

AUFKLÄRUNG ALS KOLONIALER DISKURS
Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada
am Ende des 18. Jahrhunderts

Inauguraldissertation
Zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Neuere Philologien
der Johann Wolfgang Goethe-Universität
zu Frankfurt am Main

Vorgelegt von

Santiago Castro Gómez
Aus Bogotá, Kolumbien

2005

1. Gutachterin: Prof. Dr. Birgit Scharlau
2. Gutachterin: Prof. Dr. Marianne Braig

Tag der mündlichen Prüfung: 14.07.2006

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung, 1

1. Orte der Aufklärung. Kolonialer Diskurs und Humanwissenschaften im Zeitalter der Vernunft, 11

- 1.1 Das Projekt Kosmopolis, 13
 - 1.1.1 Die Sphäre der Transzendenz, 15
 - 1.1.2 Die Verneinung der Gleichzeitigkeit, 21
 - 1.1.3 Unmündige Rassen, 25
- 1.2 Jenseits des Okzidentalismus: das Paradigma der Kolonialität, 28
 - 1.2.1 Die Orientalisierung des Orients, 29
 - 1.2.2 Die Destruktion des Mythos der Moderne, 33
 - 1.2.3 Der Diskurs der „limpieza de sangre“, 38
 - 1.2.4 Die Kolonialität der Macht, 44

2. Purus ab omnia macula sanguinis. Koloniale Repräsentationen des Weißseins in Neu-Granada, 49

- 2.1 Die Ethnisierung des Reichtums, 49
 - 2.1.1 Spontane Soziologie der Eliten, 53
 - 2.1.2 Das Pathos der Distanz, 60
 - 2.1.3 Taktiken der Subalternen, 67
- 2.2 Die Biomacht und der Krieg der Rassen, 72
 - 2.2.1 Der Blick aufs Ganze, 72
 - 2.2.2 Machiavellis Antlitz, 76
 - 2.2.3 Die Sehnsucht nach Apartheid, 82
- 2.3 Die Mauern der „Ciudad letrada“, 87
 - 2.3.1 Mauern mit weißem Anstrich, 88
 - 2.3.2 Der Kampf um das akademische Kapital, 95
 - 2.3.3 Der Leichnam des Doktor Eugenio, 101

3. Imperiale Biopolitik. Gesundheit und Krankheit im Kontext der bourbonischen Reformen, 107

- 3.1 Die Entzauberung der Welt oder: Der Untergang der Nächstenliebe, 108
- 3.2 Die Städte und die Pest, 114
- 3.3 Staatsfeindliche Motten, 119
- 3.4 Das Hospital als Traum der Vernunft, 124
- 3.5 Die Zähmung des Zufalls, 129
- 3.6 Lizenz zum Heilen, 133

4. Illegitimes Wissen. Aufklärung als epistemische Enteignung, 143

4.1 Kinder der Verdammnis, 143

4.1.1 Die Farbe der Vernunft, 149

4.1.2 Ansteckende Ethnien, 154

4.2 Die List der botanischen Vernunft, 158

4.2.1 Regeln zur Geistesführung, 158

4.2.2 Der kreolische Adam auf Reisen, 162

4.2.3 Mutis' magisches Bier, 168

5. Markierte Räume. Geographie, territoriale Politik und demographische Kontrolle, 179

5.1 Die Geographie als „strenge Wissenschaft“, 180

5.1.1 Von der Kosmographie zur Geographie, 181

5.1.2 Reise zum Mittelpunkt der Erde, 185

5.2 Die Konstruktion des „anthropologischen Ortes“, 194

5.2.1 Das Projekt eines ökonomischen Atlas, 195

5.2.2 Wandernde Bevölkerungen, 203

5.2.3 Geographie der Rassen, 207

5.3 Die Kreolen im „Disput über die Neue Welt“, 215

5.3.1 Der imperiale Blick: Wilde und Europoide, 216

5.3.2 “The Periphery writes back”, 225

5.3.2.1 In der Höhle des Löwen, 225

5.3.2.2 Der Kreole schlägt zurück, 231

Nachwort, 243

Literaturverzeichnis, 249

EINLEITUNG

Im Jahre 1787 sendet Katharina die Große dem spanischen König Karl III. ein Schreiben, in dem sie darum bittet, dem Hof in Sankt Petersburg sämtliche verfügbaren Materialien bezüglich der Eingeborenen Sprachen in Amerika zur Verfügung zu stellen. Die Zarin, eine glühende Verfechterin der Wissenschaften und persönliche Freundin Voltaires, beabsichtigte, dieses Material den Gelehrten ihres Hofes für die Erstellung einer vergleichenden Studie über alle bis dato bekannten Sprachen der Welt zu übergeben. Wie Michel Foucault (1974) gezeigt hat, waren die aufgeklärten Europäer jener Zeit überzeugt, die allen sprachlichen Systemen gemeinsamen grammatischen Strukturen entziffern zu können, von denen man annahm, sie stellten die Grundstruktur jeder möglichen Sprache dar. Der Entwurf einer „Allgemeinen Grammatik“ setzte die vergleichende Gegenüberstellung verschiedener Sprachen voraus. Hierbei ging es jedoch nicht darum, deren gemeinsamen historischen Ursprung aufzudecken – eine bis zu diesem Zeitpunkt gängige Hypothese (das Hebräische als „Muttersprache“ vor der babylonischen Sprachverwirrung) –; Ziel der Untersuchung war es vielmehr, eine universelle, sämtlichen Sprachen zugrunde liegende Sprachstruktur zu Tage zu fördern. Jede Einzelsprache würde demzufolge eine spezifische Ausformung dieser universellen Struktur darstellen. Den Aufklärern am russischen Hof, angeführt von einem Gelehrten namens Pallas, war bekannt, dass die Jesuiten eine ganze Reihe von Werken über die indigenen amerikanischen Sprachen veröffentlicht hatten, und sie baten die Zarin, sie bei der Beschaffung dieses für die Arbeit an ihrem Projekt so wertvollen Materials zu unterstützen.¹

König Karl III. entsprach der Bitte der russischen Zarin und befahl seinen Vizekönigen in Amerika, alle vorhandenen Dokumente zum Thema zu suchen, zu sammeln und nach Spanien zu senden. Im Vizekönigreich Neu-Granada – der heutigen Republik Kolumbien – betraute der Vizekönig Antonio Caballero y Góngora den spanischen Arzt und Mathematiker Don José Celestino Mutis mit dieser Aufgabe. Mutis hatte seit seiner Ankunft in Neu-Granada im Jahre 1761 einen Teil seiner Zeit mit der Suche nach Manuskripten verbracht, die sich mit den Eingeborenen Sprachen befassten. Sein Interesse galt dabei weniger den Indios, als vielmehr der Fortentwicklung der neuen Wissenschaft von den Sprachen; er nahm den Auftrag hochofreut an und stellte eine Equipe zusammen, welche die Forschungsarbeiten in Angriff nehmen sollte. Nach einjähriger Recherchearbeit in Kollegien, Klöstern und Bibliotheken hatte Mutis 21 Manuskripte zusammengetragen, darunter einige der bedeutendsten in der Sprache der Muisca verfassten Werke, die von Missionaren in Neu-Granada aufgezeichnet worden waren.² Das wertvolle Material wurde eigens im Gepäck des Vizekönigs Caballero y

¹ Pallas' Studie wurde 1789 unter dem Titel *Linguarium totius orbis vocabulario comparativa, augustissimae cura collecta, scilicet primae linguas Europae, et Asiae complexae* veröffentlicht.

² Ähnlich wie das Nahuatl in Mexiko oder das Quechua in Peru galt im 16. und 17. Jahrhundert in Neu-Granada das Muisca (oder Chibcha) als die „lengua general de los indios“. Man richtete daher an den Universitäten Lehrstühle für diese Sprache ein, die so von den Missionaren erlernt werden konnte, und verfasste Lexika, Grammatiken und Vokabularien. Unter den von Mutis entdeckten Werke befanden sich die berühmten Grammatiken des Dominikaners Bernardo de Lugo („Gramática de la lengua general del Nuevo Reino llamada mosca“) und des Jesuiten José Dadey („Gramática, vocabulario y confesionario de la lengua mosca-chibcha“).

Góngora, der es im Jahre 1789 persönlich an die königliche Bibliothek übergab, nach Spanien gesandt.³

Etwa zwanzig Jahre zuvor hatte König Karl III. seinerseits eine Verfügung erlassen, der zufolge der Gebrauch der indigenen Sprachen in seinen amerikanischen Kolonien einem strikten Verbot unterlag. Die Bourbonendynastie setzte nicht länger auf die Missionierung der Indios in deren eigener Sprache, sondern privilegierte die sprachliche Vereinheitlichung im Reich, womit der Handel gefördert, die Unwissenheit ausgemerzt und die Eingliederung der amerikanischen Vasallen in eine einheitliche Produktionsweise gewährleistet werden sollten. In diesem Zusammenhang wurden die Verkehrssprachen als hinderlich für die Integration des spanischen Imperiums in den Weltmarkt betrachtet, und Spanisch wurde zur einzigen Sprache, die in Amerika gesprochen und gelehrt werden durfte (Triana y Antorveza, 1987: 499-511).

Die königliche Verfügung von 1770 ordnet an,

“que se instruya a los Indios en los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este idioma, que se debe extender y hacer único y universal en los mismos Dominios, por ser el propio de los Monarcas y Conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales, y que éstos puedan ser entendidos de los Superiores, tomen amor a la Nación Conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y Comercio; y con mucha diversidad de lenguas, no se confundan los hombres, como en la Torre de Babel”.⁴

Es stellt sich allerdings die Frage, warum derselbe König, der die Ausrottung der Eingeborensprachen anordnet, wenige Jahre später den Auftrag erteilt, alle vorhandenen Untersuchungen über diese Sprachen zu sammeln. In welchem Verhältnis stehen das Edikt von 1770 und das Gesuch der russischen Zarin von 1787? Was hat die aufgeklärte Sprachwissenschaft mit der aufgeklärten Sprachpolitik zu tun? Diese Fragen versucht die vorliegende Arbeit aus dem Blickwinkel der Kulturwissenschaft im Allgemeinen und der postkolonialen Theorie im Besonderen zu beantworten.⁵ Die postkolonialen Theorien erfreuten sich während der achtziger Jahre in den Philologien einiger europäischer und US-amerikanischer Universitäten großer

Für eine ausführliche Untersuchung der vor 1810 verfassten Arbeiten über das Chibcha s. González de Pérez, 1980.

³ Das von Mutis gesandte Material ist bekanntlich nie in Russland angekommen (Ortega Ricaurte, 1978: 101). Der Ausbruch der französischen Revolution und der Tod König Karls III. haben die spanische Krone vermutlich davon abgehalten, dem Ersuchen der Zarin nachzukommen.

⁴ “Real cédula para que en los reinos de las Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano”. In: Tanck de Estrada, 1885: 37.

⁵ Diese neuen Wissensfelder kamen gegen Ende der siebziger Jahre an verschiedenen englischen und nordamerikanischen Universitäten auf; sie waren stark beeinflusst vom Poststrukturalismus Foucaults und Derridas, aber auch durch die Arbeiten von Philosophen wie Gramsci und Althusser. Vom Poststrukturalismus übernahmen sie die Kritik des klassischen Begriffsinstrumentariums in Bezug auf Repräsentation, Wissen und Wirklichkeit, die für der Herausbildung des “Abendlands” als kulturelles Projekt grundlegend waren; von der marxistischen Theorie übernahmen sie den Verdacht, dass die ethnozentrischen Diskurse und Repräsentationen des “Anderen” in Europa wie in den überseeischen Kolonien als Werkzeug zur Konstitution politischer und kultureller Vorherrschaft dienen (Moore-Gilbert, 1997; Loomba, 1998; Gandhi, 1998). Siehe hierzu in deutscher Sprache den Sammelband *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* (2002), der von Sebastian Conrad und Shalini Randeria herausgegeben wurde. Vgl. auch die Untersuchung von Sabine Hofmann: *Die Konstruktion kolonialer Wirklichkeit* (2001).

Beliebtheit, und das aus gutem Grund: Nach und nach setzte sich nämlich die Vorstellung durch, dass die weltweite Verbreitung von Sprachen wie Spanisch, Englisch, Französisch und Portugiesisch nicht länger als ein vom europäischen Kolonialismus unabhängiges Phänomen zu betrachten war. Die postkolonialen Theoretiker begannen mithin, nachdrücklich die These zu vertreten, dass die koloniale Expansion Europas notwendig den Entwurf und die Durchsetzung einer imperialen Sprachpolitik mit sich gebracht hatte. In diesem Kontext wurden linguistische Prozesse als integraler Bestandteil der Kolonisierung der Welt begriffen, und die Sprache selbst galt als Herrschafts- und/oder Befreiungsinstrument. Dergestalt wird die Geschichte der modernen europäischen Sprachen und ihres Wandels für die postkolonialen Theoretiker zu einer Art Archäologie des Kolonialismus.

Wie Michel Foucault (1974) ebenfalls dargelegt hat, stützte sich der Entwurf einer „Allgemeinen Grammatik“ in der Aufklärung auf die Annahme, Wissenschaft und Sprache wiesen eine analoge Struktur auf und spiegelten beide gleichermaßen die universelle Struktur der Vernunft wider. Nichtsdestoweniger hat im Rahmen dieses Projekts die Wissenschaft gegenüber der Sprache eine Vorrangstellung inne. Während die Wissenschaft als eine (form-)vollendete Sprache aufgefasst wird, stellen die Einzelsprachen eine unvollkommene Wissenschaft dar, insofern sie unfähig sind, ihre eigene Struktur zu reflektieren. Im 18. Jahrhundert erhebt die Aufklärung nun den Anspruch, eine universelle Metasprache zu schaffen, mit deren Hilfe die Mängel aller Einzelsprachen zu überwinden seien. Mit der Sprache der Wissenschaft würde man ein exaktes Wissen über die natürliche und soziale Welt erzeugen können und dergestalt die Unbestimmtheit vermeiden, die alle anderen Sprachen kennzeichnet. Das Ideal des aufgeklärten Wissenschaftlers ist es, eine epistemologische Distanz zur Alltagssprache – die er als eine Quelle von Irrtümern und Unklarheiten erachtet – einzunehmen, um sich an jenem Ort zu situieren, den ich in dieser Arbeit als *Nullpunkt* bezeichne. Im Unterschied zu den übrigen menschlichen Sprachen hat die Universalsprache der Wissenschaft keinen spezifischen Ort auf der Landkarte, sondern stellt eine neutrale Beobachtungsplattform dar, von der aus die Welt in ihrem Wesen benannt werden kann. Nicht mehr von der Lebenswelt, sondern vom Nullpunkt der Beobachtung her artikuliert, gilt die wissenschaftliche Sprache in der Aufklärung als die vollkommenste aller menschlichen Sprachen, da sie die universelle Struktur der Vernunft am unverfälschtesten wiedergibt.

Diese Arbeit geht der grundlegenden Frage nach, ob die postkoloniale Analyse der Entwicklung der modernen europäischen Sprachen auf die Untersuchung der Wissenschaftssprache anwendbar ist. Kann man auch in diesem Fall davon sprechen, dass die Entwicklung der Wissenschaftssprache – und insbesondere der Begrifflichkeit, die von den Humanwissenschaften entwickelt wurde – parallel zur und in enger Verbindung mit der weltweiten europäischen Expansion verläuft? Kann man von einer imperialen Wissenschaftspolitik in Analogie zur kolonialen Sprachpolitik sprechen (Reinhard, 1982)? Lässt sich die Wissenschaft als ein Ensemble von Texten betrachten, die den kolonialen Produktions-, Übersetzungs- und Distributionskreisläufen eingeschrieben sind? Ich werde versuchen, diese Fragen positiv zu beantworten und zeigen, dass die Politik des „Nicht-Ortes“, die von den Humanwissenschaften im 18. Jahrhundert praktiziert wurde, einen spezifischen Ort auf

der Landkarte der Kolonialgesellschaft hatte und als Strategie der Kontrolle über die subalternen Bevölkerungen fungierte.

In diesem Zusammenhang wird auch die Frage der kulturellen Übersetzung relevant. Die Universalsprache der Wissenschaft gibt vor, immer und überall, unabhängig von der kulturellen Herkunft des Sprechers, gleich gültig zu sein, denn sie versteht sich selbst als die getreue Übersetzung eines einzigen Originals: der Natur. Vor dem Hintergrund der postkolonialen Theorie wird das Verständnis von Übersetzung als Übertragung eines in einer Ausgangssprache verfassten Textes in eine Zielsprache freilich problematisch (Niranjana, 1992; Robinson, 1997). Dieser Bruch mit der klassischen Betrachtungsweise des Übersetzens geht auf zwei theoretische Einflüsse zurück, die oben in einem anderen Zusammenhang bereits erwähnt wurden. Da ist einerseits die poststrukturalistische Kritik des Repräsentationsbegriffs, die von der Vorstellung abrückt, die Aufgabe des Übersetzers bestehe in der getreuen Wiedergabe der Bedeutung eines Originaltextes. Diese Kritik befreit den übersetzten Text aus seiner epistemologischen Abhängigkeit vom Original und gestattet ihm ein „Eigenleben“, wie Walter Benjamin (1992) dies in seinem Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers* treffend dargestellt hat. Andererseits gibt es den marxistischen Verdacht auf eine Komplizenschaft der Gelehrten mit der Aufrechterhaltung der kolonialen Ordnung, wodurch die Vorstellung, der Übersetzer handle unabhängig von seiner Klassen-, Geschlechts- und Rassenzugehörigkeit, problematisch wird. Diese Kritik befreit den Text (Original oder Übersetzung) aus seiner epistemologischen Distanz zur *doxa* des Alltagslebens und weist seine Wechselbeziehung mit einem sehr viel weiter gespannten Netz von Bedeutungen und Machtverhältnissen auf, die genau das darstellen, was die Kulturwissenschaft und die postkoloniale Theorie als „Kultur“ bezeichnen.

Diese Arbeit versucht, die Aufklärung als ein Ensemble von Texten zu lesen, die im Rahmen einer „kolonialen Situation“ vom Zentrum zur Peripherie und von der Peripherie zum Zentrum ‚übersetzt‘ wurden (Scharlau, 2002: 20; 2003: 106).⁶ Dabei gehe ich von der folgenden Arbeitshypothese aus: Die aufgeklärten Denker (in Europa wie in Amerika), die sich im Besitz einer das Wesen der Dinge enthüllenden Sprache glaubten, stützten sich auf die Annahme, die Wissenschaft könne die Eigenschaften einer exotischen Natur oder Kultur getreu übersetzen und dokumentieren, ohne dass dabei der kulturelle Kontext des Übersetzers von Bedeutung wäre. Damit nimmt die Übersetzung einen entschieden *ethnographischen* Charakter an. Die Humanwissenschaften werden zu einer Art „Chronik“ der amerikanischen Welt, und

⁶ Scharlau (2002) unterscheidet drei Arten der Auseinandersetzung mit dem Thema „Übersetzen in Lateinamerika“. Dies sind zum einen Arbeiten, in denen die Übersetzung zwischen indigenen und nicht-indigenen Kulturen untersucht wird; der zweite Typus konzentriert sich auf die Übersetzung von literarischen Texten in Lateinamerika, die in erster Linie der europäischen Literatur angehören. Die dritte Gruppe, zu der auch die vorliegende Arbeit zu zählen ist, geht der Komplizenschaft von Übersetzung und Kolonialismus nach. Scharlau beschreibt dies folgendermaßen: „Eine nicht minder deutliche Ausformung erfährt der Gegenstand *Übersetzen in Lateinamerika* durch eine dritte Gruppe von Arbeiten. Diese unterscheiden sich von den zuvor genannten vor allem dadurch, dass sie die Problematik sehr viel nachdrücklicher kolonialismuskritisch und im Tenor des postkolonialen Diskurses auf *Übersetzen als Moment kolonial geprägter Machtverhältnisse* zuspitzen [...]. Die postkolonialen Übersetzungsforscher wenden sich auch dem Übersetzen in der Gegenwart zu – einer Gegenwart, die für sie immer schon eine durch das „moderne Weltsystem“ (Wallerstein), durch „koloniale Differenz“ und „Kolonialität der Macht“ (Quijano, Mignolo) geprägte ist“ (2002: 21).

der aufgeklärte Wissenschaftler hat eine ähnliche Rolle inne wie die Chronisten des 16. Jahrhunderts. Hiervon ausgehend gilt mein Interesse der Frage nach der Stellung der „Übersetzung Amerikas“ im Innern des aufgeklärten Diskurses. Europäische Denker wie Locke, Hume, Kant, Rousseau, Turgot und Condorcet bezogen ihre Informationen über Amerika und das Leben seiner Bewohner hauptsächlich aus den Chroniken des 16. Jahrhunderts sowie der Reiseliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts. Im ersten Kapitel dieser Arbeit werde ich zeigen, dass die Übersetzung, der diese Philosophen ihre „amerikanischen Lektüren“ unterzogen, einer jener Faktoren war, welche die Geburt der Humanwissenschaften im 18. Jahrhundert vorantrieben. Amerika wurde aus der hegemonialen geopolitischen und kulturellen Position Frankreichs, Hollands, Englands und Preußens gelesen und übersetzt, die zu diesem Zeitpunkt als Zentren der Produktion und Verbreitung von Wissen fungierten.

Das Hauptaugenmerk meiner Arbeit richtet sich freilich auf denjenigen Prozess, der in entgegengesetzter Richtung verläuft: die Lektüre und Übersetzung der europäischen Aufklärung in den spanischen Kolonien und insbesondere im Nuevo Reino de Granada. Für die Untersuchung dieser Frage ist die oben skizzierte aktuelle Debatte zur Theorie der Übersetzung von außerordentlicher Bedeutung, denn in dem Moment, in dem die Übersetzung nicht mehr als spiegelbildliche Kopie des Originals aufgefasst wird, können wir sie als einen selbständigen Text betrachten, der einer eigenen Logik folgt. Aus diesem Grund frage ich nicht danach, ob die aufgeklärten neugranadinischen Denker Rousseau, Montesquieu, Locke und Buffon richtig oder falsch gelesen haben oder ob die Aufklärung in Kolumbien mehr war als eine „verspätete Moderne“. Wie ich im ersten Kapitel darlegen werde, stellt die europäische Aufklärung im Kontext dieser Arbeit weder einen Originaltext dar, der von anderen Kulturen nachgeahmt wird, noch wird sie als ein innereuropäisches Phänomen behandelt, das sich über die ganze Welt verbreitet. Ich werde vielmehr nach dem *Ort* fragen, von dem aus die Aufklärung in Kolumbien gelesen, übersetzt und artikuliert wurde. Da mit jeder Übersetzung die Idee von Entstellung und Verschiebung (*Translatio, Über-setzung*) einhergeht, zielt meine Frage auf die Spezifität der neugranadinischen Aufklärung, d.h. auf den spezifischen Ort, an dem die Diskurse der neuen Wissenschaft wiedereingesetzt wurden und Mitte des 18. Jahrhunderts im lateinamerikanischen Kontext Bedeutung annahmen.

Für die Analyse dieses *locus translationis* nehme ich drei Konzepte aus den Sozialwissenschaften zu Hilfe. Das erste ist der Begriff des *Habitus*, der von Pierre Bourdieu entwickelt wurde und in dieser Arbeit in direktem Zusammenhang mit seinem Begriff des *kulturellen Kapitals* verwendet wird. Ich vertrete die These, dass die „limpieza de sangre“, d.h. der Glaube an die ethnische Überlegenheit der Kreolen gegenüber den übrigen Bevölkerungsgruppen Neu-Granadas, als *Habitus* fungierte, der die Grundlage für die Übersetzung und Verinnerlichung der europäischen Aufklärung bildete. Die aufgeklärten Kreolen begriffen die Hellhäutigkeit als ihr wertvollstes kulturelles Kapital, denn es garantierte ihnen den Zugang zur damaligen Wissenschaft und Literatur ebenso wie die gesellschaftliche Distanz zum „kolonialen Anderen“, den sie zum Gegenstand ihrer Forschung machten. In ihrer Charakterisierung der neu-granadinischen Bevölkerung projizierten die aufgeklärten Kreolen die ihrem eigenen *Habitus* inhärente ethnische Distanzierung (ihre „spontane Soziologie“) in den wissenschaftlichen Diskurs, verbargen dies aber unter dem

Anspruch auf Wahrheit, Objektivität und Neutralität. Allein schon hierin zeigt sich, dass die Übersetzung der europäischen Aufklärung in Kolumbien keine einfache Übertragung von Bedeutungen war, die von einem neutralen Ort (dem „Nullpunkt“) aus vorgenommen wurde und sich auf einen Originaltext (die Schriften von Rousseau, Smith, Buffon etc.) als Quelle zurückführen ließe, sondern eine Strategie der sozialen Positionierung (Übersetzung *in situ*) seitens der kreolischen Gelehrten gegenüber den subalternen gesellschaftlichen Gruppen folgte.

Das Konzept der *Biopolitik*, das von Michel Foucault entwickelt wurde, dient mir zur Untersuchung eines zweiten Aspekts, der die Übersetzung der Aufklärung in Neu-Granada beeinflusste. Damit beziehe ich mich auf die Bestrebungen des spanischen Imperiums, Mitte des 18. Jahrhunderts in den Kolonien das Leben der Untertanen unter Kontrolle zu bekommen. In einem – relativ spät in Angriff genommenen – Versuch, ihre geopolitische Vormachtstellung gegenüber Frankreich, Holland und England aufrechtzuerhalten, unternahm die spanische Krone den Versuch, die Diskurse der neuen Wissenschaft in Dienst zu nehmen, um eine rationale Kontrolle über die Bevölkerung und das Territorium auszuüben. Der bourbonische Staat war bestrebt, eine Reihe von wissenschaftlichen Befunden über die Lebensbedingungen der Bevölkerung in den Kolonien (Gesundheitszustand, Arbeit, Ernährung, Geburtenrate, klimatische Bedingungen, Fruchtbarkeit etc.) zu erhalten und diese Informationen in Regierungspolitik („Gouvernementalität“) umzuwandeln. Damit verband sich die Hoffnung, auf eine Rationalisierung der staatlichen Verwaltung, ein effizienteres Wirtschaftsgebaren seitens der Untertanen und die Steigerung der Produktion von Reichtümern hinwirken zu können, was sich zugunsten einer Erstarkung des Imperiums in seinem Kampf um die Hegemonie auf dem Weltmarkt auswirken sollte. Die Lektüre und Übersetzung der Aufklärung unter dem Aspekt der imperialen (Bio-)Politik kennzeichnen die Art und Weise, wie die Kreolen in Neu-Granada der bourbonischen Politik gegenüber Position beziehen. Obwohl die bourbonischen Reformen von einem Teil der lokalen Elite wohlwollend aufgenommen wurden, stellten sie für den kreolischen *Habitus* der „limpieza de sangre“ eine Bedrohung dar; daher stimmt die Übersetzung der Aufklärung durch die kreolischen Denker mit derjenigen des spanischen Staates nicht überein. Während dieser die europäische Aufklärung vor dem Hintergrund imperialer Interessen übersetzt, übersetzen sie die neu-granadinischen Kreolen vor dem Hintergrund eines nationalen Interesses. Wir sehen uns also der Inszenierung eines durch die Vorstellung von der „limpieza de sangre“ geprägten kreolischen Protonationalismus gegenüber, der erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts seinen eigenen biopolitischen Ausdruck finden wird.

Das dritte Konzept, mit dem ich mich der Frage der kulturellen Übersetzung der Aufklärung annähere, ist das der *Kolonialität der Macht*, das von lateinamerikanischen Theoretikern wie Aníbal Quijano, Walter Dignolo und Enrique Dussel entwickelt wurde. Dieses Konzept bezieht sich auf die kognitive Dimension innerhalb der kolonialen Beziehungen, die sich in der Produktion, Zirkulation und Reproduktion von Wissen manifestiert. In dieser Arbeit werde ich zwei Ebenen der Kolonialität der Macht unterscheiden: Zum einen werden wir sehen, dass der spanische Staat und die neu-granadinischen kreolischen Eliten die Aufklärung als ein Instrument begriffen, das sie für tauglich hielten, um die nach wie vor bei der einheimischen Bevölkerung gültigen Wissensformen auszulöschen und sie durch die wissenschaftlich-technische

Rationalität der Moderne zu ersetzen. Dieser Versuch liegt der missionarischen Haltung der kreolischen politischen Eliten Lateinamerikas im 19. Jahrhundert zugrunde.

Die andere Ebene der Kolonialität, die in dieser Arbeit zur Sprache kommt, hängt mit der Konstitution der Humanwissenschaften im 18. Jahrhundert zusammen. Diese Problematik, die eine gesonderte Studie verlangen würde, wird hier im Wesentlichen aus zwei Gründen dennoch in Betracht gezogen. Erstens stellt die europäische Kolonialerfahrung, wie die Arbeiten von Said (insbesondere *Orientalism*) gezeigt haben, die Bedingung der Möglichkeit zur Entfaltung der Humanwissenschaften dar. Die von den aufgeklärten Philosophen stammende kontrafaktische Projektion der *Barbarei* amerikanischer, asiatischer oder afrikanischer Völker einerseits und der *Zivilisation* der europäischen Völker andererseits versteht nicht nur zukünftige Disziplinen wie die Soziologie und die Anthropologie mit grundlegenden Begriffsinstrumentarien, sie dient auch der Konsolidierung eines imperialen und zivilisatorischen Projekts („Okzident“). Dieser Umstand ist bedeutsam für das Verständnis der Art und Weise, wie die aufgeklärten Philosophen im Europa des 18. Jahrhunderts die Berichte über andere Lebensformen „übersetzten“ und sie einem teleologischen Geschichtsverständnis einverleibten, in dem der „Okzident“ die Rolle der Avantgarde des menschlichen Fortschritts innehatte.

Der enge Zusammenhang zwischen Humanwissenschaften und Kolonialität versteht sich innerhalb der Lateinamerikaforschung freilich nicht von selbst. Gesellschaftstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts, die der modernen Fortschrittsidee verpflichtet waren, begriffen den Kolonialismus als die Vergangenheit der Moderne, womit vorausgesetzt wurde, dass eine Gesellschaft notwendigerweise den Kolonialismus hinter sich lassen musste, um in die Moderne „einzutreten“. So vertrat beispielsweise der Kultursoziologe José Joaquín Brunner die These, dass vor den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Moderne in ganz Lateinamerika nicht existierte, da es keine Mittelschicht als gesellschaftlichen „Unterbau“ gab, der sie hätte abstützen können. Erst mit dem Aufkommen spezialisierter Kreisläufe in Produktion, Distribution und dem Konsum von symbolischen Gütern beginne in Lateinamerika die Moderne im eigentlichen Sinne und mit ihr das Aufkommen der Humanwissenschaften als akademische Disziplinen. Die aufgeklärten und humanistischen Diskurse vorangegangener Epochen waren, Brunners Ansicht zufolge, lediglich „ideologisches Stückwerk“ der Eliten inmitten einer von Grund auf kolonialen und vormodernen Kultur (Brunner, 1992: 50-63).

Im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit werden wir jedoch sehen, dass die wissenschaftlichen Diskurse der neu-granadinischen kreolischen Elite keineswegs bloßes „ideologisches Stückwerk“ waren und lediglich „in den Köpfen“ einer kleinen, von seiner eigenen Welt abgekoppelten, ausschließlich mit Europa in Verbindung stehenden Gruppe Wirkung zeigten, sondern dass sie in einem kolonialen *Habitus* verankert waren, der sich im 16. und 17. Jahrhundert mit der Vorstellung von der „limpieza de sangre“ herausgebildet hatte. Vor dem Hintergrund dieser kolonialen Vorstellungswelt wird die Moderne bei uns gelesen, übersetzt und artikuliert. Es macht daher wenig Sinn, von einer „Abwesenheit“ der Moderne in Lateinamerika zu sprechen, denn Moderne und Kolonialität sind keine zeitlich aufeinanderfolgenden,

sondern räumlich simultane Phänomene. Das zweite Kapitel wird zeigen, dass die Vorstellung von der „limpieza de sangre“ seit dem 16. Jahrhundert der Identitätskonstitution der sozialen Akteure in Neu-Granada zugrunde lag. Weiß zu sein war weniger eine Frage der Hautfarbe, als vielmehr der Inszenierung einer kulturellen Vorstellungswelt, in der religiöse Bekenntnisse, Insignien sozialer Distinktion, Verhaltensweisen und, was für die vorliegende Untersuchung am wichtigsten ist, Formen der Wissensproduktion miteinander verwoben waren.

Die Kapitel drei, vier und fünf beschäftigen sich mit drei verschiedenen Aspekten des aufgeklärten kreolischen Diskurses. Kapitel drei legt dar, in welcher Weise die moderne Wissenschaft – und insbesondere die medizinische Praxis – als Instrument zur Konsolidierung der ethnischen Grenzen diente, welche die gesellschaftliche Vorherrschaft der Kreolen in Neu-Granada absicherten. Kapitel vier untersucht anhand von Fallbeispielen, worin die symbolische Gewalt des aufgeklärten Diskurses bestand. In der Version der kreolischen Elite und der imperialen Biopolitik des Staates begründete die Aufklärung nicht nur die Überlegenheit einiger Menschen über andere, sondern auch die Überlegenheit einiger Wissensformen über andere. Sie fungierte daher als ein Instrument der epistemischen Enteignung und der Errichtung der kognitiven Hegemonie der Kreolen im sozialen Raum. Kapitel fünf konzentriert sich schließlich auf den Diskurs der Geographie und zeigt, dass die territoriale Kontrolle in Neu-Granada nicht nur eine Antwort auf die geopolitischen Erfordernisse des bourbonischen Staates, sondern auch auf den Versuch der kreolischen Eliten war, ihre Vorherrschaft über die verschiedenen Bevölkerungsgruppen auf dem Territorium durchzusetzen.

Die Frage, wie eine Übersetzung der Aufklärung durch die neu-granadinischen Denker gegen Ende des 18. Jahrhunderts *vor Ort* überhaupt möglich war, wenn sich die aufgeklärte europäische Wissenschaft doch als universeller, von räumlichen Bedingtheiten unabhängiger Diskurs präsentierte, zieht sich als roter Faden durch diese Arbeit. Daher ist die gesamte Untersuchung vom Kontrast zwischen dem „Nicht-Ort“ der Wissenschaftssprache und dem Ort ihrer Übersetzung geprägt. Von daher auch das Insistieren auf dem Konzept des „Nullpunkts“ als Ausdruck jener Vorstellung, derzufolge ein Beobachter der sozialen Welt einen neutralen Beobachtungsstandort einnehmen kann, der sich seinerseits von keinem Punkt aus beobachten lässt. Unser hypothetischer Beobachter würde die Welt mit einem souveränem Blick umfassen, dessen Macht gerade darin besteht, dass er selbst weder zu beobachten noch darzustellen ist. Dieser Anspruch, der an das theologische Bild vom *Deus absconditus* (der beobachtet, ohne beobachtet zu werden), aber auch an das Foucaultsche Panoptikum erinnert, veranschaulicht nachdrücklich die Hybris des aufgeklärten Denkens. In der griechischen Antike galt die Hybris als die schwerste aller Sünden, denn ihr lag der Wunschtraum zugrunde, alle der Sterblichkeit innewohnenden Grenzen einzureißen und einen göttergleichen Zustand zu erreichen. In ihrer Negation des Raumes ist die Hybris ein Synonym von Überheblichkeit und Maßlosigkeit. Die kreolischen Denker, die vorgaben, keinen Ort der Aussage und der Übersetzung zu haben, machten sich mithin des Vergehens der Hybris schuldig. Ein Vergehen, das im Verlauf des 19. Jahrhunderts mit dem kreolischen Entwurf des Nationalstaats institutionalisiert werden würde.

Kapitel 1

ORTE DER AUFKLÄRUNG

Kolonialer Diskurs und Humanwissenschaften im Zeitalter der Vernunft

Die orientalische, die afrikanische, die amerikanisch-indianische Komponente sind wichtig für die negative Begründung europäischer Identität und moderner Souveränität als solcher. Das dunkle Andere der europäischen Aufklärung dient als deren Fundament, sowie die Produktivbeziehungen zu den „dunklen Erdteilen“ die ökonomische Grundlage der europäischen Nationalstaaten bilden.

Michael Hardt/Antonio Negri

Im September des Jahres 1774 veröffentlichte die *Berlinische Monatsschrift* einen Aufsatz, in dem der Philosoph Immanuel Kant auf die Frage antwortete: *Was ist Aufklärung?* Kant erklärt darin die Aufklärung als den „Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ und versteht letztere als „das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (Kant, 1996: 53). Die „Mündigkeit“, die Kant im Europa seiner Zeit als noch unvollständig diagnostizierte, besteht in der Weigerung, die Autorität der Tradition anzuerkennen und in der Unterwerfung aller Glaubenssätze unter das höchste Gericht der Vernunft, das über jene gemäß den von der Vernunft selbst eingesetzten Prinzipien zu urteilen habe. Es sind diese normativen und universellen Grundsätze, die dazu dienen werden, die Geheimnisse der Natur zu ergründen und der menschlichen Gesellschaft auf dem unvermeidlichen Pfad des Fortschritts den Weg zu weisen. Völker und Individuen, die sich weigern, diesem Weg zu folgen, sind in Kants Augen an ihrem Elend „selbst schuld“ und verdienen es nicht besser, denn die Bedingungen für den Ausgang aus der Unmündigkeit sind am Ende des 18. Jahrhunderts bereits gegeben.

Auf der anderen Seite des Globus, in der düsteren Hauptstadt einer entlegenen und unzugänglichen Provinz des spanischen Imperiums beauftragt im selben Jahr der Vizekönig von Neu-Spanien, Don Manuel de Guirior, den Fiscal Francisco Moreno y Escandón mit dem Entwurf einer Erziehungsreform, die als Grundlage für den Aufbau einer Universität dienen soll, die imstande ist, die kreolische Elite gemäß den wissenschaftlichen Prinzipien der Aufklärung auszubilden. Zwei Jahre später, 1776, veröffentlicht der holländische Abbé Cornelius de Paw in der *Encyclopédie* einen Artikel, in dem er die Auffassung vertritt, dass kein in Amerika geborenes Wesen fähig sei, die „Mündigkeit“ zu erlangen, weil die Menschen dort auf feuchtem und unfruchtbarem Boden leben. Doch nur fünf Jahre danach erhebt sich ein Bündnis aus - allesamt in Neu-Granada geborenen - Kreolen, Indios und Mestizen gegen die aufgeklärte Obrigkeit, um gegen die Steuererhöhung zu protestieren, die von der

Bourbonendynastie zur Finanzierung ihres imperialistischen Krieges gegen die Engländer verfügt worden war.

Wie lässt sich diese Serie von gleichzeitigen und anscheinend widersprüchlichen Ereignissen erklären? Ein optimistischer preußischer Philosoph, der niemals seine Heimatstadt verlassen hat, wagt es, im Namen der ganzen Menschheit das Wort zu ergreifen, um den Anbruch eines „Zeitalters der Aufklärung“ zu verkünden, in dem jeder seinen Verstand gebrauchen kann, ohne andere, ihm äußerliche Autoritäten in Anspruch zu nehmen. Nicht sehr weit von Königsberg entfernt behauptet ein aufgeklärter Priester, die Einwohner Amerikas seien unfähig, „sich ihres Verstandes zu bedienen“, während sich auf der anderen Seite des Atlantik ein amerikanischer Staatsbeamter das Programm der Aufklärung zu eigen macht und den Aufbau einer öffentlichen Universität anordnet. Anordnungen, die freilich den Widerstand eines Teils der lokalen kreolischen Elite hervorrufen, der in der Aufklärung eine direkte Bedrohung seiner überkommenen Privilegien sieht. Zur gleichen Zeit appelliert ein unabhängig von der „Leitung eines anderen“ agierendes Bündnis gebürtiger Amerikaner an das lokale Wissensreservoir, um eine Opposition sowohl gegen die weiße gegenaufklärerische Elite als auch gegen den aufgeklärten Despotismus der Vizekönige zu organisieren.

Was also ist Aufklärung? Wer erklärt sie und gegen wen, an welchen Orten und mit welchen Zielen? Die These, die ich vertreten möchte, lautet, dass die Aufklärung kein *europäisches* Phänomen ist, das sich dann in der ganzen Welt „verbreitet“, sondern dass es sich in erster Linie um ein Ensemble von Diskursen mit verschiedenen Entstehungs- und Aussageorten handelt, die sich schon im 18. Jahrhundert einer weltweiten Zirkulation erfreuten. Mein Vorhaben besteht darin, einige dieser Orte und Diskurse miteinander in Beziehung zu setzen, um zu zeigen, dass scheinbar widersprüchliche Ereignisse, wie die oben skizzierten, Teil ein und desselben komplexen planetarischen Netzes von wissenschaftlichen Ideen, Freiheitsbestrebungen, Rassenvorurteilen und imperialistischen Bestrebungen war. Im vorliegenden Kapitel soll insbesondere das Verhältnis zwischen dem wissenschaftlichen Projekt der Aufklärung und dem europäischen Kolonialprojekt untersucht werden; dabei ist zu berücksichtigen, dass dem zentralen, vom aufgeklärten Diskurs erhobenen Anspruch zufolge die Wissenschaft über keinen empirischen Aussageort verfügt. Ich werde zeigen, dass das Verfahren, den Aussageort des Wissens unsichtbar zu machen, darin beruht, wie Wissenschaft und geopolitische Ambitionen im modernen/kolonialen Weltsystem artikuliert werden. Bei meiner Lektüre gehe ich von der Hypothese aus, dass der Schauplatz der Aufklärung der imperiale Kampf um die Kontrolle über *Territorien* mit Schlüsselfunktion für die Expansion des entstehenden Kapitalismus und über die *Bevölkerung* war, die diese Territorien bewohnte.

Ausgangspunkt meiner Untersuchung des Verhältnisses von Wissenschaft und Geopolitik im 18. Jahrhundert ist der Entwurf einer „Wissenschaft vom Menschen“, wie er zuerst 1734 von Hume formuliert wurde; hiermit soll ein

Problemaufriss dessen gegeben werden, was ich in dieser Arbeit als *Die Hybris des Nullpunkts* bezeichne. Daran anschließend werde ich anhand einiger Schriften von Kant, Rousseau, Turgot und Condorcet versuchen, die strukturellen Verbindungen dieses Programms mit Kapitalismus und Kolonialismus zu rekonstruieren. Schließlich wird es darum gehen, diese beiden Aspekte mit Hilfe der postkolonialen Theorie Edward Saids zusammenzufügen; mein besonderes Augenmerk gilt dabei jener Beziehung von Wissenschaft und Kolonialität, die ausgehend von lateinamerikanischen Autoren wie Walter Dignolo, Enrique Dussel und Aníbal Quijano reflektiert wurde. Diese Vorgehensweise dient der Erarbeitung einiger theoretischer Werkzeuge, mit deren Hilfe in den folgenden Kapiteln der aufgeklärte Diskurs der Kreolen in Neu-Granada rekonstruiert werden soll.

1.1 Das Projekt Kosmopolis

In seinem Buch *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* argumentiert der Philosoph Stephen Toulmin, dass etwa in der Mitte des 17. Jahrhunderts eine neue und ungewöhnliche Betrachtungsweise von Natur und Gesellschaft beginnt, in den intellektuellen Kreisen Europas Einzug zu halten. Während des 15. und 16. Jahrhunderts war in Europa ein „pragmatischer“ Erkenntnisbegriff vorherrschend gewesen, in dem sich die philosophischen Fragen mit Problemen der menschlichen Lebenserfahrung verbanden. Denker wie Las Casas, Vitoria, Montaigne, Vives, Erasmus und Morus reflektierten moralische, politische, religiöse, juristische und alltägliche Themen ihrer Zeit und wiesen jede Art theoretischen oder abstrakten Dogmatismus von sich. Ihrer Meinung nach sollte sich die Erkenntnis auf kontingente Gegenstände konzentrieren, statt sich auf allgemeine und scholastische, von der Lebenswelt losgelöste Fragen zu richten. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts setzt allerdings ein radikaler Umschwung ein. Der Gebrauch von Präzisionsinstrumenten zur Beobachtung der Sterne und Berechnung ihrer Bewegungen, die Entwicklung der Mathematik und der Physik, die neuen kolonialen Ansiedlungen Europas und die damit einhergehende Expansion der kapitalistischen Wirtschaft veränderten den Blick auf die soziale und natürliche Welt. Die *cognitio historica* eines Montaigne, Vives oder Erasmus wird allmählich durch die Idee einer „strengen Wissenschaft“ ersetzt, die beispielhaft von Descartes, Galileo und Newton verkörpert wird.

Toulmin fasst diesen Mentalitätswechsel, der sich seit dem 17. Jahrhundert in den europäischen intellektuellen Kreisen zu vollziehen begann, in vier Punkten zusammen (Toulmin, 1990: 30-34):

- a. Logik und Rhetorik, die man bis dahin als legitime Felder der Wissenschaft angesehen hatte - erfüllten sie doch einen praktischen, mit der *mündlichen Übermittlung von Wissen* verbundenen Zweck -, werden jetzt als irrelevant für die wissenschaftliche Forschung betrachtet. An die Stelle der mündlichen Beweisführung tritt der schriftliche Nachweis als einzige Form der Beglaubigung und

Übermittlung von Wissen, der im Idealfall in einer *mathematischen Sprache* verfasst und nur für Experten verständlich sein sollte.

- b. Rechts- bzw. Moraltheorie, die am Verständnis und der Lösung von Einzelfällen ausgerichtet war, wird von der *Ethik* abgelöst; diese orientiert sich am Studium der universellen Verhaltensprinzipien (das Gute, das Böse, die Gerechtigkeit). Empirische „Fallstudien“ sind aus einer solchen ethischen Reflexion ausgeschlossen.
- c. *Empirische Quellen* der Erkenntnis, die von den Humanisten verwendet wurden (alte Dokumente, Landkarten, Reiseliteratur, ethnographisches Material, esoterische Praktiken), gelten jetzt als Quellen von Irrtümern und Verwirrung. Einzige vertrauenswürdige Quelle von Erkenntnis sind die *internen Vorgänge* des Verstandes, d.h. die „klaren und deutlichen“ Vorstellungen des menschlichen Geistes.
- d. *Zeit und Raum*, die wesentliche Variablen in der Reflexion der Renaissancedenker gewesen waren, gelten nicht länger als Gegenstände, die der philosophischen Spekulation würdig sind. Zur Rolle des Philosophen gehört es, von der raum-zeitlichen Bedingtheit, in der sich das Leben entfaltet, Abstand zu nehmen, um die *unveränderlichen Strukturen* der natürlichen und sozialen Phänomene zu durchdringen.

Hieraus schließt Toulmin, dass in dieser neuen epistemischen Konfiguration die Erkenntnis über das menschliche Leben zwei Aspekte zu vereinen sucht, die mit den griechischen Worten *kosmos* und *polis* symbolisiert werden. *Kosmos* stellt einen Bezug zur geordneten Natur her, die von immer gleichen - durch die Vernunft entdeckten - Gesetzen regiert wird, während *polis* sich auf die menschliche Gemeinschaft und ihre sozialen Normen bezieht. In wissenschaftlicher Hinsicht erweist sich das als der Anspruch, ein Wissen zu erzeugen, das den Menschen und die Gesellschaft zum Untersuchungsgegenstand macht, der - im Sinne des Newtonschen Modells - der Exaktheit der physikalischen Gesetze unterworfen wird; in politischer Hinsicht wird der Anspruch deutlich, eine von der Zentralmacht des Staates nach den Prinzipien der Vernunft geordnete Gesellschaft zu schaffen. Mit Hilfe der Wissenschaft und der Staatsmacht ließe sich die natürliche Ordnung des *kosmos* in der vernünftigen Ordnung der *polis* widerspiegeln.

Die Formulierung eben dieses Kosmopolis-Projekts wird freilich erst durch die Vorstellung ermöglicht, dass die Gesellschaft von einem neutralen, der Kontingenz von Zeit und Raum enthobenen Ort aus beobachtet werden kann. Keinem anderen gelang es, diesen Anspruch so deutlich zu formulieren wie dem Denker René Descartes. In der ersten seiner *Méditations métaphysiques* legt Descartes dar, dass es in der wissenschaftlichen Erkenntnis Gewissheit nur dann geben kann, wenn sich der Beobachter zuvor von allen im gesunden

Menschenverstand verankerten Meinungen freimacht. Weil die hauptsächliche Ursache von Irrtümern in der Wissenschaft von der übermäßigen Vertrautheit des Beobachters mit seinem sozialen und kulturellen Umfeld herrührt, müssen alle möglichen Quellen der Ungewissheit beseitigt werden. Daher empfiehlt Descartes, die „gewohnten Meinungen“ vorübergehend außer Kraft zu setzen, um einen soliden Ausgangspunkt zu finden, von dem aus sich das gesamte Wissensgebäude von neuem errichten ließe (Descartes, 1959: 115). Es ist dieser absolute Ausgangspunkt, an dem der Beobachter *tabula rasa* mit allem zuvor erworbenen Wissen macht, den wir in dieser Arbeit als *Hybris des Nullpunkts* bezeichnen werden.

Ganz von vorn beginnen bedeutet, Grenzen zu ziehen, die festlegen, welches Wissen rechtmäßig ist und welche nicht und damit außerdem zu definieren, welche Verhaltensweisen normal und welche pathologisch sind. Der Nullpunkt stellt daher den absoluten epistemologischen Anfang dar, zugleich aber auch denjenigen der wirtschaftlichen und sozialen Kontrolle über die Welt. Sich am Nullpunkt zu verorten, geht mit der Macht einher, eine Sichtweise der natürlichen und sozialen Welt zu begründen, zu repräsentieren und zu konstruieren, die vom Staat als rechtmäßig anerkannt und verbürgt wird. Es handelt sich um eine Vorstellung, mit der die aufgeklärten Philosophen sich selbst als neutrale und unvoreingenommene Beobachter der Wirklichkeit definieren. Die Errichtung von Kosmopolis wird im Verlauf des 18. Jahrhunderts nicht nur zur Utopie der Sozialreformer, sondern auch zu einer Obsession der europäischen Imperien, die in diesem Moment um die Kontrolle der Welt stritten.

1.1.1 Die Sphäre der Transzendenz

Laut Michael Hardt und Antonio Negri setzt die Aufklärung einen transzendentalen Begründungsmechanismus in Gang, um alle Bereiche menschlichen Handelns rational miteinander zu vermitteln. Politik, Erkenntnis und Moral wurden einer zuvor konstituierten Ordnung unterworfen, die eine neue metaphysische Ordnung der Welt postulierte. Nicht mehr Gott, sondern die „menschliche Natur“ war Garant für die Entsprechung der Gesetze des *kosmos* mit den Gesetzen der *polis* (Hardt/Negri, 2002). Und vielleicht wurde im dem von David Hume verfassten *Traktat über die menschliche Natur* 1734 erstmals das Projekt einer auf der Transzendenz der menschlichen Natur gründenden Wissenschaft systematisch formuliert, die der Errichtung der Kosmopolis als unhintergehbare Bedingung dienen sollte.

Wie Descartes denkt auch Hume an ein komplettes System der Wissenschaften auf völlig neuer Grundlage (vgl. Hume, 1981: 81). Bei Descartes geht die Objektivität der Wissenschaft bekanntlich aus einer Methode hervor, nach der im Bewusstsein eine „klare und deutliche“ Idee gesucht wird, um aus dieser dann, einer streng mathematischen Vorgehensweise folgend, alle wissenschaftlichen Erkenntnisse abzuleiten. Humes Ansicht nach bezieht sich

zwar jede wissenschaftliche Aussage auf scheinbar außerhalb des Bewusstseins liegende Gegenstände, doch seien es die Menschen selbst, die darüber urteilen, ob diese Aussagen wahr oder falsch sind. Wird also eine solide Grundlage als Garant der Wissenschaft gesucht, so kann diese nur im Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen des Menschen liegen. Das Studium dieser in der Natur des Menschen angelegten Fähigkeiten definiert Hume als den Gegenstand der „Wissenschaft vom Menschen“:

Alle Wissenschaften haben offenbar mehr oder weniger Bezug zur menschlichen Natur. Wie sehr sie sich auch von ihr zu entfernen scheinen, alle kommen auf dem einen oder anderen Wege wieder zu ihr zurück. Selbst Mathematik, Naturwissenschaften und natürliche Religion sind in gewissem Masse von der Lehre vom Menschen abhängig; auch sie sind ja doch Gegenstände menschlicher Erkenntnis [...]. Es gibt keine Frage von Bedeutung, deren Lösung in der Lehre vom Menschen nicht miteinbegriffen wäre und keine kann mit einiger Sicherheit entschieden werden, solange wir nicht mit dieser Wissenschaft vertraut geworden sind [...]. *Wie die Lehre vom Menschen die einzig sichere Grundlage für die anderen Wissenschaften ist*, so liegt die einzig sichere Grundlage, die wir dieser Wissenschaft geben können, in der Erfahrung und Beobachtung (Hume, 1978: 3-4; meine Hervorhebung).

Die Wissenschaft vom Menschen wird so zur erkenntnistheoretischen Grundlage aller anderen Wissenschaften einschließlich der „Naturphilosophie“, das heißt, der von Newton vorgestellten Physik. Wie ist das möglich? Laut Hume, indem man beim Studium des Menschen jene experimentelle Methode der Beweisführung anwendet, die im Bereich der Physik so gute Resultate erzielt hat. Es geht mithin darum, das menschliche Verhalten zu untersuchen, ohne dieser Untersuchung irgendein metaphysisches Vorurteil über den Menschen zugrunde zu legen, sondern nur diejenigen empirischen Daten zu benutzen, die durch „Experiment und Beobachtung“ zustande kamen. Ebenso wie sich Newton von einer metaphysischen, auf Aristoteles zurückgehenden Auffassung von der Natur lösen konnte, um die Bewegungsgesetze der Himmelskörper zu formulieren, muss auch der mit der Gesellschaft befasste Wissenschaftler von jedem mythologischen Vorurteil Abstand nehmen, um die *Gesetze, die die menschliche Natur regieren*, zu formulieren. Mit anderen Worten: auf eben jene Weise, in der es der Physik gelang, die Gesetze zu bestimmen, die die himmlische Welt regieren, muss die Wissenschaft vom Menschen dieselbe Methode anwenden, um die Gesetze zu bestimmen, die die irdische Welt des gesellschaftlichen sozialen Lebens regieren. Und da diese Gesetze, laut Hume, in der menschlichen Natur verankert sind, macht die neue Wissenschaft das Studium der kognitiven und perzeptiven Fähigkeiten des Menschen zu ihrem Gegenstand, um anhand von Beobachtung und Experiment die grundlegenden Strukturen zu erklären, die sein soziales und moralisches Verhalten leiten.

Es ist bemerkenswert, dass Humes Bestreben - wie das von Descartes - sich darauf richtete, die Wissenschaft vom Menschen als eine von Zeit und Raum unabhängige Untersuchung zu präsentieren. Im Unterschied zu Descartes kommt hier die Annäherung an den Nullpunkt durch die Anwendung der experimentellen Methode zustande, sodass sich eine Analogie zwischen dem

Newtonschen und dem politisch-moralischen Universum herstellen lässt. Beide Denker verfolgen jedoch die gleiche Absicht: die Wissenschaft in eine unbeobachtete Plattform zu verwandeln, von der aus ein unvoreingenommener Beobachter die Gesetze bestimmen könnte, die *kosmos* und *polis* gleichermaßen regieren. An den Nullpunkt zu gelangen, bedeutet also, dass der hypothetische Beobachter sich von jeder vorwissenschaftlichen und metaphysischen Beobachtung trennt, die die Transparenz seines Blicks trüben könnte. Die erste Regel zur Erreichung des Nullpunkts lautet also: alles Wissen, das nicht den Anforderungen der analytisch-experimentellen Methode entspricht, muss radikal verworfen werden. Befolgt sie strikt diese Regel, dann wird die Wissenschaft vom Menschen in der Lage sein, ihren Untersuchungsgegenstand so zu betrachten, wie er *ist* und nicht, wie er *sein sollte*. Die Beobachtung der „menschlichen Natur“ vom Nullpunkt aus impliziert, dass jedes moralische Urteil über den Menschen ausgesetzt wird, damit er in seiner *reinen Faktizität* gesehen werden kann. Die Wissenschaft vom Menschen ist also nicht normativ, sondern deskriptiv.

Aber worin besteht die Faktizität der menschlichen Natur, die von der Wissenschaft vom Menschen aufgedeckt wird? Das menschliche Handeln, erklärt Hume, ist nicht von der Vernunft, sondern vom Selbsterhaltungstrieb geleitet. Niemand handelt ohne persönlichem Eigennutz, sodass der Nutzen (oder die Lust) ausschlaggebend dafür ist, ob eine Handlung als „gut“ oder „schlecht“ beurteilt wird. Moral und Gerechtigkeit sind daher der menschlichen Natur nicht inhärent, es handelt sich dabei vielmehr um Konventionen, die dem Menschen die öffentliche Artikulation seiner Leidenschaften gestatten:

Betrachten wir den gewöhnlichen Verlauf der menschlichen Handlungen, so finden wir, dass der Geist sich nicht durch allgemeine und universelle Regeln einschränkt, sondern in den meisten Fällen so handelt, wie es seinen gegenwärtigen Motiven und Neigungen entspricht [...]. Nichts ist gewisser, als dass die Menschen in hohem Masse durch ihr Interesse bestimmt werden, und dass sie, selbst wenn ihre Sorge über die eigene Person hinausgeht, damit doch immer in der Nähe derselben bleiben; im täglichen Leben denken sie gewöhnlich nur an ihre nächsten Freunde und Bekannte (Hume, 1978: 280; 283; meine Hervorhebung).

Das erste „Gesetz der menschlichen Natur“, das die Wissenschaft vom Menschen entdeckt, lautet also folgendermaßen: Der natürliche Instinkt führt den Menschen unweigerlich dazu, das Nähere dem Entfernteren vorzuziehen. Nichts in seiner Natur veranlasst ihn, sich um mehr als um sich selbst kümmern zu wollen, sodass all seine Handlungen, mögen sie noch so uneigennützig und altruistisch sein, nur in dem Maße sinnvoll sind, wie sie zum eigenen Wohl gereichen. Hume stellt daher die Frage, wie verbindliche soziale Normen überhaupt möglich sind. Wenn alle Menschen, dem Naturgesetz zufolge, dem Naheliegenden den Vorrang geben, wie erklärt es sich dann, dass sie in der Lage sind, einen ihnen fern liegenden Kodex unpersönlicher Gesetze zu befolgen und sich untereinander zivilisiert zu verhalten? Wenn der Mensch von Natur aus kein soziales Wesen ist, wie Aristoteles dachte, wo liegt dann der Ursprung der Gesellschaft begründet? Mit Hilfe einer unbeobachteten

Beobachtung der menschlichen Leidenschaften wird die Wissenschaft vom Menschen den Ursprung Gesellschaft zu erklären versuchen.

Für Hume wie für Hobbes existieren die Gesetze der Gesellschaft erst, wenn die Individuen darin übereinkommen, eine soziale Gruppe zu bilden. Folgt man dem schottischen Denker, so war es nicht die aus dem Krieg aller gegen alle resultierende Unsicherheit, die, wie Hobbes meinte, zum „Gesellschaftsvertrag“ führte, sondern die Notwendigkeit, ein grundlegendes Bedürfnis, nämlich den „natürlichen Trieb, für uns und unsere nächsten Freunde Güter und Besitztümer zu erwerben“ (vgl. Hume, 1981: 717), zu befriedigen. Weil aber die Natur nicht alle Menschen mit den gleichen Fähigkeiten und Mitteln ausgestattet hat, um diesen Trieb zu befriedigen, wurde es notwendig, einen Kunstgriff zu Hilfe zu nehmen: die Schaffung von Gesetzen, die Handel und Eigentum in geregelte Bahnen weisen. Gewiss werden durch diesen Kunstgriff die egoistischen Triebe einiger Individuen zugunsten der Bedürfnisse anderer unterdrückt, insgesamt handelt es sich jedoch um ein segensreiches Arrangement für alle. Überlasse man den unersättlichen Wunsch nach Eigentum sich selbst, wäre der Krieg um die Ressourcen unvermeidlich, der Handel würde unmöglich und letztlich könnte kein Individuum seine Bedürfnisse befriedigen. Kurz und gut, die Wissenschaft vom Menschen weist nach, dass der Ursprung der menschlichen Gesellschaft in der Schaffung eines die Wirtschaft regulierenden Mechanismus liegt, dessen Funktion darin besteht, den Individuen die Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse zu ermöglichen. Das Gesetz des Staates muss dem „Fernliegenden“ Priorität einräumen, damit sich alle für das Naheliegende entscheiden können.

Diese „große Entdeckung“ der Wissenschaft vom Menschen, die Hume in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verkündet, wurde von einem seiner hervorragendsten Schüler, dem schottischen Denker Adam Smith, aufgenommen und weiterentwickelt. Wie Hume ist Smith davon überzeugt, dass die Wissenschaft vom Menschen sich auf das von Newton aufgezeigte Modell der Physik stützen muss. Wie die natürliche werde auch die soziale Ordnung von einer Art Mechanismus regiert, der von den menschlichen Absichten unabhängig funktioniert. Die Gesellschaft (polis) ist als ein Universum zu verstehen, das von unpersönlichen Gesetzen regiert wird, analog zu denjenigen, welche die physikalische Welt (kosmos) beherrschen: die Schwerkraft, die Erdanziehungskraft und das Gleichgewicht. Und wie Hume betrachtet Smith das wirtschaftliche Handeln der Menschen als das ideale Feld zur unvoreingenommenen Erforschung der Wirkungsweise dieser Gesetze der menschlichen Natur (Smith, 1993: 21).

Die Arbeitsteilung und der menschliche Handelstrieb auf der Basis von Gütertausch sind mithin universelle Phänomene, die weder vom individuellen Bewusstsein noch von der kulturellen Zugehörigkeit des Einzelnen abhängig sind, sondern eben jenem unpersönlichen Mechanismus unterliegen, der den Untersuchungsgegenstand der Wissenschaft vom Menschen - und in diesem

Fall der politischen Ökonomie - ausmacht. Die Universalität dieser Phänomene ist der Tatsache geschuldet, dass sie einer unveränderlichen Neigung der menschlichen Natur angehören, auf die schon Hume hingewiesen hatte: die notwendige Befriedigung der „nahe liegenden vor den ferner liegenden“ Interessen. Dass die Menschen wirtschaftliche Beziehungen anknüpfen, hat nichts mit dem Interesse der Einen zu tun, den Mangel der Anderen wettzumachen, sondern mit egoistischen Verfolgen des Eigennutzes, das jeder menschlichen Handlung zugrunde liegt.

Wie Hume fragt sich auch Smith, ob sich diese Verfolgung des Eigennutzes so steigern lässt, dass die egoistischen Interessen der Individuen mit denen der Gemeinschaft in Einklang gebracht werden können. Hier weicht die Antwort des Schülers ein wenig von der des Lehrers ab. Während Hume es für notwendig hält, den natürlichen Wunsch nach Befriedigung der egoistischen Interessen (mit Hilfe des Gesetzes) zu unterdrücken, um das friedliche Zusammenleben zu sichern, geht Smith davon aus, dass sich jede Art von Zwang, der auf die menschliche Natur ausgeübt wird, nachteilig auswirken würde. Statt sie zu unterdrücken, gilt es, die egoistischen Tendenzen des menschlichen Handelns zu verstärken. Man muss die Individuen gemäß ihrem eigenen Willen handeln lassen, damit das egoistische Ziel der eigenen Bereicherung gesellschaftlichen Nutzen bringt. Die Erfindung eines Mechanismus staatlicher Wirtschaftsregulierung ist schlicht und einfach darum nicht notwendig, weil es einen solchen Mechanismus schon gibt. Der Markt, den Smith als notwendiges und unvermeidliches Resultat der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft betrachtet, stellt den *natürlichen Mechanismus* dar, der den Warentausch regelt (Smith, 1993: 53). Es wäre somit ausreichend, den Individuen zur Befriedigung ihrer naheliegenden Interessen den freien Zugang zum Markt zu ermöglichen, damit die überindividuellen Gesetze des Marktmechanismus wie eine „unsichtbare Hand“ das genaue Gleichgewicht zwischen dem Individuellen und dem Kollektiven herstellen:

“By preferring the support of domestick to that of foreign industry, [every individual] intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, *led by an invisible hand* to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest, he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it (Smith, 1993: 291-292; meine Hervorhebung).

Die Transzendenz des Weltmarktes liegt in den von der politischen Ökonomie aufgedeckten Gesetzen der menschlichen Natur begründet. Smith und Hume gehen damit von einer unhinterfragbaren Voraussetzung aus: Die menschliche Natur ist ein Bereich transzendentaler Begründung, die für alle Völker der Erde und unabhängig von kulturellen oder subjektiven Unterschieden gültig ist. Daher muss sich die Wissenschaft, die diese Natur untersucht, von allen vorwissenschaftlichen Meinungen freimachen und in der Sphäre der Transzendenz, am Nullpunkt verorten, von dem aus sie ihren Untersuchungsgegenstand mit einen objektiven und totalisierenden Blick

erfassen kann. Es stellt sich dann allerdings die Frage, welches der Aussageort ist, der es Smith und Hume zu erklären gestattet, dass ihre Aussage keinen Ort hat. In der marxistischen Tradition weist diesen „Ort der Macht“ der aufkommenden englischen Handelsbourgeoisie mit ihrer an der Berufsethik, dem Merkantilismus und Utilitarismus ausgerichteten Werteskala zu. Aus dieser Perspektive betrachtet, wäre das aufgeklärte Programm von Smith und Hume der Ausdruck einer typisch bürgerlichen Weltanschauung in unmittelbarem Gegensatz zu den Werten der Aristokratie, die an Müßiggang, Subsistenzwirtschaft und zweckfreiem Wissen ausgerichtet sind.

Trotz der offensichtlichen Verbindung zwischen der Aufklärung und dem europäischen Bürgertum scheint Smiths und Humes *locus enuntiationis* jedoch eine Dimension zu besitzen, die über ihre „Klassen“-Bedingtheit im Rahmen des englischen Kapitalismus hinausgeht. Zur gleichen Zeit, als Smith und Hume ihre Traktate schrieben, machten sich England, Holland und Frankreich die Kontrolle der Atlantikroute streitig, die seit dem 16. Jahrhundert in spanischer Hand gewesen war. Diese Mächte wussten, dass es notwendig war, Handelsklaven in den überseeischen Kolonien aufzubauen, um von der Arbeitskraft der nichteuropäischen Bevölkerung zu profitieren. Insbesondere England beschloss, entlang der Westindien-Route dauerhafte Kolonien zu gründen mit dem Ziel, sich die produktive Arbeit der Einheimischen (Siedler und Sklaven) für die Öffnung neuer Märkte und die Erhöhung der Einkünfte der Handelsgesellschaften zunutze zu machen (Wallerstein, 1980: 244-298; Wolf, 1997: 158-194). Der Zugang zu den neuen Quellen des Reichtums hing dergestalt vom asymmetrischen Austausch zwischen den europäischen Siedlern und den eingeborenen Bevölkerungen ab. Genau hier wird das aufgeklärte Kosmopolis-Projekt am Beispiel von Smith und Hume als *kolonialer Diskurs* erkennbar. In eben diesem Sinne führen Hardt und Negri aus:

„Während der Nationalstaat und die ihn begleitende Ideologie in ihrem Bereich unermüdlich darum bemüht sind, für die Reinheit des Volkes zu sorgen und diese zu erhalten, ist der Nationalstaat nach aussen hin eine Maschine, die Andere produziert, Rassenunterschiede schafft und Schranken errichtet, die das moderne Souveränitätssubjekt ein- bzw. abgrenzen und stützen. Diese Grenzen und Schranken sind jedoch nicht undurchlässig, sondern dienen vielmehr dazu, die wechselseitigen Ströme zwischen Europa und dessen Aussen zu regulieren. Die orientalische, die afrikanische, die amerikanisch-indianische Komponente sind wichtig für die negative Begründung europäischer Identität und moderner Souveränität als solcher. Das dunkle Andere der europäischen Aufklärung dient als deren Fundament, sowie die Produktivbeziehungen zu den „dunklen Erdteilen“ die ökonomische Grundlage der europäischen Nationalstaaten bilden“ (Hardt/Negri, 2002: 127-128).

Damit erklärt sich, warum Smith nicht nur die europäischen *Nationen*, sondern auch die *Kolonien* Europas in seine Weltmarkttheorie einschließen muss. Die Bevölkerungen der einen wie der anderen befinden sich an genau dem Ort, der ihnen von Natur aus zukommt, dass also ihre Funktion als Produzenten, im Handel oder in der Verarbeitung von Rohstoffen nicht verändert werden kann, denn alles andere würde einen Eingriff in die Eigendynamik des Marktes darstellen und käme der Absicht gleich, die Naturgesetze verändern zu wollen.

Daher ist es, wie wir gleich sehen werden, eine der zentralen Aufgaben der Wissenschaft vom Menschen zu zeigen, dass sich nicht alle Bevölkerungen des Planeten auf derselben Evolutionsstufe befinden und dass diese Asymmetrie einem *meisterhaften Plan der Natur* folgt. Die Wissenschaft vom Menschen ist nicht nur bestrebt, den Ursprung der Gesellschaft darzulegen, sie wird auch den Versuch unternehmen, deren geschichtliche Entwicklung nach vernunftgemäßen Prinzipien zu rekonstruieren, um zu zeigen, worin die unerbittliche Logik des Fortschritts besteht. Eine Logik, die es Europa erlaubt, mit Blick auf die Kolonien seine eigene wirtschaftliche und politische Identität kontrafaktisch zu konstruieren, und die es den Kreolen in den Kolonien ermöglicht, gegenüber den Kasten ihre eigene Rassenidentität zu festigen.

1.1.2 Die Verneinung der Gleichzeitigkeit

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts versuchte das aufgeklärte Projekt Kosmopolis mit den Schriften von Turgot, Bossuet und Condorcet, die historische Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu rekonstruieren. Doch dieses Projekt stand einem schwerwiegenden methodischen Problem gegenüber: Wie ließen sich empirische Beobachtungen der Vergangenheit vornehmen? Wenn eine wissenschaftliche Beobachtung sich gerade durch die Methode einer experimentellen Beweisführung auszeichnet, die ihr eine Positionierung am Nullpunkt garantiert, dann stellt sich die Frage, wie Versuche mit Gesellschaften durchzuführen sind, die in vergangenen Zeiten lebten. Die Lösung dieses Dilemmas stützte sich auf eine einfache Überlegung: Es war gewiss nur möglich, wissenschaftliche Beobachtungen von Gesellschaften anzustellen, die in der Gegenwart leben; es kann aber dennoch rational die These vertreten werden, dass einige dieser Gesellschaften in ihrer historischen Entwicklung stagnierten, während andere weitere Fortschritte machten. Die Grundannahme würde dann folgendermaßen lauten: Ausgehend davon, dass es nur eine einzige menschliche Natur gibt, kann die Geschichte aller menschlichen Gesellschaften, da diese ja ein und demselben Entwicklungsmuster folgen, *a posteriori* rekonstruiert werden. So haben wir es in der Gegenwart zwar mit einer großen Zahl räumlich koexistierender Gesellschaften zu tun, doch weisen nicht alle diese Gesellschaften auch eine zeitliche Simultaneität auf. Es genügen vergleichende Beobachtungen nach der analytischen Methode, um zu bestimmen, welche von diesen Gesellschaften einer niederen (oder zeitlich früheren) und welche einer höheren Stufe auf der Entwicklungsskala angehören.

Diese analytische Vorgehensweise hatten im 17. Jahrhundert schon Autoren wie John Locke und Thomas Hobbes erprobt, als sie versuchten, den historischen Ursprung des Staates zu erklären. In seinem *Zweiten Versuch über die Regierung* untersucht Locke den Übergang der menschlichen Gesellschaft vom Naturzustand zur Zivilisation; dabei geht er von der folgenden Annahme aus: Am „Anfang der Menschheitsgeschichte“ gab es noch keine Notwendigkeit für eine organisierte Arbeitsteilung, da die Ökonomie nur der

Subsistenz diente und der *Wert* der aus der Natur gewonnenen Produkte durch den Gebrauch gekennzeichnet war, den sie für die Menschen hatten, um deren Grundbedürfnisse zu befriedigen (Locke, 1977). Dieses „primitive Stadium“ der menschlichen Gesellschaft begann aber, auf der Strecke zu bleiben, als die Bevölkerungsdichte zunahm und eine Konkurrenz der Völker um die Aneignung von Ressourcen einsetzte, woraus sich die Notwendigkeit des Handels und der rationalen Arbeitsteilung ergab. Für Locke ist also der Ausgang aus dem Naturzustand durch die Erfindung des Geldes und das Aufkommen des Tauscherts gekennzeichnet.

Um nun aber die Art und Weise zu bestimmen, wie sich die „primitiven Gesellschaften“ - ohne Geld und ohne Marktwirtschaft - organisierten, ruft Locke Beobachtungen der indigenen Völker Amerikas auf, die von Reisenden, Chronisten und europäischen Abenteurern niedergeschrieben wurden. Im Unterschied zum zeitgenössischen Europa war das Leben der Gesellschaften früherer Epochen trotz reichlicher natürlicher Ressourcen von ständiger Knappheit geprägt. Es gab keinen Markt (als Reichtum erzeugendes Element), denn die Menschen gaben sich damit zufrieden, gerade soviel zu arbeiten, um sich die überlebensnotwendigen Güter zu sichern:

Es kann keinen klareren Beweis für irgend etwas geben, als ihn für diesen Fall verschiedene Völker Amerikas liefern, die reich an Land und doch arm an allen Bequemlichkeiten des Lebens sind. Die Natur hat sie ebenso freigiebig wie irgendetwas anderes Volk mit den Elementen des Reichtums ausgestattet, d.h. mit einem fruchtbaren Boden, der fähig ist, im Überfluss zu erzeugen, was Nahrung, Kleidung und Genuss dienen könnte. Weil sie ihn jedoch nicht durch Arbeit veredeln, besitzen sie nicht den hundertsten Teil der Annehmlichkeiten, an denen *wir* uns erfreuen. Und der König eines grossen und fruchtbaren Gebietes wohnt, nährt und kleidet sich dort schlechter als ein Tagelöhner in England [...]. *So war anfangs, und zwar weitaus mehr als es heute der Fall ist, die ganze Welt ein Amerika*, denn so etwas wie Geld war überall unbekannt (Locke, 1977: 225; 230; meine Hervorhebung).

Lockes vergleichende Beobachtung mündet in die Feststellung, dass zwischen den zeitgenössischen europäischen und den amerikanischen Gesellschaften ein Verhältnis der *Ungleichzeitigkeit* besteht. Während es den europäischen Gesellschaften gelang, eine auf spezialisierter Arbeitsteilung und dem kapitalistischen Markt begründete Subsistenzform zu entwickeln, verharren die amerikanischen Gesellschaften in einer Wirtschaftsform, die der „Vergangenheit der Menschheit“ angehört. Das Verhältnis zwischen einem Tagelöhner in England und einem indianischen Hirten in Neu-Granada zeichnet sich durch eine zeitliche Asymmetrie aus. Beide leben zwar im 17. Jahrhundert, doch sie gehören verschiedenen Entwicklungsstadien der Menschheit an. Die verschiedenen Arten der Sicherung des Lebensunterhalts, die das Leben dieser Personen bestimmen, zeigen an, dass der Fortschritt der Gesellschaft in der Zeit verläuft und dass dieser Fortschritt in einer allmählichen Entwicklung der produktiven Arbeit besteht. Jäger, Hirten, Bauern und Händler markieren aufeinanderfolgende Entwicklungsstadien und damit den Fortschritt der Menschheit (Meek, 1981). Vom Nullpunkt aus betrachtet scheint es, dass alle Gesellschaften einem unerbittlichen Gesetz

unterliegen, das sie früher oder später in die moderne kapitalistische Wirtschaft hineinführt. *Telos* der Geschichte ist die endgültige Tilgung dessen, was sich jahrtausendlang als der Fluch der menschlichen Wirklichkeit schlechthin erwiesen hatte: die Knappheit.

Aber vielleicht findet das Bestreben, wissenschaftlich die Gesetze zu rekonstruieren, an denen sich die Entwicklung der menschlichen Geschichte ausrichtet, in den Schriften von Anne-Robert-Jacques Turgot seinen deutlichsten Ausdruck. Die methodologische Voraussetzung, mit der Turgot arbeitet, ist dieselbe wie bei Descartes: Die Wissenschaft muss sich an einem Nullpunkt der Beobachtung situieren, der einen „epistemologischen Bruch“ des Beobachters mit jeder religiösen und metaphysischen Vorstellung von der Welt garantiert. Insbesondere der wissenschaftliche Blick auf die Vergangenheit muss frei sein von der christlichen Heilsgeschichte, in der die irdischen Ereignisse im Licht eines göttlichen Plans projiziert werden. Dieses metaphysischen Ballasts entledigt, erscheint die Geschichte nunmehr als das Ergebnis des vom Menschen eingeleiteten Kampfes um die Beherrschung der Natur durch die Arbeit; ein Kampf, der nicht zufällig entbrannte, sondern eben jenen mechanischen Gesetzen folgt, die Newton erforschte. Der Philosoph muss über diese Gesetze Rechenschaft ablegen; sie sind für alle Gesellschaften gleich, da alle Menschen mit denselben Organen ausgestattet sind, ihre Vorstellung ein und derselben „Logik“ folgt und ihre Bedürfnisse, Neigungen und Reaktionen gegenüber der Natur dieselben sind.

Turgots rationale Rekonstruktion geht von der Voraussetzung aus, dass die menschliche Natur eine einzige ist (*homo faber*) und daher am Anfang der Geschichte alle Menschen - hinsichtlich der Knappheit und der Barbarei - gleich waren. Im „ersten Zeitalter der Menschheit“ lebten die Menschen in einem Chaos von Gefühlen, ihre Sprache war nicht in der Lage, abstrakte Ideen zu formulieren, und die Grundbedürfnisse wurden mittels Subsistenzwirtschaft befriedigt (Turgot, 1998: 168-169). Mit wachsender Komplexität der Sprache gelingt es ihnen, aus dieser primitiven Situation herauszutreten, denn erst jetzt haben die Schrift, die Wissenschaften und die Künste die Möglichkeit, sich zu entfalten. Damit werden die Menschen lernen, die Naturkräfte technisch zu beherrschen und die Arbeitskraft vernünftig zu organisieren; die Wirtschaft kann nun allmählich von der häuslichen Subsistenzwirtschaft zu einem marktbezogenen Produktionssystem übergehen. Laut Turgot treffen im „Fortschritt der Menschheit“ zwei Faktoren zusammen, die Hand in Hand gehen: Einerseits die allmähliche Entfaltung der rationalen Fähigkeiten und der daraus folgende Übergang vom Mythos zur wissenschaftlichen Erkenntnis (der Schritt von der *doxa* zur *episteme*); andererseits die Entfaltung der technischen Hilfsmittel und der organisatorischen Fähigkeiten, die für die Beherrschung der Natur durch die Arbeit unabdingbar sind (der Schritt von der Knappheit zum Überfluss).

Wir können also festhalten, dass Turgot - wie Hume und Smith - die ökonomische Dimension des menschlichen Lebens als zentralen Ansatzpunkt

für eine rationale Rekonstruktion der Weltgeschichte erachtet. Und er vertrat wie Locke die Ansicht, dass die „amerikanischen Wilden“ der untersten Stufe dieser Geschichte (dem „Kindheitsstadium“ der Menschheit) zuzuordnen seien, weil man bei ihnen die unbedingte Vorherrschaft der *doxa* auf der kognitiven und der Knappheit im ökonomischen Ebene beobachten könne:

“Auch heute noch vermittelt uns ein Blick auf die Erde die gesamte Geschichte der menschlichen Gattung, indem er uns die Spuren all ihrer Schritte und die Zeugnisse all ihrer durchlaufenen Stufen zeigt, von der Barberei, die bei den amerikanischen Völkern noch immer fortlebt, bis hin zur Zivilisiertheit der aufgeklärten Nationen Europas. Leider ähnelten unsere Väter und die Pelasger, die Vorfahren der Griechen, den Wilden Amerikas!” (Turgot, 1990: 198)

Wir begegnen hier dem Argument der temporalen Ungleichzeitigkeit der indigenen amerikanischen und der aufgeklärten europäischen Gesellschaften wieder. Vom Nullpunkt aus betrachtet koexistieren diese beiden Gesellschaften im Raum, nicht aber in der Zeit, weil ihre wirtschaftlichen und geistigen Produktionsformen in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht verschieden sind. Für Turgot scheint die Entwicklung der Menschheit notwendig - mit der Notwendigkeit von Naturgesetzen - in die „Aufklärung“ zu münden, die er in den europäischen Gesellschaften seiner Zeit beobachtet. Der Kapitalismus im modernen Europa gilt dabei als Maßstab, an dem sich die zeitliche Entwicklung aller anderen Gesellschaften ablesen lässt. Somit hätte der Geist von der primitiven Mentalität bis zum abstrakten Denken verschiedene Stufen durchlaufen, die mit Hilfe einer linearen Skala gemessen werden, und Entsprechendes gilt für die Ökonomie, die von der Subsistenzwirtschaft zur kapitalistischen Marktwirtschaft voranschreitet. Nichts auf dieser Fortschrittsskala geschieht zufällig, und kein Glied in der Kette kann als überflüssig betrachtet werden. Alles zusammen offenbart die Perfektion und Präzision des vernünftigen Mechanismus in solchem Maße, dass Turgot voller Begeisterung schreibt:

“Und wenn man die menschliche Gattung von ihren Ursprüngen an betrachtet, so erscheint sie den Augen eines Philosophen wie ein grosses Ganzes, das selbst auch, wie jedes Individuum, seine Kindheit hat und Fortschritte macht [...]. Inmitten ihrer Verwüstungen mildern sich die Sitten, der menschliche Geist wird aufgeklärter, und die isolierten Nationen nähern sich einander an. Schliesslich verbinden Handel und Politik alle Erdteile wieder miteinander, und die Gesamtheit der menschlichen Gattung bewegt sich im Wechsel von Ruhe und Bewegung, von Gutem und Bösem, zwar langsam aber stetig auf eine grössere Vollkommenheit zu (Turgot, 1990: 140-141).

In seinem Enthusiasmus erklärt Turgot jedoch nicht, warum sich wissenschaftliches Denken und Marktwirtschaft gerade in Europa zuerst entwickelten und nicht in Asien, Afrika oder Amerika, wenn doch alle Menschen hinsichtlich ihrer natürlichen Fähigkeiten gleich sind. Welche natürlichen Ursachen liegen der temporalen Ungleichzeitigkeit der verschiedenen Produktionsformen von Wissen und Reichtümern zugrunde? Ist es vielleicht der Einfluss des Klimas und der Geographie auf das menschliche Vermögen, auf den Montesquieu verwies? Sind es die plötzlichen Veränderungen der Umweltbedingungen, wie Rousseau annahm? Oder hat es

gar mit der natürlichen Überlegenheit der weißen Rasse zu tun, wie die deutschen Denker Blumenbach und Kant behaupteten?

1.1.3 Unmündige Rassen

Zu Beginn dieses Kapitels haben wir Kants Definition der Aufklärung zitiert, und es ist jetzt an der Zeit, zu ihm zurückzukehren und über das Verhältnis zwischen dem Projekt der Wissenschaft vom Menschen im 18. Jahrhundert und Kants berühmtem Begriff der *Unmündigkeit* nachzudenken. Es gilt insbesondere zu zeigen, auf welche Weise sich Kants Denken mit diesem Projekt verbindet, und dabei das Urteil des nigerianischen Philosophen Emmanuel Eze zu berücksichtigen, demzufolge „Kants Anthropologie und Geographie die stärkste, wenn nicht die einzige hinreichend ausformulierte philosophische Begründung der Klassifikation von höher- und minderwertigen Menschen-„Rassen“ war, die bis dahin von einem europäischen Schriftstellern geäußert wurde“ (vgl. Eze, 2001: 249).

Zwar werden Kants Schriften zur Anthropologie und Geographie in Philosophenkreisen traditionell als weniger bedeutende Werke betrachtet, gleichwohl hat Eze Recht, wenn er erklärt, dass eine Betrachtung dieser Texte den Schlüssel zum Verständnis von Kants Position gegenüber der Wissenschaft vom Menschen oder *Menschenkunde*, wie er selbst sie bezeichnete, liefern kann. Wie die übrigen europäischen Denker, die wir bislang referiert haben, war auch Kant überzeugt davon, dass der Mensch als integraler Bestandteil der Natur und daher als Gegenstand einer Wissenschaft betrachtet werden müsse, die man zu jener Zeit als „Naturgeschichte“ bezeichnete. Gleichwohl dachte Kant, dass dem Menschen, über seine Zugehörigkeit zur physischen Natur hinaus etwas eigen sei, das dem Determinismus der Naturgesetze entginge und nicht von der Naturgeschichte untersucht werden könne. Dieses „Mehr“ ist die moralische Natur des Menschen, und ihr Studium muss sich auf eine Methode gründen, die sich von derjenigen der empirischen Wissenschaften unterscheidet. Dementsprechend gliedert sich die Wissenschaft vom Menschen in zwei große Teilbereiche auf: die „physische Geographie“, die das physiologische Wesen des Menschen unter Berücksichtigung seiner externen Determinanten (Umwelt, Physiognomie, Temperament, Rasse) untersucht und die „pragmatische Anthropologie“, die das moralische Wesen des Menschen betrachtet, und zwar unter Berücksichtigung seiner Fähigkeit, den Determinismus der physischen Natur zu überwinden und sich in die Sphäre der Freiheit zu erheben (Kant, 1990: 3-4).

Kant weist der pragmatischen Anthropologie einen deutlichen methodologischen Vorrang vor der physischen Geographie zu, was im Wesentlichen seiner dualistischen Konzeption geschuldet ist, wonach der Seele eine größere Würde als dem Körper innewohnt und aus diesem Grund das Studium des moralischen dem Studium des physischen Wesens übergeordnet sei. Gewiss achtete Kant die Fortschritte der physischen Wissenschaften seiner

Zeit nicht gering - er schätze insbesondere Newtons Arbeiten (dem seine tiefe Bewunderung galt) -, er hielt es jedoch für unangemessen, die experimentelle Methode - im Sinne Humes - auf Fragen der Moral anzuwenden. Zwar erkannte er die Bedeutung der empirischen, kulturellen und historischen Wissenschaften für die Einsicht in das Verhalten des Menschen und der Gesellschaft an, glaubte jedoch, dass diese nichts über den moralischen Charakter des menschlichen Wesens aussagten (Kant, 1990: 30-31). Ausgehend von den Eigentümlichkeiten ihres Untersuchungsgegenstandes basiert die pragmatische Anthropologie daher nicht auf dem Experiment und bedient sich einer eindeutig antiempirischen Methodik. Statt die zeitlichen Veränderungen unterworfenen Aspekte des menschlichen Lebens zu ihrem Untersuchungsgegenstand zu machen, konzentriert sich die pragmatische Anthropologie auf das Unveränderliche, das stets auf dieselbe Weise beobachtet werden kann: den „Nullpunkt“ der Moral.

Gleichwohl teilt Kant die Idee der englischen Empiristen, dass die Wissenschaft nach vernunftgemäß definierten Maximen und Prinzipien handelt, die unabhängig von der jeweiligen Position des Beobachters gültig sind, sodass der Standpunkt der wissenschaftlichen Beobachtung vom Wesen des beobachteten Gegenstands unabhängig ist. Zwar kann sich der Gegenstand je nach seiner Situierung in Zeit und Raum verändern, aber die Beobachtung, sofern sie wissenschaftlich ist, konzentriert sich auf die universellen Prinzipien, welche die Veränderung erklären. So verändert sich beispielsweise die Beobachtung der Bewegung der Himmelskörper nicht je nach der Position des beobachteten Objekts oder der spezifischen Situation des empirischen Beobachters, sondern sie bleibt auf den Nullpunkt fixiert. Dies ist der Grund, warum die pragmatische Anthropologie und die physische Geographie genau denselben epistemologischen Status innehaben, denn jede wissenschaftliche Erkenntnis muss, laut Kant, über ein transzendentes Fundament verfügen, das ihren universellen Status gewährleistet. Der Unterschied liegt in der Methode, da die beiden Disziplinen zwei qualitativ verschiedene Aspekte der menschlichen Erfahrung zur Sprache bringen. Anders als die pragmatische Anthropologie macht die physische Geographie den Menschen in Hinblick auf seine veränderliche Erscheinung in Zeit und Raum zu ihrem Gegenstand, doch wird die Beobachtung weiterhin vom Nullpunkt her vorgenommen. Hierzu bedient sich die physische Geographie einer klassifikatorischen Taxonomie der Lebenswesen ähnlich der von Linné, mit der man die natürliche Welt objektiv zu beschreiben suchte, indem man verschiedene Einzelwesen (Mineralien, Tiere, Pflanzen, menschliche Wesen) - deren formale Ähnlichkeiten es zu bestimmen galt - abstrakten Kategorien (Gattung, Klasse, Spezies) zuordnete.

Ein deutliches Beispiel für den wissenschaftlichen Status der physischen Geographie gibt Kant mit der Art und Weise, wie er das Problem der Rassen zur Sprache bringt. Der Begriff der Rasse hat, wie alle in der Naturgeschichte verwendeten Kategorien, keine Entsprechung in der Natur, sondern ist Ergebnis einer formalen Verstandesoperation, d.h. einer vom Nullpunkt aus vorgenommenen Beobachtung. Sein wissenschaftlicher Nutzen besteht darin,

dass er es ermöglicht, Unterschiede zwischen Gruppen zu bestimmen, die zwar ein und derselben *Art* angehören, aber verschiedene erbliche Abartungen entwickelt haben. Die Unterschiede hinsichtlich der Hautfarbe beziehen sich mithin nicht auf verschiedene Klassen (*Arten*) von Menschen, gehören sie doch alle zu demselben Stamm, sondern auf verschiedene Rassen insofern, als in jeder von ihnen ein unterschiedlicher Phänotyp fortbesteht. In seinem Aufsatz *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* aus dem Jahr 1775 hält Kant fest, dass es nur vier Menschengruppen sind, die unter der formalen Kategorie der Rasse zu klassifizieren seien:

Ich glaube, man habe nötig, vier Rassen derselben anzunehmen, um alle dem ersten Blick kenntliche und sich perpetuierende Unterschiede davon ableiten zu können. Sie sind: 1) die Rasse der Weissen, 2) die Negerrasse, 3) die hunnische (mungalische oder kalmuckische) Rasse, 4) die hinduische oder hindistanische Rasse [...]. Von diesen vier Rassen glaube ich alle übrige erbliche Völkercharaktere ableiten zu können: entweder als vermischte oder angehende Rassen (Kant, 1964: 14-15).

Zehn Jahre später unterscheidet Kant in *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* ausgehend von Geographie und Hautfarbe vier Rassen und führt hierbei gegenüber seiner früheren Taxonomie eine Variante ein: Die amerikanischen Indios, die zuvor als eine Abart der mongolischen Rasse galten, erscheinen jetzt aufgrund ihrer roten Hautfarbe als eine der Grundrassen. Die vier Grundrassen sind mithin die weiße (Europa), die gelbe (Asien), die schwarze (Afrika) und die rote (Amerika) (Kant, 1996: 67). Kants Grundthese bleibt nichtsdestoweniger die gleiche: Die vier Rassen entsprechen nicht nur solchen Unterschieden zwischen Menschengruppen, die durch äußere Umstände geprägt sind (Klima und Geographie), sondern auch - und gerade - Unterschieden im moralischen Charakter der Völker, d.h. geistigen Unterschieden, die durch die Fähigkeit dieser Gruppen oder Individuen gekennzeichnet sind, den Naturdeterminismus zu überwinden. Damit sagt Kant, dass die Rasse - und insbesondere die Hautfarbe - als Hinweis auf die Fähigkeit oder Unfähigkeit eines Volkes, das moralische Wesen auszubilden, anzusehen ist (1996: 68).

Allerdings sind einige Rassen aufgrund ihrer spezifischen psychologischen und moralischen Verfassung nicht in der Lage, sich zu einem Selbstbewusstsein zu erheben und den Willen zu vernünftigem Handeln zu entwickeln, während andere sich selbst mit Hilfe der Wissenschaften und der Künste bilden (das heißt, einen moralischen Fortschritt vollziehen). Die Afrikaner, die Asiaten und die Amerikaner sind *moralisch unmündige Rassen*, denn ihre Kultur offenbart eine Unfähigkeit, das wahrhaft menschliche Ideal zu verwirklichen, das darin besteht, den Naturdeterminismus zu überwinden, um sich unter die Herrschaft des Moralgesetzes zu stellen. Allein die weiße europäische Rasse ist aufgrund ihrer inneren wie äußeren Charakteristika in der Lage, dieses moralische Ideal der Menschheit zu realisieren. In *Physische Geographie* stellt Kant unverblümt fest:

Die Menschheit ist in ihrer grössten Vollkommenheit in der Rasse der Weissen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften (Kant, 1968: 316).

Derart postuliert die Wissenschaft vom Menschen, für die Kant eintritt, die Existenz einer durch die Hautfarbe begründeten moralischen Hierarchie unter den Menschen. So wie Turgot und Condorcet im Zuge der Festlegung einer zeitlichen Hierarchie, in der die neue Wissenschaft und die Marktwirtschaft als avantgardistische Institutionen des menschlichen Fortschritts erscheinen, die Gleichzeitigkeit verschiedener Wissens- und Produktionsformen leugneten, leugnet auch Kant die Gleichzeitigkeit kultureller Lebensformen, wenn er eine moralische Hierarchie festlegt, welche die Sitten und Gebräuche der weißen Rasse als alleiniges Modell für die „Menschlichkeit“ privilegiert. Auf dieselbe Weise, wie Locke und Hobbes - dem Paläontologen ähnlich, der die Reste eines Dinosauriers untersucht - die amerikanischen Gesellschaften als (in der Zeit eingefrorenes) Zeugnis menschlichen Lebens in der Vergangenheit beobachteten, siedelt Kant die „rote Rasse“ im primitivsten moralischen Entwicklungsstadium an und stellt derart den Kontrast zwischen dem *Gestern* der Unmündigkeit und dem *Heute* der Aufklärung her.

Michel Foucault hatte Recht: die kantische Frage *Was ist Aufklärung?* ist eine Frage nach dem ontologischen Status der Gegenwart. Was Foucault nicht sehen konnte, war, dass die Beobachtung dieser „Gegenwart“ sich auf eine Art Gegenlichteffekt stützte, der durch den kolonialen Diskurs der Humanwissenschaften zwischen Europa und den überseeischen Kolonien hergestellt worden war. Genau hier wird die analytische Kategorie der *Kolonialität* bedeutsam, die von der angelsächsischen postkolonialen Theorie entworfen und von der lateinamerikanischen Theoretikern weiterentwickelt wurde.

1.2 Jenseits des Okzidentalismus: das Paradigma der Kolonialität

Im vorangegangenen Abschnitt haben wir das aufgeklärte Projekt einer „Wissenschaft vom Menschen“ untersucht, wie es im 18. Jahrhundert von Denkern wie Hume, Smith, Rousseau, Condorcet, Turgot und Kant formuliert wurde. Dabei haben wir dieses Projekt aus zwei komplementären Perspektiven betrachtet: der epistemologischen einerseits, in der sich zeigt, wie die aufkommenden Humanwissenschaften sich das Modell der Physik aneignen, um ihren Gegenstand ausgehend von einer neutralen und aseptischen Beobachterplattform zu schaffen, die wir als die *Hybris des Nullpunkts* bezeichnet haben. Die andere Perspektive zeigt, wie die Wissenschaft vom Menschen einen Diskurs über die menschliche Geschichte und Natur konstruiert, in dem sich die von Europa kolonisierten Völker auf der niedrigsten Stufe der Entwicklungsskala befinden, während die Marktwirtschaft, die neue Wissenschaft und die politischen Institutionen der Moderne jeweils als Endziel (*telos*) der sozialen, geistigen und moralischen Entwicklung der Menschheit vorgestellt werden.

Im vorliegenden Abschnitt werden wir nun versuchen, diese beiden Aspekte in einem Gesamtbild zu vereinigen und dabei die Beziehung zwischen dem aufgeklärten Kosmopolis-Projekt und dem Aufkommen des modernen Kolonialismus präziser zu fassen. Hierfür werden wir zunächst die postkoloniale Theorie - konkret, die Beiträge des palästinensischen Intellektuellen Edward Said - heranziehen, um darzustellen, worin genau die Beziehung zwischen Kolonialismus und Humanwissenschaften besteht. Im Anschluss daran werden wir mit der lateinamerikanischen Theoriebildung zur Kolonialität von Denkern wie Enrique Dussel, Walter Mignolo und Anibal Quijano fortfahren und zeigen, dass der Nullpunkt der Beobachtung, von dem her Hume, Smith, Kant, Turgot und Condorcet das aufgeklärte Kosmopolis-Projekt entwarfen, ein zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert entstandenes geopolitisches Konstrukt war.

1.2.1 Die Orientalisierung des Orients

Hier soll keine eingehende Darstellung der postkolonialen Theorie gegeben werden, die in den Vereinigten Staaten von jenen Autoren entwickelt wurde, die Robert Young als „heilige Dreifaltigkeit“ dieser Denkrichtung bezeichnete: Edward Said, Homi Bhabha und Gayatri Chakravorty Spivak. Da hier der strukturelle Zusammenhang von Kolonialismus und Humanwissenschaften im Mittelpunkt des Interesses steht, konzentriere ich mich im Folgenden auf die Arbeit von Said, und dabei insbesondere auf sein bekanntestes Buch: *Orientalism*. Mehr als in anderen Texten wird hier deutlich, dass das aufgeklärte Projekt der Wissenschaft vom Menschen sich auf ein geopolitisches Imaginarium (den Okzidentalismus) stützt, das die Überlegenheit der europäischen Weißen über alle anderen Kulturen auf dem Planeten postuliert.

Das zentrale Argument in *Orientalism* lautet, dass die imperiale Herrschaft Europas über seine Kolonien im Mittleren Osten und Asien von der Institutionalisierung eines bestimmten Bildes bzw. einer Darstellung „des Orients“ und „des Orientalischen“ begleitet war. Saims Meinung zufolge besteht ein Charakteristikum des modernen Kolonialismus darin, dass die imperiale Herrschaft nicht allein mit der Tötung und gewaltsamen Unterwerfung des anderen durchgesetzt wird, sondern dass sie eines ideologischen oder „repräsentationalen“ Elements bedarf. Das heißt, ohne die Konstruktion eines Diskurses über den Anderen und ohne die Übernahme dieses Diskurses in den *Habitus* sowohl der Herrschenden als auch der Beherrschten wäre die ökonomische und politische Macht Europas über die Kolonien nicht möglich gewesen. Der europäische Herrscher konstruiert den „kolonialen Anderen“ als Untersuchungsgegenstand (Orient) und konstruiert zugleich damit ein Bild seines eigenen imperialen *locus enuntiationis* (Okzident):

“The Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience. Yet none of this Orient is merely imaginative. The Orient is an integral part of European material civilization and culture. Orientalism expresses and represents that part culturally and even ideologically as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles. [...] Orientalism is a style of thought *based upon an ontological and epistemological distinction made between “the Orient” and (most of the time) “the Occident”*. Thus a very large mass of writers, among whom are poets, novelists, philosophers, political theorists, economists, and imperial administrators, have accepted the Basic distinction between East and West as the starting point for elaborate theories, epics, novels, social descriptions, and political accounts concerning the Orient, its people, customs, “mind”, destiny, and so on” (Said, 1995: 2-3; meine Hervorhebung).

Die Repräsentationen und Weltanschauungen ebenso wie die Herausbildung des kolonialen Subjekts im Innern dieser Repräsentationen sind grundlegende Elemente für die Errichtung der kulturellen Herrschaft Europas. Laut Said beschränkt sich der moderne Kolonialismus nicht auf die willkürliche Ausübung von ökonomischer und politischer Macht, sondern besitzt eine kognitive Dimension, die wir von jetzt an als *Kolonialität* bezeichnen werden. Ohne die Konstruktion eines Diskurses über „Orient“ und „Okzident“ - nicht als geographische Orte, sondern als Lebens- und Denkweisen - wäre jede (ökonomische oder soziologische) Erklärung des Kolonialismus unvollständig. Selbstverständlich, merkt Said an, finden sich derartige Lebens- und Denkweisen nicht nur im *Habitus* der sozialen Akteure, sie sind vielmehr in objektiven Strukturen verankert: Staatsgesetze, Handelsabkommen, schulische Curricula, wissenschaftliche Forschungsprojekte, bürokratische Regeln, institutionalisierte Formen des Kulturkonsums etc. Said lässt keinen Zweifel daran, dass der Orientalismus die Erfahrung einer objektiven Materialität darstellt.

Besonders aufschlussreich erscheint mir die Rolle, die Said den Humanwissenschaften bei der Konstruktion einer kolonialen Vorstellungswelt zuweist. Schon im 19. Jahrhundert hatte der Orientalismus mit der Schaffung von Lehrstühlen für „Altertumswissenschaften“ - als Reaktion auf den Enthusiasmus, mit dem das Studium der orientalischen Sprachen aufgenommen wurde - seinen Platz in der europäischen Universitäten gefunden. Said legt dar, dass es die imperiale Herrschaft Großbritanniens über Indien war, die den unbeschränkten Zugang der Gelehrten zu bis dahin in Europa unbekanntem Texten, Sprachen und Religionen der asiatischen Welt ermöglichte (Said, 1995: 77). Genau genommen war es ein Angestellter der East India Company und Mitglied der englischen Kolonialbürokratie, der Justizbeamte William Jones, der seine hervorragenden Arabisch-, Hebräisch- und Sanskritkenntnisse zur Ausarbeitung der ersten großen orientalistischen Theorie nutzte. In einem 1786 vor der *Asiatic Society of Bengal* gehaltenen Vortrag behauptete Jones, dass die klassischen europäischen Sprachen (Latein und Griechisch) auf einen gemeinsamen Sprachstamm zurückgingen, dessen Spuren man im Sanskrit ausfindig machen könne. Diese These rief in der europäischen *scientific*

community eine beispiellose Begeisterung hervor und ebnete der Entwicklung einer neuen humanistischen Disziplin, der Philologie, den Weg.

Der entscheidende Punkt dieser Darstellung Saids besteht darin, dass das Interesse am Studium der alten asiatischen Zivilisationen einer Strategie zur Konstruktion der europäischen *Gegenwart* folgt. In der Vergangenheit der asiatischen Welt sucht man die Ursprünge (die „Wurzeln“) der siegreichen europäischen Zivilisation. Es schien, als könnte die Philologie „wissenschaftlich beweisen“, was schon Philosophen wie Hegel seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vertraten: dass Asien nichts anderes ist als die grandiose Vergangenheit Europas. Die Zivilisation „beginnt“ unzweifelhaft in Asien, aber ihre Früchte ernten Griechenland und Rom als unmittelbar dem modernen Europa vorangehende kulturelle Bezugspunkte. Oder, wie Hegel sagte: Die Zivilisation nimmt denselben Weg wie die Sonne: sie geht im Orient auf (dort hat sie ihre *arché*), im Okzident aber entfaltet sie sich und gelangt an ihr Ende (das heißt, an den *telos*, ihr Endziel). Die europäische Weltherrschaft bedurfte einer wissenschaftlichen Legitimation, und hierbei beginnen die entstehenden Wissenschaften vom Menschen eine tragende Rolle zu spielen: Philologie, Archäologie, Geschichte, Ethnologie, Anthropologie, Paläontologie. Indem sie sich mit der *Vergangenheit* der asiatischen Zivilisationen beschäftigen, konstruieren diese Disziplinen kontrafaktisch die aufgeklärte *Gegenwart* Europas.

Der Orientalismus bewies, dass Asiens Gegenwart Europa nichts zu sagen hat, weil diese kulturellen Manifestationen alt und von der modernen Zivilisation schon „überholt“ worden waren. An den asiatischen Kulturen interessierte ausschließlich deren Vergangenheit als „vorbereitendes“ Moment für das Erscheinen der modernen europäischen Vernunft. Aus der aufgeklärten Perspektive werden alle anderen kulturellen Äußerungen der Menschheit als „traditionell“ und „primitiv“ betrachtet und finden deswegen keinen Eingang in die „Weltgeschichte“. Von daher wird die orientalische Welt - Ägypten ist dafür vielleicht das beste Beispiel - in der kolonialen Vorstellungswelt direkt mit dem Exotischen, Geheimnisvollen, Magischen, Ästhetischen und Ursprünglichen, also mit „vormodernen“ kulturellen Formen assoziiert. Dergestalt werden die vielfältigen Arten des Wissens einer Geschichtskonzeption subsumiert, die deren räumliche Koexistenz delegitimiert und sie einem teleologischen Schema temporaler Progression gemäß anordnet. Die von der Menschheit entfalteten unterschiedlichen Wissensformen würden derart, langsam, aber stetig in eine einzige legitime Form des Weltwissens münden: das wissenschaftlich-technische Wissen der Moderne.

Indem Said eine direkte Beziehung zwischen der Geburt der Humanwissenschaften und der Geburt des modernen Kolonialismus herstellt, macht er die unumgängliche Verbindung von Wissen und Macht deutlich, auf die Autoren wie Michel Foucault hingewiesen haben. Während sich aber Foucault auf die Analyse der Mikrostrukturen der Macht konzentrierte,

beschließt Said, diese Analyse in Richtung auf den makrostrukturellen Bereich (imperiale Machtverhältnisse) zu erweitern, wodurch er sich in den Bereich der Geopolitik des Wissens versetzt:

“Orientalism is not a mere political subject matter or field that is reflected passively by culture, scholarship, or institutions; nor is it a large and diffuse collection of texts about the Orient; nor is it representative and expressive of some nefarious „Western“ imperialist plot to hold down the „Oriental“ world. It is rather a distribution of geopolitical awareness into aesthetic, scholarly, economic, sociological, historical, and philological texts; it is an elaboration not only of a basic geographical distinction (the world is made up of two unequal halves, Orient and Occident) but also of a whole series of “interests” which, by such means as scholarly discovery, philological reconstruction, psychological analysis, landscape and sociological description, it not only creates but also maintains; it *is*, rather than expresses, a certain will or intention to understand, in some cases to control, manipulate, even to incorporate, what is a manifestly different world” (Said, 1978: 12).

Für Said ist der geopolitische Zusammenhang von Wissen und Macht, der den Orientalen geschaffen hat, derselbe, auf den sich seit der Aufklärung die kulturelle, wirtschaftliche und politische Hegemonie des Okzidents über den Rest der Welt stützt. Tatsächlich lautet eine der interessantesten Schlussfolgerungen Saids, dass die Kolonialität ein konstitutives Element der Moderne ist, da deren aus einer ideologischen Perspektive projizierte Selbstdarstellung auf dem Glauben beruht, dass die geopolitische Teilung der Welt (Zentren und Peripherien) durch eine ontologische Teilung begründet ist. Auf der einen Seite die okzidentale Kultur („West“), vorgestellt als der aktive, schöpferische und Wissen vermittelnde Teil, dessen Mission es ist, die Moderne in die ganze Welt zu tragen oder dort zu verbreiten; auf der anderen Seite alle anderen Kulturen („Rest“), vorgestellt als passive und Wissen empfangende Elemente, deren Aufgabe darin besteht, den Fortschritt und die Zivilisation, die aus Europa kommen, „anzunehmen“. Charakteristikum des Okzidents wären somit Disziplin, Kreativität, abstraktes Denken und die Möglichkeit, sich geistig an den Nullpunkt zu versetzen, während die übrigen Kulturen als prä-rational, spontan, nachahmend, empirisch und vom Mythos beherrscht angesehen werden.

Said großes Verdienst ist es, darauf hingewiesen zu haben, dass die Diskurse der Humanwissenschaften sich auf eine geopolitische Maschinerie von Wissen und Macht stützen, die die gleichzeitige Existenz verschiedener Formen des Wissens und der Wissensproduktion für „unrechtmäßig“ erklärt hat. Said zeigt, dass mit der Geburt der Humanwissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert ein Prozess begann, der darin besteht, die kulturelle Vielstimmigkeit der Menschheit unsichtbar zu machen. Europas territoriale und ökonomische Enteignung der Kolonien geht mit einer epistemischen Enteignung einher, die das dort produzierte Wissen dazu verurteilte, einzig und allein die „Vergangenheit“ der modernen Wissenschaft darzustellen. Doch obwohl *Orientalism* auf überzeugende Weise die geopolitischen Verbindungen zwischen Aufklärung, Kolonialismus und Humanwissenschaften aufzeigt, entwickelte sich eine Theorie der Kolonialität im Feld der

Lateinamerikaforschung, die Saids Postkolonialismus nicht nur ergänzt, sondern ihm neue Elemente hinzufügt.

1.2.2 Die Destruktion des Mythos der Moderne

Die Kolonialismuskritik hat in der lateinamerikanischen Kultur- und Sozialwissenschaft mittlerweile eine große Tradition, angefangen bei den Arbeiten Edmundo O’Gormans, Rodolfo Stavenhagens und Pablo González Casanovas in Mexiko über die Beiträge von Agustín Cuevas in Ecuador, Orlando Fals Borda in Kolumbien und Darcy Ribeiro in Brasilien bis zu den bedeutenden Schriften von Aníbal Pinto, Ruy Mauro Marini, Fernando Henrique Cardoso und anderen Dependenztheoretikern, ganz abgesehen von Mariátegui, Haya de la Torre, Martí, Rodó und anderen „Klassikern“ des lateinamerikanischen Denkens. Allerdings gibt es - abgesehen von einigen bemerkenswerten Ausnahmen - nur wenige Studien, die auf die spezifische epistemische Dimension des Kolonialismus ausdrücklich eingegangen sind. Tatsächlich konzentriert sich die Mehrheit der Arbeiten auf dessen wirtschaftliche, historische, politische und soziale Aspekte, ohne dass jenem Phänomen, das wir als *Kolonialität* bezeichnet haben, Beachtung geschenkt würde.

Wie zu erwarten war, beginnt sich eine Kritik des Kolonialismus, die ausdrücklich an dessen epistemischem Kern interessiert ist, zuerst in der lateinamerikanischen Philosophie abzuzeichnen. Damit beziehe ich mich konkret auf die Arbeiten des argentinischen Philosophen Enrique Dussel und insbesondere auf jene Texte, in denen seine Kritik des Eurozentrismus eine zentrale Stellung einnimmt. Tatsächlich ist dieses Thema einer der Grundpfeiler der „Befreiungsphilosophie“, die der Autor im Laufe von mehr als dreißig Jahren entwickelte. Bereits in den sechziger Jahren wollte Dussel zeigen, dass es eine strukturelle Beziehung zwischen den großen theoretischen Entwürfen der modernen Philosophie und der europäischen kolonialen Praxis gab. Ausgehend von Heideggers Kritik der abendländischen Metaphysik stellte Dussel die These auf, dass die moderne Bewusstseinsphilosophie von Descartes bis Marx verkannte, dass das Denken kein rein mentales Verfahren ist, sondern in der Lebenswelt verankert ist (Dussel, 1995: 92; 107). Es ist genau jene vom modernen Denken gestiftete Beziehung zwischen einem abstrakten Subjekt (ohne Geschlecht, Klasse, Kultur) und einem leblosen Gegenstand (Natur), welche die „Totalisierung“ der okzidentalen Welt erklärt, denn diese Art der Darstellung blockiert im Ansatz die Möglichkeit des Austauschs von Wissen und Formen der Wissensproduktion zwischen verschiedenen Kulturen. Daher hat die europäische Zivilisation alles ihr nicht Zugehörige als „Barbarei“, das heißt als Natur im Rohzustand betrachtet, die „zivilisiert“ werden muss. Auf diese Weise folgte die Beseitigung der Alterität - einschließlich der *epistemischen Alterität*, wie wir sehen werden - der „totalisierenden Logik“, die sich gegenüber den indigenen und afrikanischen Bevölkerungen seit dem 16. Jahrhundert durchzusetzen begann, und zwar

sowohl von Seiten der spanischen Eroberer als auch von deren Nachkommen, den amerikanischen Kreolen (1995: 200-204).

In den neunziger Jahren begann Dussel, seine Kolonialismustheorie zu reformulieren. Die Logik der okzidentalen Herrschaft wird dabei nicht mehr im Sinn einer „ontologischen Totalität“ im Stil Heideggers begriffen, sondern als ein „Mythos“, der einen konkreten Namen erhält: Eurozentrismus. Dieser Mythos kommt, so Dussel, mit der Entdeckung Amerikas auf und hat seither unser theoretisches und praktisches Verständnis der Bedeutung der Moderne beherrscht. Dussel (1999: 147) stellt die These auf, dass mit Beginn des 18. Jahrhunderts das aufgeklärte Denken eine Sicht seiner selbst entwickelte, einen Diskurs über seine eigenen Ursprünge, demzufolge die Moderne ein ausschließlich europäisches Phänomen sei, das sich, beginnend mit rein *innereuropäischen* Erfahrungen wie der italienischen Renaissance, der Aufklärung, der wissenschaftlichen und der französischen Revolution in der ganzen Welt verbreitet habe (Abb. 1). Aus diesem Blickwinkel betrachtet, besitzt Europa einzigartige innere Qualitäten, die ihm die Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Vernunft gestatteten, was die Überlegenheit seiner Kultur über alle anderen erklärt. So stelle der eurozentrische Mythos der Moderne das Bestreben dar, die europäische Spezifität mit der Universalität an sich gleichzusetzen (Dussel, 1992: 21-34).

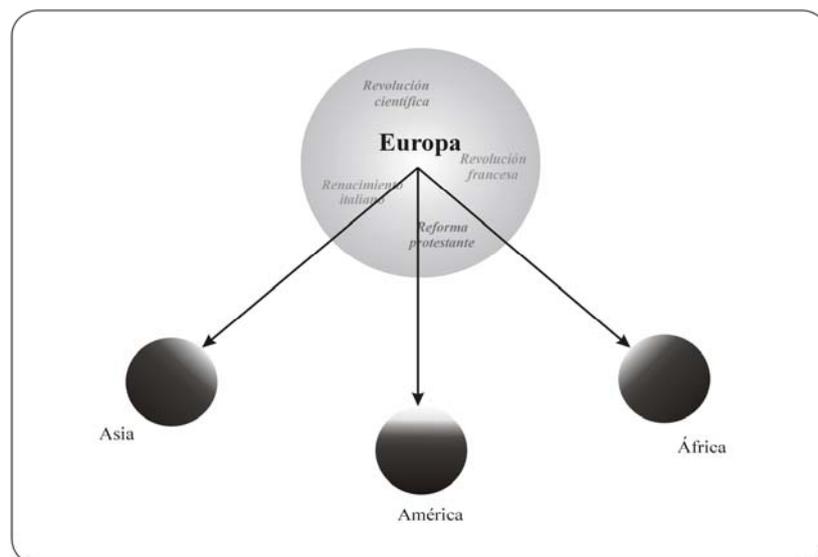


Abbildung 1
Der eurozentrische Mythos der Moderne

Diesem Modell stellt Dussel einen Alternativentwurf gegenüber, den er das „planetarische Paradigma“ nennt und folgendermaßen umreißt: Die Moderne ist ein Phänomen des Weltsystems und kommt als Ergebnis der Verwaltung auf, die verschiedene europäische Weltreiche (zuerst Spanien, dann Frankreich, Holland und England) von der zentralen Position aus durchführen, die sie in diesem System einnehmen. Aus diesem Grund sind Ereignisse wie die Aufklärung, die italienische Renaissance, die wissenschaftliche Revolution und die französische Revolution keine europäischen, sondern weltumspannende

Phänomene und können somit nicht unabhängig von der asymmetrischen Beziehung zwischen Europa und der kolonialen Peripherie gedacht werden. In Dussels Worten:

“La modernidad no es un fenómeno que pueda predicarse de Europa considerada como un sistema *independiente*, sino de una Europa concebida como centro. Esta sencilla hipótesis transforma por completo el concepto de modernidad, su origen, desarrollo y crisis contemporánea, y por consiguiente, también el contenido de la modernidad tardía o posmodernidad. De manera adicional quisiera presentar una tesis que califica la anterior: la centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la *administración* de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la “conciencia reflexiva” (la filosofía moderna) de la historia mundial [...]. Aún el capitalismo es el resultado y no la causa de esta conjunción entre la planetarización europea y la centralización del sistema mundial” (Dussel, 1999: 148-149).

Dieses alternative Paradigma (Abb. 2) stellt eine klare Herausforderung der herrschenden Ansicht dar, dass die Eroberung Amerikas kein konstitutives Element der Moderne war, weil diese auf innereuropäische Phänomene wie die Reformation, das Aufkommen der neuen Wissenschaft und die französische Revolution zurückzuführen sei. Spanien und seine überseeischen Kolonien hätten die Moderne nicht mitvollzogen, weil sich dort keines der genannten Phänomene ereignet habe. Dussel dagegen, der hierin der These von Immanuel Wallerstein folgt, zeigt, dass die Moderne sich auf eine materielle Wirklichkeit gründete, die bereits seit dem 16. Jahrhundert mit der territorialen Expansion Spaniens existierte. Dies brachte die Öffnung neuer Märkte, die Einverleibung bislang unbekannter Rohstoffquellen und Arbeitskräfteresourcen mit sich, was die „ursprüngliche Akkumulation des Kapitals“ ermöglichte. Das moderne/koloniale Weltsystem beginnt mit der gleichzeitigen Konstitution Spaniens als „Zentrum“ gegenüber seiner amerikanischen „Peripherie“. Moderne und Kolonialismus gehören mithin ein und derselben Machtstruktur an und stehen darum in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis. Es gibt keine Moderne ohne Kolonialismus, und es gibt keinen Kolonialismus ohne Moderne, denn Europa wird erst in dem Moment zum „Zentrum“ des Weltsystems, in dem es seine überseeischen Kolonien als „Peripherien“ errichtet.

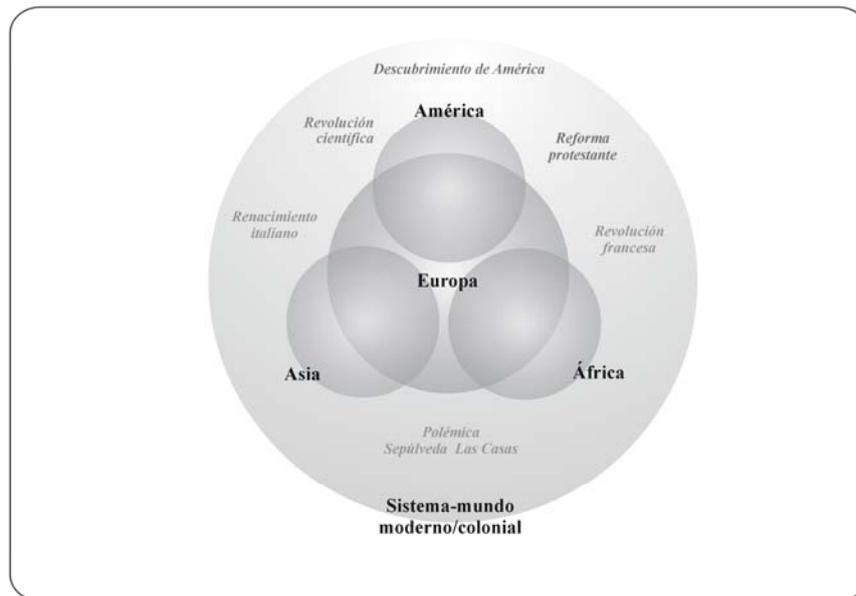


Abbildung 2
Dussels planetarisches Paradigma

Die Bedeutung des „planetarischen Paradigmas“ von Dussel besteht insbesondere darin, dass es uns erlaubt, die Koexistenz von Orten, an denen die Aufklärung artikuliert wird, anschaulich zu machen. Wenn die Aufklärung nicht von Europa, sondern vom Weltsystem als Ergebnis der Interaktion zwischen Europa und seinen Kolonien kündigt, kann man also sagen, dass die Aufklärung an verschiedenen Orten des modernen/kolonialen Weltsystems gleichzeitig zur Sprache gebracht wird. Die Diskurse der Aufklärung reisen nicht vom Zentrum zur Peripherie, sondern zirkulieren im gesamten Weltsystem und setzen sich an verschiedenen Knotenpunkten fest. Auf diese Weise gelang es im Kampf um die Vorherrschaft zwischen den neuen imperialen Mächten gegen Ende des 18. Jahrhunderts, die Bedeutung der zivilisatorischen Mission Europas und der Rolle, die dabei die wissenschaftliche Erkenntnis spielte, neu zu definieren. Zum Zeitpunkt dieses neu entbrannten Kampfes um die Kontrolle der Welt kommt die Aufklärung zur Sprache, und genau hier artikuliert sich, wie wir sahen, das Projekt einer Wissenschaft vom Menschen, wie es von Hobbes, Rousseau, Smith, Hume, Kant, Turgot und Condorcet entwickelt wurde. Dies war freilich nicht der einzige Aussageort, wenngleich er der vorherrschende war. Das spanische Weltreich, nun im Nachteil gegenüber den konkurrierenden Mächten, musste das neue Bedeutungssystem akzeptieren, das durch den aufgeklärten europäischen Diskurs entstanden war, und es dem eigenen Aussageort anpassen. Die aufgeklärten Kreolen in den spanischen Kolonien verfügten ihrerseits über ihren eigenen Aussageort, von dem aus sie sich den aufgeklärten europäischen Diskurs wie den Diskurs der bourbonischen Reformen zu eigen machten.

Aufgrund dieser Koexistenz von Aussageorten können wir feststellen, dass Spanien und seine Kolonien nicht einfach Empfänger der aus Frankreich, Holland und England „kommenden“ aufgeklärten Ideen waren, sondern dass

die Aufklärung ein weltweites Phänomen mit verschiedenen Gesichtern darstellte. Tatsächlich geht Dussel davon aus, dass die Eingliederung Amerikas als erste Peripherie des modernen Weltsystems nicht nur die „ursprüngliche Akkumulation des Kapitals“ in den Ländern des Zentrums, sondern auch die ersten kulturellen Äußerungen einer im eigentlichen Sinne modernen Ordnung hervorbrachte. Die erste „Geokultur“ des neuen Weltsystems - als rituelles, kognitives, juridisches, politisches und axiologisches Symbolsystem - hatte ihr Zentrum nicht in Frankreich oder England, sondern im mediterranen katholischen Europa. Man kann ebenfalls sagen, dass der erste moderne/koloniale Diskurs - exemplarisch in der Polemik Sepúlveda-Las Casas - seinen Ursprung in Spanien hatte. Die hispanische Welt steuerte zum Weltsystem nicht nur Territorien, Arbeitskraft und Rohstoffe bei, wie Wallerstein meint, sondern auch diskursive Elemente, die zur Konstitution der Moderne selbst beitragen.

In der Tat spricht Dussel von der Moderne als einem weltweiten Phänomen, das allerdings auf zwei verschiedene Arten in Erscheinung trete: Die erste habe sich im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts konsolidiert und entspricht dem katholischen, humanistischen, für die Renaissance charakteristischen *ethos*, der seine Blüte in Italien, Portugal, Spanien und deren Kolonien erlebte (Dussel, 1999: 156). Diese Moderne wurde im Großen und Ganzen von der ersten Hegemonialmacht im Weltsystem (Spanien) verwaltet und brachte nicht nur eine erste Form von Subjektivität, die auf der Basis des modernen/kolonialen Diskurses konstruiert war, sondern auch eine erste Kritik dieses Diskurses hervor. Dussel konzeptualisiert diese Subjektivität in philosophischen Begriffen (die er vom Denken Levinas' übernimmt) und beschreibt sie als ein aristokratisches Konquistadoren-Ich, das mit dem amerikanischen „Anderen“ (Schwarze, Indios und Mestizen) eine auf Ausschluss beruhende Herrschaftsbeziehung aufnimmt. Das *ego conquiro* der ersten Moderne erweist sich so als die Frühgeschichte des *ego cogito* der zweiten Moderne (Dussel, 1992: 67). Letztere, die sich in ihrer ideologischen Selbstdarstellung als die einzige Moderne präsentiert, beginnt erst am Ende des 17. Jahrhunderts mit Spaniens geopolitischem Zusammenbruch und dem Aufkommen neuer Hegemonialmächte. Die Verwaltung der Zentralität des Weltsystems geht nun von anderen Orten aus und folgt den Geboten der Effizienz, Biopolitik und Rationalisierung, die von Max Weber und Michel Foucault beschrieben wurden.

All das bedeutet, dass die moderne Subjektivität nicht nur eine bürgerliche Subjektivität ist, wie es die Gesellschaftstheorie des 19. und 20. Jahrhunderts wollte, sondern dass in den spanischen Kolonien ebenfalls eine Form von Subjektivität erzeugt wurde, die seit dem 16. Jahrhundert Teil der Welt-Moderne war und gleichzeitig mit der Geburt des europäischen Bürgertums im 17. und 18. Jahrhundert Bestand hatte. Wir beziehen uns hier auf die hispanische, vor allem aber auf die kreolische Subjektivität, die im Zusammenspiel mit dem kolonialen Diskurs der „*limpieza de sangre*“ ausgebildet wurde. Die These, die es in dieser Untersuchung zu belegen gilt,

lautet, dass der Aussageort des kreolischen aufgeklärten Diskurses mit dem Ort des Diskurses der „limpieza de sangre“ übereinstimmt und dass diese Übereinstimmung nicht als anormal anzusehen ist, sondern als ein spezifisches Phänomen der Moderne in der kolonialspanischen Peripherie.

1.2.3 Der Diskurs der „limpieza de sangre“

Dussels Befreiungsphilosophie tritt in einen kritischen Dialog mit Wallersteins Analyse des Weltsystems und versucht, die Kritik des Kolonialismus in eine umfassende Perspektive zu integrieren. Gleichwohl verdient der zentrale Punkt, in dem das eine und das andere Projekt divergieren, nämlich Dussels Frage nach dem Aufkommen einer modernen Geokultur spanisch-katholischen Zuschnitts vor der französischen Revolution, eine ausführlichere Reflexion. Diese Arbeit wurde größtenteils von Walter Mignolo geleistet, der eine ausdrückliche Kritik an Wallersteins These formulierte und sich dabei auf Dussels Überlegungen zur Entstehung einer modernen/kolonialen - wenngleich nicht bürgerlichen - Subjektivität in der hispanischen Welt bezog.

Mignolo erkennt sehr wohl die Bedeutung des monumentalen Buchs *The Modern World-System* für die epistemologische Verschiebung in der Gesellschaftstheorie der siebziger Jahre an. Wallerstein gelingt es, die zentrale Bedeutung der Atlantikroute für die Entstehung eines modernen Weltsystems im 16. Jahrhundert zu analysieren, indem er die Ergebnisse der Dependenztheorie mit Braudels Arbeiten über das Mittelmeer verbindet (Mignolo, 2000: 11). Das Mittelmeer verliert seine Bedeutung als Achse der Weltgeschichte, wie Hegel es formuliert hatte, und Europa beginnt, im Schoß der Gesellschaftstheorie „provinzialisiert“ zu werden. Von Bedeutung ist jetzt nicht das Studium eines - isoliert betrachteten - Europa, sondern des „Weltsystems“ in seiner strukturellen Vielfalt (Zentren, Peripherien, Semiperipherien). Wallersteins Entwurf begreift die Peripherien jedoch weiterhin als geohistorische und geoökonomische, nicht aber geokulturelle Einheiten. Obwohl er zu Recht darauf hinweist, dass das moderne Weltsystem um das Jahr 1500 herum beginnt, ist seine Perspektive nach wie vor eurozentrisch. So nimmt er an, dass die erste Geokultur dieses Systems - der Liberalismus - sich erst im 18. Jahrhundert aufgrund der Mundialisierung der französischen Revolution herausbildet. Auf diese Weise, meint Mignolo, bleibt Wallerstein Gefangener des von den Philosophen der Aufklärung errichteten Mythos, demzufolge die *zweite* Moderne (18. und 19. Jahrhundert) *die* Moderne *par excellence* ist (2000: 56-57). Aus dieser Perspektive bleibt die Geokultur der *ersten* Moderne unsichtbar.

In seinem Buch *Local Histories/ Global Designs* stellt Mignolo fest, dass die Eroberung Amerikas nicht nur die Schaffung einer neuen „Weltökonomie“ (mit der Öffnung der Handelswege, die das Mittelmeer mit dem Atlantik verbanden), sondern auch die Formierung des ersten modernen Diskurses (im Sinne von Said/Foucault) mit sich brachte. In Auseinandersetzung mit

Wallerstein argumentiert Mignolo, dass die universalistischen Diskurse, die die weltweite Expansion des Kapitals legitimierten, nicht während des 18. und 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der französischen Revolution aufkamen, sondern schon sehr viel früher, im „langen 16. Jahrhundert“ in Erscheinung traten und mit der Bildung des modernen/kolonialen Weltsystems einhergingen (Mignolo, 2000: 23). Der erste universalistische Diskurs der modernen Zeiten ist also nicht mit der bürgerlich-liberalen, sondern paradoxerweise mit der aristokratisch-christlichen Mentalität verbunden. Mignolo zufolge handelt es sich dabei um den Diskurs der „limpieza de sangre“. Dieser Diskurs fungierte im 16. Jahrhundert als erstes Klassifikationsschema der Weltbevölkerung. Obwohl er nicht erst im 16. Jahrhundert aufkam, sondern im christlichen Mittelalter entstand, gewann der Diskurs über die Reinheit des Blutes dank der spanischen Handelsexpansion in Richtung Atlantik und des Beginns der europäischen Kolonisierung weltweiten Einfluss. Das bedeutet, dass ein Klassifikationsmuster, das einer lokalen Geschichte zugehört (der christlichen Kultur des europäischen Mittelalters) im Dienste der weltweiten Hegemonie Spaniens während des 16. und 17. Jahrhunderts zu einem globalen Entwurf wurde, der dazu diente, die Bevölkerungen entsprechend ihrer Position innerhalb der internationalen Arbeitsteilung zu klassifizieren.

Als kognitives Schema zur Klassifikation der Bevölkerung ist der Diskurs der „limpieza de sangre“ kein Produkt des 16. Jahrhunderts. Er geht auf die Dreiteilung der Welt zurück, von der schon bei Herodot die Rede war und die von einigen der bedeutendsten Denkern der Antike übernommen wurde: Eratosthenes, Hipparchos, Polybios, Strabon, Plinius, Marinus und Ptolemäus. Man stellte sich die Welt als eine große Insel vor (*orbis terrarum*), die in drei Regionen aufgeteilt war: Europa, Asien und Afrika. Obwohl hier und da vermutet wurde, dass es weit entfernt - im Süden des *orbis terrarum* - weitere Inseln geben könnte, die möglicherweise von einer Spezies bewohnt wurden, welche sich von den Menschen unterschied, richtete sich das Interesse der antiken Geschichtsschreiber und Geographen in erster Linie auf die ihnen bekannte Welt und den Bevölkerungstypus, den die drei Hauptregionen beherbergten. So wurde aus der territorialen Aufteilung der Welt eine Unterteilung der Bevölkerungen nach hierarchischen und qualitativen Maßstäben. In dieser Hierarchie nahm Europa die bedeutendste Stellung ein, denn man erachtete seine Bewohner als zivilisierter und gebildeter als diejenigen Asiens und Afrikas, die von den Griechen und Römern für „Barbaren“ gehalten wurden (O’Gorman, 1991: 147).

Die christlichen Denker des Mittelalters machten sich dieses Schema zur Klassifizierung der Weltbevölkerung zu eigen, führten allerdings einige Veränderungen ein. So musste beispielsweise Augustinus aufgrund des christlichen Dogmas der prinzipiellen Einheit der menschlichen Gattung (alle Menschen stammen von Adam ab) zugeben, dass, gesetzt den Fall, es existierten andere Inseln, die sich vom *orbis terrarum* unterschieden, deren Bewohner - wenn es sie denn gäbe - nicht als „Menschen“ einzustufen seien, weil die potentiellen Bewohner des „Gottesstaats“ nur aus Europa, Asien oder

Afrika stammen konnten (O’Gorman, 1991: 148). Das Christentum nahm ebenfalls eine neue Auslegung der antiken hierarchischen Aufteilung der Welt vor. Nun gab es theologische Begründungen dafür, dass Europa weiterhin an privilegierter Stelle vor Afrika und Asien rangierte. Man betrachtete die drei geographischen Regionen als diejenigen Orte, an denen sich Noahs drei Söhne nach der Sintflut angesiedelt hatten, weshalb sie von drei vollkommen verschiedenen Menschentypen bewohnt seien. Sems Söhne bevölkerten Asien, Cams Afrika und Japhets Söhne bevölkerten Europa. Daraus folgt, dass die drei Teile der bekannten Welt aufgrund einer ethnischen Differenzierung hierarchisch angeordnet wurden: Die Asiaten und Afrikaner stammten von jenen Söhnen, die laut der biblischen Erzählung bei ihrem Vater in Ungnade gefallen waren und galten als rassistisch und kulturell den Europäern, direkte Nachkommen von Japhet, Noahs bevorzugtem Sohn, unterlegen.

Mignolo (1995: 230) weist darauf hin, dass das Christentum dem alten Schema der Bevölkerungsaufteilung eine neue Bedeutung als ethnische und religiöse Taxonomie verlieh, deren praktische Dimension sich erst im 16. Jahrhundert zu zeigen begann. Kolumbus’ Reisen hatten klar bewiesen, dass die amerikanischen Länder eine von der Geographie des *orbis terrarum* separate geographische Einheit darstellten, was unmittelbar eine größere Debatte über das Wesen ihrer Bewohner und die Beschaffenheit des Territoriums nach sich zog. Wenn die Erde, jener Teil des Globus also, der Europa, Asien und Afrika umfasste, dem Menschen von Gott zugeteilt worden war, damit er nach der Vertreibung aus dem Paradies dort lebte, welchen Rechtsstatus hatten dann die neu entdeckten Territorien? Waren es Länder, die unter die Oberhoheit des Papstes fielen, und konnten sie daher von einem christlichen König rechtmäßig besetzt werden? Wenn nur für Noahs Söhne verbürgt war, dass sie in direkter Nachfolge Adams, des Vaters der Menschheit, standen, welchen anthropologischen Status hatten dann die Bewohner der neuen Territorien inne? Waren sie vielleicht seelenlose Wesen, die von den Europäern rechtmäßig versklavt werden durften? Mignolo folgt O’Gorman, wenn er feststellt, dass die neuen Territorien und die dort lebende Bevölkerung letztlich nicht mit dem Signum der ontologischen Differenz gegenüber Europa versehen, sondern als dessen natürliche Verlängerung (die „Neue Welt“) betrachtet wurden:

“During the sixteenth century, when “America” became conceptualized as such not by the Spanish crown but by intellectuals of the North (Italy and France), it was implicit that America was neither the land of Shem (the Orient) nor the land of Ham (Africa), but *the enlargement of the land of Japheth*. There was no other reason than the geopolitical distribution of the planet implemented by the Christian T/O map to perceive the planet as divided into four continents; and there was no other place in the Christian T/O map for “America” than its inclusion in the domain of Japheth, that is, in the West (Occident). Occidentalism, in other words, is the overarching geopolitical imaginary of the modern/colonial world system” (Mignolo, 2000: 58-59; Hervorhebung von mir).

Einen entscheidenden Punkt in Mignolos Überlegungen stellt der Hinweis dar, dass der Glaube an die ethnische Überlegenheit Europas über die kolonisierten

Bevölkerungen das kognitive Schema der Dreiteilung der Weltbevölkerung und die Vorstellung vom *Orbis Universalis Christianus* überlagerte. Die Betrachtung der amerikanischen Territorien als Verlängerung des Landes von Japhet führte dazu, dass die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und die militärische Unterwerfung der Bevölkerungen für gerecht und rechtmäßig gehalten wurden, weil nur von Europa das Licht der wahren Erkenntnis Gottes kommen konnte. Die Missionierung war mithin ein staatliches Gebot, das begründete, warum nur die „cristianos viejos“ - also solche Personen, die nicht aus einer Vermischung mit Juden, Arabern oder Afrikanern (von Cam oder Sem abstammende Völker) hervorgegangen waren - ins amerikanische Territorium reisen und sich dort rechtmäßig niederlassen konnten. Die „Neue Welt“ wurde zum natürlichen Schauplatz der Expansionsbestrebungen des europäischen weißen Mannes und seiner christlichen Kultur. Mit anderen Worten: Die „limpieza de sangre“ ist, folgt man Mignolos Interpretation, der erste geokulturelle Diskurs des Weltsystems, der zum integralen Bestandteil des *Habitus* der europäischen Einwanderer wird und zugleich die ethnische Arbeitsteilung ebenso wie den Transfer von Menschen, Kapital und Rohstoffen auf planetarischer Ebene legitimiert.

Mignolos Lektüre knüpft an Saids postkoloniale Theorie an, weist aber auch eine Reihe signifikanter Unterschiede zu ihr auf. Ebenso wie Said weist Mignolo darauf hin, dass ohne die Konstruktion eines den *Habitus* der Herrschenden wie der Beherrschten prägenden Diskurses, der europäische Kolonialismus schlichtweg nicht möglich gewesen wäre. Im Unterschied zu Said identifiziert Mignolo diesen Diskurs jedoch nicht als „Orientalismus“, sondern als „Okzidentalismus“ und unterstreicht damit die Notwendigkeit, die postkolonialen Theorien dem spezifischen kolonialen Vermächtnis einzuschreiben. Wenn Said den Orientalismus zum kolonialen Diskurs *par excellence* erklärt, scheint er nicht zu bemerken, dass die in Frankreich und im britischen Empire entstandenen Diskurse über den „Anderen“ der *zweiten* Moderne angehören. Da dies aber der Fall ist, verkennt Said nicht nur die geokulturelle und geopolitische Hegemonie Spaniens im 16. und 17. Jahrhundert, er legitimiert letztlich auch die eurozentrische Vorstellung von der aufgeklärten Moderne im 18. Jahrhundert, die Dussel angreift. Hierzu stellt Mignolo fest:

“I have no intention of ignoring the tremendous impact and the scholarly transformation Said’s book has made possible. Nor do I intend to join Aijaz Ahmad and engage in a devastating critique of Said because the book doesn’t do exactly what I want it to. However, I have no intention of reproducing the enormous silence that Said’s book enforces: without Occidentalism there is no Orientalism, and Europa’s “greatest and richest and oldest colonies” were not the “Oriental” but the “Occidental”: the Indias Occidentales and then the Americas. “Orientalism” is the hegemonic cultural imaginary of the modern world system in the *second modernity* when the image of the “heart of Europe” (England, France, Germany) replaces the “Christian Europe” of the fifteenth to mid-seventeenth century (Italy, Spain, Portugal) [...]. It is true, as Said states, that the Orient became one of the recurring images of Europe’s Other after the eighteenth century. The Occident, however, was never Europe’s Other but the difference within sameness: Indias Occidentales (as you can see in the very name) and later America (in Buffon, Hegel, etc.), was the *extreme West*, not its alterity. America,

contrary to Asia and Africa, was included as part of Europe's extension and not as its difference. That is why, once more, without Occidentalism there is no Orientalism" (Mignolo, 2000: 57-58; Hervorhebung von mir).

Wenn die theoretischen Entwürfe von Said und Mignolo trotz der Differenzen in etwas übereinstimmen, dann in der Bedeutung, die sie der *Kolonialität* für die Erklärung des Kolonialismus als Phänomen zuweisen. Sowohl der Orientalismus bei Said als auch der Okzidentalismus bei Mignolo sind vor allem kulturelle Vorstellungswelten, die sich nicht nur in disziplinarischen „Apparaten“ (Gesetzen, Institutionen, Kolonialbürokratien) vergegenständlichen, sondern in konkrete Formen der Subjektivität übersetzt werden. Orientalismus und Okzidentalismus stellen in erster Linie Lebensweisen sowie Denk- und Handlungsstrukturen dar, die dem *Habitus* der sozialen Akteure einverleibt werden.

Dergestalt erhärtet Mignolo Dussels Argument: die Subjektivität der ersten Moderne hat nichts mit dem Aufstieg des Bürgertums zu tun, sondern sie verbindet sich mit der aristokratischen Repräsentation des Weiß-Seins. Kennzeichnend für die erste Geokultur des modernen/kolonialen Weltsystems ist die auf die ethnische Distinktion vom Anderen gegründete Identität; eine Distinktion, die nicht nur die Überlegenheit einiger Menschen über andere, sondern auch die Überlegenheit einiger Wissensformen über andere postuliert. Aus diesem Grund steht der aufgeklärte Diskurs der kreolischen Elite mit seiner Betonung der Objektivität des Wissens nicht im Widerspruch zur ethnischen Distinktion, sondern verstärkt sie eher noch, wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden. Mit der Vorstellung, sich auf einer neutralen Beobachtungsplattform zu befinden, leugnen die Kreolen den Umstand, dass es gerade ihr ethnischer Vorrang im sozialen Raum ist (die „limpieza de sangre“), der ihnen die Vorstellung von sich selbst als zeitlose Bewohner des Nullpunkts und von den übrigen sozialen Akteuren als Bewohner der Vergangenheit erlaubt.

Tatsächlich liegt, laut Mignolo, ein Schlüssel zum Verständnis der epistemischen Bedingungen der Wissenschaft im 18. Jahrhundert in der von den europäischen Geographen zuvor vollzogenen Trennung zwischen dem ethnischen und dem geometrischen Zentrum der Beobachtung (Mignolo, 1995: 233-236). Bis zum 16. Jahrhundert waren auf nahezu allen bekannten Landkarten das ethnische und das geometrische Zentrum deckungsgleich. So fertigten beispielweise chinesische Kartographen eine Darstellung des Raumes an, in der der kaiserliche Palast das Zentrum einnahm und um diesen herum die Herrschaftsbereiche des Kaisers angeordnet waren. Ebenso verhielt es sich mit den christlichen Landkarten des Mittelalters, in denen die Welt kreisförmig um die Stadt Jerusalem herum angeordnet war, und in den arabischen Karten des 13. Jahrhunderts, auf denen die islamische Welt als Zentrum der Erde erscheint. In all diesen Fällen „war das Zentrum beweglich“, weil der Beobachter sich nicht bemühte, seinen Beobachtungsstandort zu verbergen, indem er ihn aus der Darstellung aussparte. Im Gegenteil, für den Beobachter stand fest, dass das geometrische Zentrum der Landkarte mit dem ethnischen

und religiösen Zentrum übereinstimmte, von dem aus er seine Beobachtung vornahm (die chinesische, jüdische, arabische, christliche, aztekische usw. Kultur).

Mit der Eroberung Amerikas und der Notwendigkeit, die neuen Territorien exakt darzustellen, um der Forderung nach deren Kontrolle und Grenzziehung nachzukommen, geschieht nun jedoch etwas anderes. Die Kartographie übernimmt die Mathematisierung der Perspektive, die zu diesem Zeitpunkt die bildnerische Praxis in den Ländern des katholischen, mediterranen Europa (insbesondere in Italien) revolutionierte. Die Perspektive setzt die Annahme eines einzigen feststehenden Blickwinkels voraus, das heißt, eines souveränen Blicks außerhalb der Darstellung. Mit anderen Worten: Die Perspektive ist ein Instrument, mit dessen Hilfe man sieht, ohne selbst gesehen zu werden; sie gewährt die Möglichkeit, einen Blickpunkt einzunehmen, der seinerseits von keinem anderen Blickpunkt aus erfasst werden kann. Die wissenschaftliche Praxis der Kartographen wird dadurch vollständig umgewälzt, denn wenn der Beobachtungsstandort unsichtbar wird, stimmt das geometrische Zentrum nicht mehr mit dem ethnischen Zentrum überein. Die nun mit präzisen Messinstrumenten ausgerüsteten europäischen Kartographen und Seefahrer betrachteten eine vom ethnischen Zentrum ausgehende Darstellung als *vorwissenschaftlich*, da sie einer spezifischen kulturellen Eigentümlichkeit verbunden bleibt. Wirklich wissenschaftlich und objektiv ist diejenige Darstellung, die sich von ihrem Beobachtungsstandort lösen und einen „universellen Blick“ auf den Raum erzeugen kann. Es ist genau dieser Blick, der vorgibt, sich unabhängig von seinem ethnischen und kulturellen Zentrum der Beobachtung zu artikulieren, den ich in dieser Arbeit als *Hybris des Nullpunkts* bezeichne.

Mit Bezug auf die Überlegungen von Dussel und Mignolo können wir also sagen, dass die Hybris des Nullpunkts mit ihrem Anspruch auf Objektivität und Wissenschaftlichkeit nicht mit der zweiten Moderne aufkommt, sondern in der Geokultur der ersten Moderne ihre Wurzeln hat. Sie ist nicht das Ergebnis der kopernikanischen Wende oder des bürgerlichen Individualismus, sondern der Notwendigkeit des spanischen Staates, die Kontrolle über die Atlantikroute - angesichts der Bestrebungen der europäischen Konkurrenten - auszuüben und in der Peripherie die alten Glaubenssysteme auszumerzen, die als „Idolatrie“ erachtet wurden. Verschiedene Arten der Weltsicht durften nicht mehr nebeneinander bestehen, sondern mussten der Hierarchisierung von Zeit und Raum entsprechend eingeteilt werden. Ausgehend vom souveränen Blick des unbeobachteten Beobachters gliedern die Weltkarten des 16. und 17. Jahrhunderts den Raum in größere, „Kontinente“ genannte und kleinere, „Reiche“ genannte Einheiten, die für die physische Geographie völlig unbedeutend sind. Es sind geopolitische Konstruktionen, die sich als solche an außerwissenschaftlichen Anforderungen ausrichten. Europa fungiert - wie schon auf der Karte T/O des Isidor von Sevilla - nach wie vor als kulturelles Produktions- und Distributionszentrum, während man Asien, Afrika und Amerika für Orte der „Rezeption“ hält. Wie wir sehen werden, wird diese

kontinentale und geopolitische Trennung die epistemische Grundlage für die anthropologischen, Gesellschafts- und Evolutionstheorien der Aufklärung sein. Mignolo stützt diese These, wenn er schreibt:

“La colonización del espacio (así como de la memoria y el lenguaje) tomó durante el siglo XVI la forma de un proceso evolucionista en el cual unas formas de representación territorial (lenguas y formas de representar el pasado) fueron consideradas preferibles a otras. Las diferencias fueron traducidas en valores [...]. Durante el siglo XVI tuvo lugar en Europa una transición en la organización del espacio que conllevaba también una *evaluación del tiempo*. [...] Lo que estaba ocurriendo era el inicio de un largo proceso intelectual que Maravall identifica bellamente como *la emergencia de la idea de progreso* en el renacimiento europeo [...]. La colonización del espacio (del lenguaje y de la memoria) estuvo marcada por la creencia de que las diferencias podían ser medidas en valores, y los valores medidos en términos de una evolución cronológica. La escritura alfabética, la historiografía y la cartografía [del siglo XVI] empezaron a crear un marco más amplio de pensamiento en el que lo regional [Europa] podía ser universalizado y tomado como criterio único para evaluar el grado de desarrollo del resto de la humanidad” (Mignolo 1995: 256-257; Übersetzung und Hervorhebung von mir).

Hier erweist sich die Kategorie der Geopolitik des Wissens, die Mignolo häufig benutzt, als bedeutsam. Wir haben bereits erwähnt, dass es eine der Konsequenzen der Hybris des Nullpunkts ist, den spezifischen Aussageort unsichtbar zu machen, um ihn in einen ortlosen, universellen Ort zu verwandeln. Diese Tendenz, eine Lokalgeschichte in einen globalen Entwurf umzudeuten, verläuft parallel zur Festlegung dieses spezifischen Ortes als Zentrum der geopolitischen Macht. Der Zentralität Spaniens, dann Frankreichs, Hollands und Englands und jetzt der USA im Weltsystem korrespondiert das Bestreben, die eigene lokale Geschichte zum einzigen, universalen Ort der Aussage und der Wissensproduktion zu machen. Wissen, das nicht in diesen Machtzentren oder in dem von ihnen kontrollierten Umfeld produziert wird, gilt als irrelevant und „vorwissenschaftlich“. Die Geschichte des Wissens, so wie sie vom Nullpunkt aus dargestellt wird, hat einen Ort auf der Landkarte, eine spezifische Geographie. Asien, Afrika und Lateinamerika - genau wie auf der Karte T-O von Isidor von Sevilla - bleiben außerhalb dieser Kartographie und werden nicht als Regionen angesehen, die Wissen produzieren, sondern als solche, die das in den Zentren erzeugte Wissen konsumieren.

1.2.4 Die Kolonialität der Macht

Neben Dussel und Mignolo hat der Soziologe Aníbal Quijano mit seinen Überlegungen einen wichtigen Beitrag zur Entstehung einer kritischen Theorie der Kolonialität geleistet. Schon in seinen aus den siebziger Jahren stammenden Studien über das Aufkommen einer mestizischen („cholo“) Identität in Peru sowie in seinen Arbeiten zum Verhältnis von kultureller Identität und Moderne in den achtziger Jahren hatte Quijano auf die Notwendigkeit hingewiesen, die kulturellen Spannungen auf dem Kontinent vor dem Hintergrund der kolonialen Herrschaftsbeziehungen zwischen Europa und Amerika zu untersuchen. In den neunziger Jahre erweitert Quijano jedoch

seinen Blickwinkel und erklärt, dass die koloniale Machtausübung sich nicht auf die ökonomische, politische und militärische Beherrschung der Welt durch Europa beschränkt, sondern auch - und vor allem - die epistemischen Grundlagen einschließt, auf die sich die Hegemonie der europäischen Modelle der Wissensproduktion stützte. Quijano geht davon aus, dass die Kritik der Kolonialmacht notwendig über eine Problematisierung ihres epistemischen Gehalts, das heißt, eine Kritik der Art des Wissens verlaufen muss, das die europäische Kolonialherrschaft und ihren universalen Gültigkeitsanspruch legitimierte.

Ebenso wie Mignolo stellt Quijano fest, dass der Kolonialismus seine epistemischen Wurzeln in der hierarchischen Klassifizierung der Bevölkerungen hat, die bereits seit dem 16. Jahrhundert vorgenommen wurde, aber ihre stärkste Legitimation durch die Anwendung der naturalistischen Modelle im 18. Jahrhundert und die biologistischen Modelle im 19. Jahrhundert erfuhr. Es handelt sich dabei um jene Taxonomien, die die Weltbevölkerung in verschiedene „Rassen“ einteilten und hiermit jeder einzelnen von ihnen einen festen und unverrückbaren Platz in der sozialen Hierarchie zuwiesen. Obwohl die Idee der „Rasse“ schon während der *Reconquista* auf der iberischen Halbinsel entstand, wird sie erst mit der Bildung des Weltsystems im 16. Jahrhundert zur epistemischen Grundlage der Kolonialmacht (Quijano, 1999: 197). Die Vorstellung, dass es „von Natur aus“ überlegene und unterlegene Rassen gibt, war eine der Säulen, auf die Spanien seine Herrschaft über Amerika im 16. und 17. Jahrhundert stützte und die in den späteren Jahrhunderten als wissenschaftliche Begründung der europäischen Kolonialmacht diente. Zur Beschreibung dieses Phänomens entwickelt Quijano seinen Begriff von der Kolonialität der Macht.

Die Kolonialität der Macht ist eine auf die spezifische, in den amerikanischen Kolonien seit 1492 implementierte Herrschaftsstruktur bezogene Analysekatgorie. Laut Quijano stellten die spanischen Kolonialherren zu den Kolonisierten eine Machtbeziehung her, die mit der ethnischen und kognitiven Überlegenheit der ersteren über die letzteren begründet wurde. Bei diesem Herrschaftsmodell ging es sich nicht nur darum, die Eingeborenen militärisch zu unterwerfen und sie gewaltsam zu beherrschen (Kolonialismus), es sollte vielmehr erreicht werden, dass sie ihre traditionellen Wahrnehmungsformen der Welt radikal veränderten und sich den Erkenntnishorizont der Herrschenden zu eigen machten. Quijano beschreibt die Kolonialität der Macht folgendermaßen:

“Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...]. La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual [...]. Los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones” (Quijano, 1992: 438)

Wir sehen also, dass die erste und allgemeinste Charakteristik der Kolonialität der Macht die Beherrschung nicht allein durch Zwangsmittel ist. Es handelte sich nicht nur darum, die Beherrschten physisch zu unterdrücken, sondern zu erreichen, dass sie die europäische kulturelle Vorstellungswelt als einzige Form, sich auf die Natur, die soziale Welt und die Subjektivität zu beziehen, übernahmen. Dieses einzigartige Projekt besteht darin, die kognitiven, affektiven und die Willensstrukturen der Beherrschten radikal zu verändern, das heißt, sie nach dem Bild des okzidentalen Weißen in „neue Menschen“ zu verwandeln. Um dieses zivilisatorische Ziel zu erreichen, schuf der spanische Staat die Encomienda, deren Funktion es war, den Indio dem kulturellen Muster der herrschenden Ethnie einzugliedern. Aufgabe des Encomendero war es, über die vollständige Konversion des Indios durch systematische Missionierung und harte körperliche Arbeit peinlich genau zu wachen. Beide Instrumente, Missionierung und Arbeit, richteten sich auf die Transformation der Intimität und versuchten, den Indio aus seinem Zustand der „Unmündigkeit“ heraustreten zu lassen und schließlich Zugang zu den dem zivilisierten Leben eigenen Denk- und Handlungsweisen zu erhalten.

Die Kolonialität der Macht nimmt Bezug auf die Art und Weise, wie die spanische Herrschaft versuchte, die den eingeborenen Bevölkerungen eigenen vielfältigen Formen des Wissens auszulöschen und durch solche zu ersetzen, die den zivilisatorischen Zielen der Kolonialordnung dienlich waren. Sie zielt mithin auf die *epistemische Gewalt*, die von der ersten Moderne über andere Formen der Wissens-, Bild-, Symbol- und Bedeutungsproduktion ausgeübt wurde. Darüber hinaus weist die Kategorie aber noch eine weitere, komplementäre Bedeutung auf. Obwohl die anderen Wissensformen nicht vollständig ausgelöscht, sondern höchstens ihrer ideologischen Legitimität entledigt und auf diese Weise unterdrückt wurden, übte die europäische koloniale Vorstellungswelt eine fortdauernde Faszination auf die Wünsche, Bestrebungen und den Willen der Subalternen aus. Dieses zweite Charakteristikum der Kolonialität der Macht formuliert Quijano wie folgt:

“La cultura europea se convirtió en una *seducción*; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es la seducción. *La europeización cultural se convirtió en una aspiración*. Era un modo de participar en el poder colonial” (Quijano, 1992: 439; meine Hervorhebung).

Das Streben nach kultureller Europäisierung war Teil einer Machtstruktur, die sowohl die Herrschenden als auch die Beherrschten durchdrang und, wie wir in dieser Arbeit darlegen werden, die Grundlage darstellte, auf der seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in Neu-Granada das aufgeklärte Kosmopolis-Projekt errichtet wurde. Verbindet man nun Quijanos und Mignolos Thesen, so lässt sich sagen, dass die aus dem Diskurs der „limpieza de sangre“ hervorgehenden Repräsentationen der Hellhäutigkeit, von allen sozialen Sektoren der kolonialen Gesellschaft verinnerlicht wurde und als Achse der Identitätskonstruktion der sozialen Akteure fungierte. Weiß zu sein hatte weniger mit der Hautfarbe als mit der persönlichen Inszenierung einer kulturellen Vorstellungswelt zu tun, die sich aus Religion, Kleidung,

Adelstiteln, Verhaltensweisen und, was für diese Untersuchung wichtiger ist, Formen der Wissensproduktion und Wissensvermittlung zusammensetzte. Die Zurschaustellung dieser kulturellen Insignien der Distinktion, die mit dem „weißen“ Imaginarium assoziiert wurden, war ein Zeichen des sozialen Status; eine Art des Erwerbs, der Akkumulation und der Übertragung symbolischen Kapitals.

Zusammenfassend können wir also sagen, dass Denker wie Dussel, Quijano und Mignolo den Begriff des kolonialen Diskurses, den Said Ende der siebziger Jahre eingeführt hatte, erheblich erweitert haben. Mit Foucault hatte der palästinensische Intellektuelle gezeigt, dass der koloniale Diskurs ein Zeichensystem ist, mit dem die Kolonialmächte eine spezifische Art von Wissen, Disziplinen, Werten und Verhaltensweisen gegenüber den kolonisierten Gruppen durchsetzen. Die lateinamerikanischen Theoretiker zeigen, dass auf diese Weise der koloniale Diskurs nicht nur von Seiten der modernen Wissenschaft Legitimation erhält, sondern dass er bei der Ausgestaltung des wissenschaftlichen Imaginariums der Moderne eine bedeutende Rolle spielt. Wissenschaft und koloniale Macht sind Teile ein und desselben genealogischen Musters, das sich im 16. Jahrhundert mit der Formierung des modernen Weltsystems herausbildet. Anders gesagt, wenn die Moderne und die Kolonialität zwei Seiten derselben Medaille sind, muss es möglich sein, die Verbindungen zwischen dem kolonialen und dem wissenschaftlichen Projekt der Moderne zu rekonstruieren. Ausgehend von einer Fallstudie soll diese These in den folgenden Kapiteln belegt werden.

Kapitel II

PURUS AB OMNIA MACULA SANGUINIS¹ Koloniale Repräsentationen des Weiß-Seins in Neu-Granada

Im vorangegangenen Kapitel haben wir das Verhältnis zwischen dem wissenschaftlich- gesellschaftlichen Projekt der Aufklärung (Kosmopolis) und dem geopolitischen Charakter seiner Aussagen bestimmt. Es ging darum, die Spannung zwischen dem Anspruch dieses Diskurses, keinen spezifischen Aussageort einzunehmen (die Hybris des Nullpunkts), und den geokulturellen und geopolitischen Interessen, die seine Entstehung prägten, zu untersuchen. Anhand der Theorien von Said und lateinamerikanischen Theoretikern wie Dussel, Quijano und Mignolo haben wir gesehen, dass dieses *Erkenntnisinteresse* häufig mit Hilfe der in der Identität der sozialen Akteure tief verwurzelten Vorstellung von der ethnischen Überlegenheit einiger Bevölkerungsgruppen über andere artikuliert wurde. Wir haben uns insbesondere auf den Diskurs der „limpieza de sangre“ bezogen, da die These dieser Autoren lautet, dass die koloniale Repräsentation des Weiß-Seins nicht im Gegensatz zur Moderne steht (wie in der modernen Gesellschaftstheorie gewöhnlich angenommen wird), sondern *mit ihr koexistiert*. Moderne und Kolonialität sind zwei Seiten derselben Medaille.

Wir werden die Koexistenz von Moderne und Kolonialität nun anhand einer Fallstudie darstellen. In den folgenden Kapiteln soll die These vertreten werden, dass der Aussageort des aufgeklärten kreolischen Diskurses mit dem des Diskurses der „limpieza de sangre“ exakt übereinstimmt, dass also an *diesem* spezifischen geokulturellen Ort die *moderne* Vorstellung vom Nullpunkt mit der kolonialen Vorstellung vom Weiß-Sein zusammentrifft. Zunächst gilt es jedoch, die Art und Weise näher zu betrachten, in der dieses „weiße“ Imaginarium in der kolonialen amerikanischen Peripherie konstruiert wurde. In diesem zweiten Kapitel werden wir also sehen, dass der Diskurs der „limpieza de sangre“ die Basis für die Identitätskonstruktion der sozialen Akteure in Neu-Granada herausbildete. Weiß sein hatte weniger mit der Hautfarbe als mit der Inszenierung einer kulturellen Vorstellungswelt zu tun, die sich aus Religion, Kleidung, Adelstiteln, Verhaltensweisen und Formen der Wissensproduktion zusammensetzte. Wir konzentrieren uns auf einige der kulturellen Praktiken, mit deren Hilfe diese Vorstellungswelt konstruiert und die Art, wie sie von den verschiedenen, widerstreitenden sozialen Gruppen akzeptiert wurde. Damit soll gezeigt werden, dass die Kämpfe um Distinktion, die in den Repräsentationen des Weiß-Seins gebündelt sind, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts den Boden für die wissenschaftliche Erkenntnis der aufgeklärten kreolischen Elite bereitete.

2.1 Die Ethnisierung des Reichtums

Antón de Olalla war ein bescheidener Bauer und Leutnant der Infanterie, der mit der Expedition von Jiménez de Quesada 1537 nach Neu-Granada kam, aktiv an der „Pazifizierung“ der Panche- und Muisca-Indios und am Krieg gegen den Kaziken von

¹ Mit dieser Legende waren alle von der Universidad Tomística de Bogotá im 18. Jahrhundert ausgestellten Diplome versehen; sie bescheinigten die „limpieza de sangre“ des Hochschulabsolventen.

Guatavita teilnahm.² Als Belohnung für seine Dienste wies ihm die spanische Krone einen Teil der Kriegsbeute zu, die sich Quesadas Truppen von den Eingeborenen angeeignet hatten, und beteiligte ihn zu seinen Gunsten an der ersten Zuteilung von Indios, die im Neuen Königreich vorgenommen wurde. Durch königliches Dekret wurde er 1547 zum Verwahrer der Encomienda von Bogotá ernannt, die hunderte von Hektar an die Stadt grenzenden Boden umfasste und über fast tausend tributpflichtige Indios verfügte. Olalla nutzte die indigene Arbeitskraft, die ihm reichlich zur Verfügung stand und akkumulierte genügend Kapital, um fruchtbaren Boden zu erwerben und in der Nähe von Bogotá Rinderfarmen zu gründen, so dass er bald einer der größten Grundbesitzer der Gegend war. In weniger als 15 Jahren war er Eigentümer von sieben Estancias, die Rinder, Schafe, Schweine, Käse, Mais und Getreide in großen Mengen erzeugten. Sein Reichtum sicherte ihm überdies den Zugang zu wichtigen politischen Ämtern. 1544 wurde er zum stellvertretenden Gouverneur des Nuevo Reino de Granada ernannt, und zwischen 1557 und 1573 war er viermal Bürgermeister von Bogotá.

Nach Olallas Tod begannen seine Nachkommen, eine bestens kalkulierte Heiratspolitik in die Wege zu leiten, um das ererbte Familienvermögen zu sichern und zu vergrößern. Olallas Tochter, Doña Jerónima de Orrego, heiratete den Admiral Francisco Maldonado de Mendoza, einen kurz zuvor nach Neu-Granada gekommenen spanischen Hidalgo. Dieser trat 1596 offiziell die Nachfolge als neuer Encomendero von Bogotá an und bemühte sich darum, die Produktion auf seinen Ländereien zu diversifizieren.³ Unter Ausnutzung der „persönlichen Dienstleistungen“ der ihm anempfohlenen Indios widmete er sich der Vermehrung seines Reichtums und dem Ausbau seiner Unternehmungen. Er war im Lebensmittelhandel tätig und verschaffte sich Zugang zum Bergbau, indem er schwarze Sklaven erwarb. Bevor er 1631 starb, gründete Maldonado de Mendoza den Mayorazgo de la Dehesa von Bogotá, wodurch garantiert war, dass nur Mitglieder seiner eigenen Familie in den Besitz seines Vermögens kommen konnten.⁴ Die bis Ende des 17. Jahrhunderts folgenden vier Generationen von Nachkommen stellten einen endogamen Clan dar, der sich aus den angesehensten Familien von Santa Fe zusammensetzte, Encomiendas, Landgüter, Bergwerke aufkaufte und darüber hinaus die Macht im Nuevo Reino de Granada auf Stadt- und Provinzebene monopolisierte.

Das Beispiel von Olalla und seinen Nachkommen erlaubt es, die Hypothese aufzustellen, die in diesem Abschnitt belegt werden soll: Schon seit Beginn der Kolonisierung im Gebiet von Neu-Granada war der Phänotyp einer Person (Weißer, Schwarzer, Indio, Mestize) ausschlaggebend für ihre Position im sozialen Raum und somit für den Zugang zu solchen kulturellen und politischen Gütern, die als Zeichen

² Alle hier genannten Daten über Olalla und seine Familie sind der Untersuchung des kolumbianischen Historikers Jairo Gutiérrez Ramos (1998: 16-26) entnommen.

³ Gutiérrez Ramos schätzt die Ländereien von Don Francisco Maldonado am Ende des 16. Jahrhunderts auf etwa 20.000 Hektar. Die Zahl der Rinder auf den Ländereien schwankte zwischen 5.000 und 8.000, und allein auf seiner Finca „El Novillero“ konnten bis zu 12.000 Schafe gehalten werden (Gutiérrez Ramos, 1998: 37-40).

⁴ Gutiérrez Ramos hat das Testament im Wortlaut wiedergegeben, das wir hier auszugsweise zitieren: “con tanto que las personas que se casaren con las hijas sucesoras de este mayorazgo, sin embargo, de tener otros apellidos hayan de tener el mío y el de dicha mi mujer, llamándose y nombrándose Maldonado de Mendoza sin mezclarlo con otros apellidos y tomando las armas de estos dos apellidos trayéndolas en sus escudos, sellos, divisas y poniéndolas en las casas y obras que hicieran sin mezclarlas con otras ningunas, so pena del que lo contrario hiciera pierda el mayorazgo” (Gutiérrez Ramos, 1998: 46).

von Distinktion verwertbar waren. Olallas Fall ist deshalb besonders interessant, weil er veranschaulicht, dass der Aufbau eines engmaschigen Verwandtschaftsnetzes und die Erlangung oder Vererbung von Adelstiteln zwei grundlegende Strategien der kolonialen Elite waren, die der Erhaltung des Clans und dem Machterhalt dienen. Beide Strategien basierten freilich auf der Notwendigkeit, sich von jedem Verdacht auf eine „mancha de la tierra“ frei zu halten, das heißt, eine ethnische Grenze zu ziehen, um die Vermischung mit dem Blut von Indios, Schwarzen, Mulatten und Mestizen zu verhindern. Hier kommt die Vorstellung von der Hellhäutigkeit ins Spiel, mit der sich alle anderen Bevölkerungsgruppen als „dunkelhäutig“ definieren ließen.

Um zu präzisieren, wie eine solche kulturelle Repräsentation des Weiß-Seins konstruiert wurde, wenden wir uns zunächst dem Verhältnis von Adel, Reichtum und Reinheit des Blutes in Spanischamerika zu. Das *ethos* der herrschenden Klasse in Hispanoamerika beschrieben die Marineoffiziere Jorge Juan und Antonio de Ulloa 1736 folgendermaßen:

“Es de suponer que la vanidad de los Criollos y su presunción en punto de calidad se encumbra á tanto que cavilan continuamente en la disposición y orden de sus genealogías, de modo que les parece no tienen que envidiar nada en nobleza y antigüedad á las primeras casas de España; y como están de continuo embelesados en este punto, se hace asunto en la primera conversación con los forasteros recién llegados, para instruirlos en la nobleza de la casa de cada uno, pero investigada imparcialmente, se encuentran á los primeros pasos tales tropiezos que *es rara la familia donde falte la mezcla de sangre*, y otros obstáculos de no menor consideración” (Juan/Ulloa, 1983 [1826]: 417; meine Hervorhebung).

Der Text von Jorge Juan und Antonio de Ulloa zeigt, dass der Anspruch auf die „limpieza de sangre“, also auf den Status des Adligen und Weißen, ein distinktives Merkmal war, das es den Kreolen erlaubte, sich gesellschaftlich von den Mestizen und den übrigen sozialen Gruppen abzusetzen. Dabei war es nicht wichtig, „wirklich“ weiß zu sein, denn fast kein Mitglied der kreolischen Elite konnte seinen Adelsanspruch beweisen,⁵ sondern sich gesellschaftlich als Weiße zu inszenieren und als solche von den tonangebenden sozialen Schichten anerkannt zu werden. Aus diesem Grund hatte das Weiß-Sein nicht unbedingt mit der Hautfarbe zu tun, sondern es verwies in erster Linie auf die Art des Reichtums und sozialen Aufstiegs einer Person. Das Weiß-Sein stellte, wie Bourdieu sagen würde, ein kulturelles Kapital dar, das es den kreolischen Eliten ermöglichte, sich sozial von den übrigen Gruppen zu unterscheiden und ihre Herrschaft über diese mit der eigenen Distinktion zu legitimieren. Wir können also feststellen, dass das Weiß-Sein im Wesentlichen ein Lebensstil war, der von den höchsten gesellschaftlichen Schichten demonstrativ zur Schau gestellt und von allen anderen sozialen Gruppen begehrt wurde.

⁵ In einer Studie über den Adel in Quito hebt Christian Büschges (1997: 51) hervor, dass es während der gesamten Kolonialzeit keinen Antrag auf Bestätigung der adligen Herkunft gab, den die lokalen Eliten an die Königlichen Kanzleien in Granada und Valladolid – die von der spanischen Krone mit der Schlichtung derartiger Streitsachen beauftragten Instanzen – gerichtet hätten. Das beweist, so Büschges, dass der Adelsbegriff in Neu-Granada einen höchst “informellen” Charakter hatte, denn für adlig wurde schlicht und einfach jeder gehalten, der vorgab, es zu sein und als solcher von der kreolischen Elite anerkannt wurde. Pilar Ponce de Leiva (1998: 43-44) spricht in diesem Sinne von einer *de facto*-, nicht aber *de iure*-Aristokratie und vergleicht sie mit dem niederen kastilischen Adel. Es war daher eine Sache, sich auf seinen Adel zu berufen – mit dem Ziel, sich ein bestimmtes Sozialprestige zu sichern – und eine ganz andere, einen Adelstitel zu besitzen (also adlig “im eigentlichen Sinn” zu sein), der allein von der spanischen Kanzlei ausgestellt werden konnte.

Das angeführte Beispiel von Olalla gibt genaue Auskunft darüber, worin dieses kulturelle Kapital des Weiß-Seins bestand. In der zweiten Generation nach Olalla wurde, wie gesagt, der Mayorazgo de la Dehesa de Bogotá ins Leben gerufen; dies gibt einen Hinweis auf die Bildung einer neuen, kolonialen Aristokratie, die sich hartnäckig gegen jedes Eindringen „sozialer Aufsteiger“ und anderer, dem ursprünglichen Clan nicht zugehöriger Personen wehrt. Die Zugehörigkeit zu diesem Clan erforderte die Erfüllung zumindest einer von zwei Bedingungen: Die erste war, „Erobererblut“ zu haben, also nachzuweisen, dass man direkter Nachkomme der ersten Siedler von Neu-Granada war (in unserem Beispiel: die Nachkommen von Olalla); die zweite bestand darin, „adliges Blut“ zu haben, also nachzuweisen, dass man direkter Nachkomme eines Hidalgo war (in unserem Beispiel: die Nachkommen von Maldonado de Mendoza). Mit anderen Worten, die Elite von Neu-Granada baute um sich herum einen sozialen Schutzwall auf, der auf zwei Ehrvorstellungen basierte: Dies war einerseits der Blutsadel oder die „hidalguía“, den man als Kind eines adligen Vaters erlangte und der nach dem Gesetz auf die Nachkommen übertragen wurde; andererseits der verbriefte Adel, den man erlangte, weil man Kind einer Person mit besonderen Verdiensten („benemérito“) war – was nichts mit der Abstammung zu tun haben musste –, dieser konnte aber nicht dieselbe Geltung wie der Blutsadel beanspruchen.

Bedeutsam ist in unserem Zusammenhang, dass diese von den kreolischen Eliten errichteten sozialen Festung auf einem fundamental *ethnischen* Prinzip errichtet war. Das wird deutlich, wenn wir uns daran erinnern, dass die Erlangung oder Zurschaustellung jedweden Adelstitels die „limpieza de sangre“ voraussetzte. Es ist bekannt, dass die *conditio sine qua non* zum Erhalt eines Adelstitels in Spanien darin bestand, dass der Anwärter ein „cristino viejo“ war und ihm keine Vermischung mit „malas razas“, d.h. Mauren, Juden und Zigeunern, nachgewiesen werden konnte. Mit der Existenz zweier Republiken, derjenigen der Weißen und derjenigen der Indios, verschärfte sich diese ethnische Diskriminierung in Amerika in dem Sinne, dass der rechtliche Status einer Person direkt an ihre Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe gebunden wurde. Aus diesem Grund basierten die sozialen Ungleichheiten nicht nur auf der unterschiedlichen Einkommensverteilung (Reiche und Arme), sondern vor allem auf den Unterschieden, die auf Blut, Erbe und Abstammung zurückgeführt wurden. Anders als in Spanien, wo mit der „limpieza de sangre“ – deren Nachweis von den Spaniern zum Beispiel beantragt wurde, um in die amerikanischen Kolonien reisen zu können – in erster Linie eine religiöse Anforderung zu erfüllen war, wird sie in Amerika zu einer ethnischen Frage und folgt erst in zweiter Linie religiösen und wirtschaftlichen Geboten. Als Beweis dafür lässt sich, wie wir später sehen werden, die große Mehrheit der Rechtsstreitigkeiten (juicios de disenso) anführen; die Argumente, die hier vorgebracht werden, rekurrieren in der Regel auf die Rassenunterschiede, während die wirtschaftliche Lage der Personen von nachgeordneter Bedeutung und im Sinne der Gesetze, die das gesellschaftliche Privileg des Weiß-Seins schützten, auf jedem Fall unerheblich sind.⁶ Die Rechtsordnung spiegelt eine kulturelle Werteskala wider, auf der die ethnischen sehr viel mehr als die wirtschaftlichen Unterschiede zwischen den sozialen Akteuren ins Gewicht fielen.

⁶ Siehe dazu beispielsweise die von William Jaramillo Mejía (2000) zusammengestellte Dokumentation über das Archiv des Cabildo von Medellín von den Jahren 1674 bis 1812.

Die ethnischen Ungleichheiten gingen mithin nicht auf rein subjektive Einschätzungen der Eliten zurück, sondern wurden von einer Rechtsordnung bestätigt, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, jedes Individuum derjenigen ethnischen Gruppe zuzuordnen, die ihm gebührte. So wurde beispielsweise in den Akten und Büchern der Cabildos ebenso wie in den Übertragungsurkunden der Encomiendas offiziell festgehalten, ob eine Person in direkter Linie von den „ersten Siedlern“ abstammte oder nicht; die Ansprüche auf einen Adelstitel konnten vor der Real Audiencia oder den gewöhnlichen Alcaldías angemeldet werden; damit genossen die Weißen eine Reihe von Sonderrechten zum Schutz ihrer ethnischen Herkunft.⁷ Auch in den offiziellen Einwohnerverzeichnissen wurde ein Unterschied zwischen dem „vecino“ und dem „morador“ gemacht, wobei die erste Kategorie den Mitgliedern der ältesten und vornehmsten Familien des Ortes vorbehalten war. Ebenso trug man in den Kirchenverzeichnissen die Taufen von Weißen und die von Indios, Schwarzen und Mulatten in zwei getrennte Büchern ein, so geschehen beispielsweise in der Pfarrei von Nuestra Señora de Santa Bárbara in Bogotá (Ramírez, 2000: 44). In all diesen Fällen hatte die Rechtsordnung die Funktion, mit ethnischen Begründungen die tatsächlich existierenden sozialen und ökonomischen Unterschiede zwischen den Weißen und den Kasten zu legitimieren.

Es dürfte damit deutlich geworden sein, dass die von der kreolischen Elite privilegierten kulturellen Werte, die der sozialen Unterscheidung von anderen Gruppen dienten, wenig beziehungsweise gar nichts mit dem Beruf, den kommerziellen Aktivitäten oder dem wirtschaftlichen Erfolg einer Person zu tun hatte, sondern vielmehr von Kriterien wie Ehre, Adel und, vor allen Dingen, ethnischem Status abhängig war. Von daher erscheint uns der Begriff „Klasse“ – in dem Sinn, der ihm von der marxistischen Tradition verliehen wurde – zur Beschreibung der Herrschaftsbeziehungen zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen während der Kolonialzeit nicht angemessen. Angemessener zur Beschreibung dieser Verhältnisse scheint uns die Kategorie „Kolonialität der Macht“, die auf die Schaffung und Wiedergabe einer Repräsentation des Weiß-Seins Bezug nimmt. Eine solche Repräsentation war für die individuelle Identitätskonstitution ebenso zentral wie für die Konsolidierung der sozialen Hierarchien und die Erhaltung der etablierten Ordnung.

2.1.1 Spontane Soziologie der Eliten

In Kapitel I zeigten wir, dass dem Diskurs der „limpieza de sangre“ auch eine kognitive Dimension innewohnt und verwiesen dazu auf die ethnischen Taxonomien der amerikanischen Bevölkerung, die im 16. Jahrhundert von spanischen Kartographen, Chronisten und Kosmographen ausgearbeitet wurden. Im vorangegangenen Abschnitt sagten wir, dass die Herrschaft der kreolischen Eliten über die subalternen Gruppen die Konstruktion eines „weißen“ Imaginariums erforderlich machte, das die Grundlage für die Anerkennung der Rechtmäßigkeit einer auf

⁷ Um nur ein Beispiel zu geben: Wenn ein Weißer eine Haftstrafe verbüßen musste, durfte er einem bestimmten Strafvollzug, wie der Sicherung mit Fußfesseln oder Ketten und der Bestrafung mit Fußschellen, die den „Dunkelhäutigen“ vorbehalten waren, nicht ausgesetzt werden. Desgleichen durfte ein Weißer nicht im selben Gefängnis wie ein Schwarzer eingesperrt werden. Wurden diese Vorschriften verletzt, konnte das weiße Opfer offen Beschwerde einlegen und eine exemplarische Bestrafung der für das Vergehen, seiner Distinktion und seinen Privilegien nicht Rechnung getragen zu haben, verantwortlichen Amtsperson fordern (Gutiérrez de Pineda, Pineda Giraldo 1999: 426).

ethnischer Differenzierung aufbauenden Gesellschaftsordnung durch die einen wie durch die anderen bildete. Wir werden nun versuchen, diese beiden Aspekte miteinander zu verbinden und dabei zu zeigen, welchen Anteil die ethnischen Taxonomien an der Konstitution einer solchen Repräsentation der Hellhäutigkeit hatten. Hierfür werden wir kurz einige der „habituellen“ – also im *Habitus* verankerten – Vorstellungen untersuchen, die sich die herrschende Gruppe der Kreolen von den anderen, sich selbst und ihrem „natürlichen Ort“ in der Gesellschaft machte. Ich beziehe mich damit auf eine Reihe von Unterstellungen, Wertungen und Vorurteilen, die den Hintergrund für die gesellschaftliche Wirklichkeit bilden, die von der Gruppe der Kreolen „konstruiert“ wurde und auf die diese ihre spezifischen Ideale und Bestrebungen projizierte. Diese spezifischen Repräsentationen, die gleichwohl einen Anspruch auf die objektive Wiedergabe der gesellschaftlichen Wirklichkeit erheben, bezeichne ich als spontane Soziologie der Eliten.⁸

Der schwedische Historiker Markus Mörner (1969: 61) hat darauf hingewiesen, dass die Benutzung des Begriffs „Kaste“ zur Bezeichnung von „mischblütigen“ Personen unter den Eliten des kolonialen Hispanoamerika weit verbreitet war. Die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer der Kasten erhielt in der Kolonialgesellschaft eine pejorative kulturelle Bewertung, die von der Rechtsordnung bestätigt wurde. Und obwohl die offiziellen Volkszählungen, die im 18. Jahrhundert vorgenommen wurden, die Kategorie „Kaste“ nicht benutzten – sondern die Kategorien „Weißer“, „Indio“, „Sklave“ und „Freie aller Hautfarben“ –, war die kreolischen Elite derart von dem Gedanken besessen, jeden Verdacht auf eine „mancha de la tierra“ zu vermeiden, dass sie eine Unzahl *klassifikatorischer Taxonomien* aufstellte, um genaue Angaben darüber zu erhalten, welcher Kaste ein jedes Individuum angehörte. Mit Hilfe dieser Taxonomien konstruierten die Eliten eine imaginäre Gesellschaftsordnung und fixierten hierbei die Orte, die sie und die Kasten in dieser Ordnung zu besetzen hatten.

Ich werde zunächst auf eine der interessantesten Formen der sozialen Taxonomie eingehen, die im Verlauf des 18. Jahrhunderts in Hispanoamerika aufkam: die sogenannten „cuadros de castas“. Es handelt sich um eine bildlich darstellende, zuerst in Mexiko aufgetauchte Gattung, in der die verschiedenen Kasten, aus denen sich die Kolonialgesellschaft zusammensetzt, künstlerisch nachgebildet sind (García Sáiz, 1989). Obwohl diese Art der Malerei in Neu-Granada nicht sehr stark verbreitet war, ist es interessant, ihre hauptsächlichsten Merkmale zu untersuchen, um eine Vorstellung von der Verfahrensweise dessen zu bekommen, was ich hier als „spontane Soziologie der Eliten“ bezeichnet habe.

Die Kastenbilder stellen den komplexen Prozess der Mestizisierung dar, der sich in ganz Spanisch-Amerika während des 18. Jahrhunderts vollzog. Es handelte sich um eine Zusammenstellung von Szenen – in der Regel 16 Bilder –, in denen verschiedene Typen der Rassenmischung gezeigt wurden, die alle mit einem Namen, einer Tätigkeit

⁸ Althusser (1985: 35) prägte den Begriff „spontane Philosophie“, der sich auf die Art und Weise bezog, wie „praktische Ideologien“ sich hinterrücks in die theoretische Praxis der Wissenschaftler einschleichen. Diese Ideologien (oder „Weltanschauungen“) betrachtet Althusser als „ideologische Instrumente der herrschenden Klasse“, die in Lehre und Forschung der Sozialwissenschaften Eingang finden. Einige Jahre später sprach Pierre Bourdieu von „spontaner Soziologie“, um zu illustrieren, inwiefern die Sprache in der Soziologie Gefahr läuft, mit der Umgangssprache eine Reihe von Vorurteilen zu übernehmen, die eine „versteinerte Philosophie des Sozialen“ transportieren (vgl. Bourdieu, 2000: 37).

und einer sozialen Position ausgestattet waren.⁹ Die Bildserie folgte einer streng taxonomischen Progression: Zu Beginn erschien die Darstellung des Modells der „reinen Rasse“ – der Spanier –, danach wurden, in absteigender Ordnung und der zunehmenden Entfernung zum ursprünglichen ethnischen Modell entsprechend, alle übrigen Kasten dargestellt. Auf den Bildern sind stets Vater, Mutter und Kind mit ihrer Hautfarbe, ihrer Kleidung und ihren typischen Arbeiten zu sehen. Die 16 am häufigsten in den „Kastenbildern“ dargestellten Typen waren die folgenden:

1. Spanier und India: *mestizo*
2. Mestize und Spanierin: *castizo*
3. Castizo und Spanierin: *español*
4. Spanier und Schwarze: *mulato*
5. Mulatte und Spanierin: *morisco*
6. Morisco und Spanierin: *chino*
7. Chino und India: *salta atrás*
8. Salta atrás und Mulattin: *lobo*
9. Lobo und china: *jíbaro*
10. Jíbaro und Mulattin: *albarazado*
11. Albarazado und Schwarze: *cambujo*
12. Cambujo und India: *zambaigo*
13. Zambaigo und loba: *calpamulato*
14. Calpamulato und cambuja: *tente en el aire*
15. Tente en el aire und Mulattin: *no te entiendo*
16. No te entiendo und India: *torna atrás*.

Obwohl viele dieser Namen pittoresk erscheinen mögen, sollte das nicht als Zeichen ihrer Beliebtheit aufgefasst werden. Die Namen bezeichneten im Gegenteil den genauen Ort, der jeder Person in der sozialen Hierarchie zukam. Ausgehend von den drei Grundtypen (Spanier, Indio, Schwarzer) wurde eine Reihe von Untertypen entworfen, die einen mehr oder weniger hohen Rang auf der Skala ethnischer Diskriminierung einnahmen. So beziehen sich die Kategorien „salta atrás“ und „torna atrás“ beispielsweise auf einen von Schwarzen abstammenden Mestizen, der eine India heiratet und auf diese Weise im Prozess des „Weiß-Werdens“ einen Schritt zurück macht (Rosenblat, 1954: 174). Die Kategorie „tente en el aire“ bedeutete, dass kein Fortschritt möglich war, weil die Vereinigung zwischen zwei Personen („calpamulato“ und „cambuja“) vollzogen wurde, deren Blut schon vollständig aus drei Rassen vermischt war und sie darum gleich weit vom Weißen und vom Indio entfernt waren. In anderen Fällen bezeichnete die Kategorie eine physische oder linguistische Eigenheit der Person. Der „chino“ war derjenige, der, ohne Schwarzer zu sein, krauses Haar hatte, während ein „no te entiendo“ aus einer Vermischung der Nachkommen von Personen (möglicherweise Sklaven der ersten Generation) hervorgegangen war, die nicht gut Spanisch sprachen. Einige Kategorien wie „lobo“, „barcino“ und „cambujo“ waren geringschätzig Benennungen, die gewöhnlich für die Kreuzung von Tieren herangezogen wurden.

Wie man sieht, offenbaren die Bezeichnungen ebenso wie die Progression der Bilder eine „spontane Soziologie“: je größer die Mischung des Blutes, desto geringer ist die Möglichkeit sozialer Mobilität. Je weniger „rein“ also das Blut war, das in den Adern

⁹ Siehe dazu: <http://www.emory.edu/COLLEGE/CULPEPER/BAKEWELL/thinksheets/castas.html>, 13.5.2002.

einer Person floss, desto unwahrscheinlicher würde auch ihr sozialer Aufstieg sein. Es ist aber zum Beispiel bemerkenswert, dass das Stigma der Rassenmischung in der dritten Generation verschwinden konnte, nur weil der mestizische Mann als Sohn zweier „reiner“ Rassen (Spanier und India) galt und deswegen die Möglichkeit hatte, seine Nachkommenschaft zu „erlösen“, wenn er mit einer weißen Frau eheliche Kinder zeugte. Die Frucht dieser Vereinigung (der „castizo“) konnte seinerseits eheliche Kinder zeugen, die bereits als Spanier betrachtet wurden, dies allerdings nur, wenn, er eine weiße Frau heiratete. Umgekehrt machte die neuerliche „Verunreinigung“ jede mögliche Erlösung zunichte. Der Mulatte, hervorgegangen aus der Vereinigung eines Spaniers mit einer Schwarzen, konnte sein Blut nicht mehr „weiß machen“, auch wenn er, seine Kinder („moriscos“) und seine Enkel („chinos“) eheliche Kinder mit weißen Frauen hatten. Das Prinzip ist eindeutig: Schwarzes Blut lässt sich nicht erlösen. Im Gegenteil, je größer der prozentuale Anteil schwarzen Blutes war, desto deutlicher fiel auch die rassische und soziale Deklassierung aus. Der Gebrauch von zoologischen Bezeichnungen („lobo“¹⁰, „coyote“¹¹) zeigt an, dass diesen Kasten zugehörige Personen sich wenig oder gar nicht von den Tieren unterscheiden.

Obwohl in Neu-Granada, wie erwähnt, die Kastenbilder nicht sehr verbreitet waren, benutzten die kreolischen Eliten für den Entwurf ihrer ethnischen Taxonomien doch das gleiche klassifikatorische Prinzip. Als Beispiel sei hier die folgende Textpassage aus der Feder des Kapuzinermönchs Joaquín de Finestrada angeführt:

“Semejantes a los árabes y africanos que habitan los pueblos meridionales, tales son los indios, los mulatos, los negros, los zambos, los saltoatrás, los tente en el aire, los tercerones, los cuarterones, los quinterones y cholos o mestizos. Los que tienen sangre de negro y blanco se apellidan mulatos; los de mulato y negro, zambos; los de zambo y negro, saltoatrás; los de zambo y zamba, tente en el aire; los de mulato y mulata, lo mismo; los de mulato y blanca, tercerón; los de tercerón y mulata, saltoatrás; los de tercerón y tercerona, tente en el aire; los de tercerón y blanca, cuarterón; los de cuarterón y blanca, quinterón; los de quinterón y blanca, español, que ya se reputa fuera de toda raza de negro” (Finestrada, 2000 [1789]: 135).

Es ist bemerkenswert, dass für Finestrada alle Kasten Neu-Granadas den “Arabern und Afrikanern ähnlich” sind, was besagt, dass sie als “Kinder der Verdammnis” betrachtet werden, weil sie aus der Vermischung mit den Nachkommen von Sem und Cam abstammen.¹² Andererseits verwendet er Namen, die von den mexikanischen Malern gebraucht wurden (“tente en el aire”, “saltoatrás”), passt sie aber der spezifischen Rassenkonstellation in Neu-Granada an. Verglichen mit den in Mexiko verwendeten taxonomischen Kategorien sind diejenigen von Finestrada jedoch etwas präziser. Namen wie „tercerón“, „cuarterón“ und „quinterón“ stellen einen Bezug zur zeitlichen Nähe oder Ferne im Verhältnis zum Modell der reinen Rasse her. So war der „tercerón“ derjenige, der während dreier aufeinanderfolgender Generationen mit Weißen verschwägert war, beim „cuarterón“ waren es vier, und der „quinterón“ hatte sein „schlechtes Blut“ schon über fünf Generation hinweg gereinigt, weshalb er Kinder zeugen konnte, die bereits als Kreolen betrachtet wurden.

In einem hervorragenden Aufsatz stellt Ilona Katzew (1997) fest, dass sich in den ethnischen Klassifikationssystemen die Notwendigkeit der Eliten im 18. Jahrhundert

¹⁰ <http://www.artnet.com/magazine/features/ramirez/ram12-06.asp>, 13.5.2002.

¹¹ <http://www.artnet.com/magazine/features/ramirez/ram12-01.asp>, 13.5.2002.

¹² Auf diese Problematik werden wir in Kapitel IV ausführlicher eingehen.

ausdrückt, inmitten des Chaos, das die zunehmende Mestizisierung für sie darstellte, Ordnung und Kontrolle zu schaffen. Dieser obsessive Wunsch nach Ordnung spiegelt sich auch im Geist der Aufklärung mit seiner Vorliebe für jene Art systematischer Klassifizierung, die Michel Foucault als *Tableaux* bezeichnet. Tatsächlich waren viele der Kastenbilder an die Naturgeschichtlichen Sammlungen gesandt worden, die in jener Zeit im Spanien der Bourbonen populär zu werden begannen:

“In 1776, the same year the Gabinete [Real Gabinete de Historia Natural en Madrid] opened its doors to the public, an official decree was issued requesting viceroys and other functionaries to send natural products and artistic curiosities. Casta paintings were displayed with a host of archeological objects, rocks, minerals, fossils, and other “ethnographic” items. By entering the space of the Gabinete, casta paintings acquired a specific meaning related to their assumed “ethnographic” value. The Gabinete provided the ideal forum from which colonial *difference* could be contained and articulated as a category of nature. Thus, the inclusion of objects such as casta paintings, in addition to satisfying Europeans’ curiosity for the exotic, points to their need to classify the peoples of the Americas as a way of gaining control to the unknown” (Katzew, 1997: 16).

Katzew weist zu Recht auf die wesensmäßige Beziehung zwischen dem System ethnischer Klassifikation und der sogenannten „Naturgeschichte“ hin; ein Problem, mit dem wir uns im fünften Kapitel dieser Arbeit eingehender auseinandersetzen werden. Hier interessiert uns zunächst, auf welche Weise hervorgehoben, in der diese Klassifikationssysteme in einer spontanen Soziologie verankert und Teil der kulturellen Repräsentationen des Weiß-Seins waren. Man muss bedenken, dass die Kastenbilder nicht von europäischen Wissenschaftlern, sondern von Künstlern der kreolischen Elite geschaffen wurden, die zweifellos einem Bedürfnis ihrer sozialen Gruppe Ausdruck verliehen. So könnte man Katzews Kommentar dahingehend ergänzen, dass die Bedeutung dieser Klassifizierungen darauf beruht, dass die herrschende Ethnie mit Hilfe dieser Kontrastfolie „soziologisch“ die Bedeutung des Weiß-Seins definierte. War die Taxonomie aller möglichen Rassenmischungen einmal aufgestellt, ließ sich *ex negativo* auch bestimmen, von welchen gesellschaftlichen Privilegien diejenigen Personen, die zu einer der Kasten gehörten, ausgeschlossen waren – oder, was auf das Gleiche herauskommt, welche Privilegien ausschließlich jenen vorbehalten waren, die die Kategorien festlegten.¹³ Dies lässt die Schlussfolgerung zu, dass der Diskurs der „limpieza de sangre“ – solange er als Konstruktionsprinzip der gesellschaftlichen Wirklichkeit fungierte – mit all seinen ethnischen und separatistischen Konnotationen integraler Bestandteil dessen war, was mit Bourdieu als *Habitus* der herrschenden kreolischen Elite zu bezeichnen ist.

Die spontane Soziologie der Elite klassifizierte und definierte nun aber nicht nur die Anzahl der Kasten, sie wies darüber hinaus dem Charakter und der Persönlichkeit der dazugehörigen Personen auch einen Wert zu. Dies war ein wesentlicher Bestandteil des Vorhabens der Eliten, im gesellschaftlichen „Chaos“, das während des 18. Jahrhunderts durch die Mestizisierung entstanden war, eine „Ordnung“ zu stiften. Selbstverständlich gehörte der Indio zur ersten Gruppe, die einer solchen axiologischen Klassifizierung unterworfen wurde. Weil es sich in diesem Fall um die besiegte Rasse handelte, wurde ihre kulturelle Differenz als Symptom eines Mangels im Vergleich mit dem spanischen *ethos* des Siegers interpretiert. Den Indios wurde mit

¹³ Mit diesen Taxonomien verhält es sich ebenso wie mit den Kartographien der Neuen Welt im 16. Jahrhundert, auf die Mignolo hingewiesen hat: Das ‘taxonomierende’ Subjekt – wie dasjenige, das die Karten zeichnet – befindet sich “außerhalb der Darstellung” (vgl. Mignolo, 1995: 219-313).

dem militärischen Triumph der Eroberer eine hispanozentrische Vorstellungswelt aufgezwungen, deren kulturellen Normen, sich auf die Natur, die Gesellschaft und die Subjektivität zu beziehen, zur *norma normata* erhoben wurde, nach der alle übrigen kulturellen Äußerungen zu bewerten waren. Wenn also die Indios der Arbeit einen anderen Wert verliehen als der Produktivität, so interpretierten die Spanier dies als Symptom von Faulheit und Drückebergerei; wenn sie zu anderen Göttern als denen in der Bibel beteten, waren sie abergläubisch; wenn sie unter Sexualität etwas anderes verstanden, wurden sie für lasterhaft gehalten; wenn sie über eine andere Technologie zur Kultivierung ihrer Bodens verfügten, wurden sie als dumm und „geistig beschränkt“ abgestempelt. Man begann, die Abweichung vom herrschenden kulturellen Muster als einen der Kaste eigentümlichen natürlichen Mangel aufzufassen. Der Kaste der Indios anzugehören bedeutete nicht nur, distinktive körperliche Merkmale aufzuweisen, sondern auch und vor allem, einen im Vergleich mit dem okzidental Menschen essentiell minderwertigen Charakter – und einen ebensolche Persönlichkeit – zu besitzen.

In Neu-Granada – wie in den übrigen Regionen Amerikas – gehörten Müßiggang und Faulheit zu jenen „natürlichen Mängeln“, die dem Charakter der Indios und Mestizen am häufigsten zugeschrieben wurden. Der außerordentliche Rückgang der indigenen Bevölkerung trug dazu bei, die Vorstellung zu schüren, dass die Indios und ihre mestizischen Nachkommen von Natur aus „schlapp“ waren und sie besser durch stärkere und arbeitsamere Rassen wie die Schwarzen ersetzt oder aber rekrutiert und in der Armee „diszipliniert“ wurden. In ihrem Bericht an die spanische Obrigkeit sprechen die Offiziere Jorge Juan und Antonio de Ulloa von den Mestizen als einer Gruppe von „vagabundierenden und lasterhaften Leuten“; sie charakterisieren sie so als Personen, die es nicht gewohnt sind, produktiv zu arbeiten und die deswegen dazu neigten, liederlichen Sitten jeder Art zu verfallen.

“Es de advertir que las provincias interiores de aquella parte de América, que son las que están en las serranías, son asimismo las más dilatadas y pobladas de gente que hay en todas ellas: en estas abunda mucho la casta de los mestizos, y estos son de muy corta ó ninguna utilidad en aquellos payses, porque la abundancia de frutos que hay en ellos, y la inaplicación que es común en estos al trabajo, los tiene reducidos á vida ociosa y perezosa; hechos depósitos de todos los vicios, la mayor parte de esta gente no se casan nunca, y viven escandalosamente, aunque allí no es estraña esta irregularidad de vida por ser muy común” (Juan/Ulloa, 1983 [1826]: 164).

In Bezug auf die Schwarzen decken die Anthropologen Virginia Gutiérrez de Pineda und Roberto Pineda (1999: 12-18) mit ihrer Untersuchung von Dokumenten und Gerichtsakten zum Sklavenhandel in Neu-Granada auf, welcher Art die gesellschaftliche Wertschätzung war, die diesen Personen zuteil wurde. Galt die Faulheit als hauptsächlicher Mangel des Indios, so war der charakteristischste Mangel des Schwarzen der Stolz.¹⁴ Dieses Stereotyp von der „stolzen“ und „rebellischen“ Persönlichkeit des Schwarzen war so tief verwurzelt, dass der Preis, den die Händler verlangten, je nach Herkunftsort der Sklaven variierte; weil die Käufer meinten, dass

¹⁴ Auffällig ist dabei, dass die Mängel des Indios wie des Schwarzen mit deren Stellung im Arbeitsprozess zusammenhängen. Die abwertende Urteil bezieht sich im einen Fall auf den Widerstand des Indios gegen die körperliche Arbeit und im anderen auf die Weigerung des Schwarzen, den Anordnungen des Aufsehers zu folgen. Beide „Untugenden“ galten im übrigen nach den katholischen Glaubenssätzen als „Todsünden“. Bezogen auf den Indio und den Schwarzen wurden sie jedoch als „natürliche Defizite“ angesehen, die für ihre Rasse charakteristisch waren, was eine Besserung mittels Buße und Reue schwierig – wenn nicht gar unmöglich – machte.

Sklaven aus dem Kongo „eitel“ seien, mussten diese billig sein, anders als diejenigen aus Angola, die als „fügsam“ und „bescheiden“ galten.¹⁵ Im Allgemeinen wurde den Schwarzen auch angelastet, verlogen und in ihrer „Bösartigkeit anfällig für Verleumdung“ zu sein sowie einen Hang zu jeder Art ausschweifender Sitten zu haben. Dabei wurde die sexuelle Promiskuität besonders hervorgehoben, weshalb die schwarzen Frauen für „leichtfertig und unverschämt“, der Prostitution und der wilden Ehe zugeneigt gehalten wurden, während die schwarzen Männer im Ruf standen, „ständig wechselnde Liebschaften“ zu haben.

Aufgrund der Tatsache, dass in ihren Adern „sangre de la tierra“ floss, betrachtete man die Dunkelhäutigen in allen Variationen (Mestizen, Mulatten, „zambos“, „tercerones“ etc.) als den Spaniern unterlegene Rassen. Sie hatten somit nicht nur jene Laster im Blut, die die Rasse kennzeichneten, von der sie abstammten – Indio oder Schwarzer –, sondern hatten zusätzlich neue Untugenden geerbt, die für die jeweilige Kombination der Rassen typisch waren. Die „zambos“ wurden als Kaste am meisten verachtet, weil sie aus der Vermischung von Indios und Schwarzen hervorgegangen waren.¹⁶ Sie galten nicht nur als „sumamente iracundos, crueles, traidores y, en suma, gente cuyo trato debe rehuirse“¹⁷, man hielt den „zambo“ darüber hinaus für „taciturno, de mirada torva o maliciosa y de índole tan perversa que lo lleva fácilmente al mal“¹⁸. Im Gegensatz dazu wurde der Mulatte von der Rasse her als dem „zambo“ überlegen erachtet, und seine große Begabung, sich Wissen anzueignen, war allseits bekannt, weshalb er von den Weißen gefürchtet wurde.¹⁹ Gleichzeitig wurde er als „unverschämt und anmaßend“ angesehen, Eigenschaften, die er von seinen schwarzen Vorfahren mitbekommen hatte; daher war er häufig wegen Diebstahls und anderer Eigentumsdelikte angeklagt (Gutiérrez de Pineda/Pineda Giraldo, 1999: 63). Die Mulattin war wegen ihrer Schönheit äußerst geschätzt, doch hielt man sie für eine Erbin des Hangs zur sexuellen Promiskuität, die ihre schwarzen Vorfahren kennzeichnete, weshalb ihre „ungezügelter Sexualität“ als häufigstes Charaktermerkmal angeführt wurde. Aber nicht nur die Mulattin, sondern weibliche Kastenangehörige im Allgemeinen galten der weißen Elite als „von Natur aus“ der Unzucht und der wilden Ehe zugeneigt. So schreiben Jorge Juan und Antonio de Ulloa:

“Estas mestizas ó mulatas desde el segundo grado hasta el cuarto o quinto se dan generalmente á la vida licenciosa, aunque entre ellas no es reputada por tal, mediante que miran con indiferencia el estado de casarse con sugeto de su igual, ó el de amancebarse [...]. No son las mugeres comprendidas en las clases de mulatas ó mestizas las únicas que se mantienen en este género de vida, porque también se entregan á ella las que habiendo salido enteramente de la

¹⁵ Die Händler konnten die geographische Herkunft der schwarzen Sklaven nicht verbergen, denn alle trugen Markierungen auf dem Körper, „sajaduras“ genannt, die ihre Herkunft aus den verschiedenen Regionen Afrikas kenntlich machten (Díaz, 2001: 37).

¹⁶ Dazu schreibt der aufgeklärte Kreole Jorge Tadeo Lozano: “Ultimamente del indio y del africano resulta una casta mixta, cuyos individuos se llaman *Sambos*. Esta casta, la peor de todas, es por su apariencia externa algo más análoga á la del negro, pero horriblemente desfigurada con algunas facciones del indio. Su característica moral se compone de todas las malas qualidades de las razas de su origen” (Tadeo Lozano, 1809: 366).

¹⁷ Zitiert in: Rosenblat 1954: 167.

¹⁸ Zitiert in: Gutiérrez de Pineda/Pineda Giraldo 1999a: 361.

¹⁹ Rosenblat erinnert an den Fall eines Mulatten in Cajamarca, der mit 25 Peitschenhieben auf einem öffentlichen Platz bestraft wurde, weil man entdeckt hatte, dass er lesen und schreiben konnte.

raza de Indios ó negros, se reputan ya y son tenidas por Españolas” (Juan/Ulloa, 1983 [1826]: 504-505).

Alle diese Beispiele zeigen, dass es sich nicht nur bei der Definition, wer je nach dem Grad der „Unreinheit“ seines Blutes welcher Kaste angehört, sondern auch bei der verleumderischen Abwertung aller Angehörigen dieser Kaste um Strategien handelte, die der Herrschende einsetzte, um sein „weißes“ Imaginarium zu errichten. Es muss nachdrücklich betont werden, dass die – rassistischen und moralischen – Klassifizierungstabellen keineswegs eine rein spekulative Übung der Eliten waren; sie besaßen vielmehr eine konkrete Materialität, denn man stellte sie über Individuen zusammen, deren Funktion darin bestand, Arbeitskraft im Dienste der Eigentümer von Bergwerken, Haciendas und Encomiendas zu sein. Indios und Schwarze wurden als persönliches Eigentum betrachtet, sie waren den Gesetzen unterworfen, die die Erbschaft, die Schulden oder die Steuern regelten und daher von allen bürgerlichen und kirchlichen Privilegien ausgeschlossen. Diese Knechtschaft war zweifellos die materielle Grundlage, auf der der herrschende Stand seine kulturellen Repräsentationen von der Rassenreinheit aufbaute.

2.1.2 Das Pathos der Distanz

Außer den ethnischen und moralischen Klassifizierungstabellen, von denen gerade die Rede war, bediente sich die neu-granadinische koloniale Elite weiterer Strategien, die ihre Identität als dominante Ethnie absichern sollten. Ich beziehe mich damit auf die öffentliche Verwendung von Kennzeichen des Rangunterschieds. Pierre Bourdieu hat den Begriff des *Habitus* entwickelt, um begrifflich zu fassen, in welcher Weise das Individuum kulturelle Werte in seiner psychischen Struktur verinnerlicht, die Bestandteil seiner „Klassenzugehörigkeit“ sind und ihn unfehlbar als Mitglied einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zu erkennen geben.²⁰ Beruf, Kleidung, Sprachgebrauch, Umgangsformen, Art und Lage der Wohnung sind gewissermaßen ein „Fingerabdruck“, der den Ort, den die Handelnden im sozialen Raum einnehmen und die strategische Positionierung anderen Akteuren gegenüber anzeigt (Bourdieu, 1996: 134-135; 1998: 172). Mit Hilfe dieses *Habitus*-Begriffs wollen wir zeigen, dass die Zurschaustellung von kulturellen Insignien seitens der neu-granadinischen Elite eine Strategie der sozialen Konstruktion von Subjektivität war.

Als Zeichen von Status und Macht stellte die katholische Familie eines der kulturellen Insignien dar, die von der Elite eingesetzt wurden, um ihre ethnischen Vorrechte zu demonstrieren. Das Modell der spanischen Familie, das von Kirche und Staat institutionell anerkannt war, fungierte als ein soziales Dispositiv, durch das sich rechtmäßige familiäre Beziehungen von unrechtmäßigen unterscheiden ließen. In der Gesellschaft galt eine Familie als rechtmäßig, wenn die formale Anforderung an eine Heirat *in facie ecclesiae* erfüllt, das heißt, wenn eine katholische Ehe geschlossen worden war. Wegen seines sakramentalen Charakters war der katholische Ritus der Eheschließung von einer Reihe gesetzlicher und moralischer Bedingungen begleitet,

²⁰ Für Bourdieu haben die Klassenunterschiede nicht nur, wie bei Marx, mit dem Besitz oder Nicht-Besitz von materiellen Reichtümern zu tun, sondern sie erklären sich auch durch die Existenz von verschiedenen gruppenspezifischen Klassifikationsschemata für gesellschaftliche Praktiken. Solche Schemata bestimmen die Unterschiede zwischen „wahr“ und „falsch“, „gut“ und „schlecht“, Distinguiertheit und Vulgarität. So entsteht durch die Unterschiede der Praktiken, des Besitzes und der artikulierten Meinungen eine authentische Sprache bzw. ein „Kommunikationskode“, der jeweils von den Angehörigen derselben Klasse geteilt wird.

deren formelle Erfüllung Bestandteil des *Habitus* der herrschenden Klasse war: Unauflösbarkeit der Ehe, Monogamie, Familienehre, sexuelle Treue der Ehefrau und Verantwortung des Vaters für die Nachkommenschaft. Die rechtmäßige Familie war der Ort, an dem die Übereinkunft über die „natürliche Ordnung“ der Dinge – also den „gesunden Menschenverstand“ – getroffen wurde, die alle Mitglieder als ihrer gesellschaftlichen Situation angemessen anerkannten. In der Begrifflichkeit von Bourdieu (1997a: 129, 136) würden wir sagen, dass der Erwerb des primären *Habitus* im Schoß der katholischen Familie bedeutete, dass sich die Angehörigen der herrschenden Ethnie dort jenes praktische Wissen (*sens pratique*) aneigneten, das die Bedeutung ihres „Ortes“ im gesellschaftlichen Raum bestimmte.

Doch die Normen, die definieren, was eine rechtmäßige Familie ist, sind dieselben, die jedes andere Modell familiärer Beziehungen als unrechtmäßig ausschließen. Und genau dies erklärt, warum die katholische Familie in Neu-Granada als ein sozialer Konstruktionsmechanismus des Weiß-Seins fungierte. Die vorübergehenden oder dauerhaften Beziehungen zwischen Mitgliedern der Kasten bestanden mehrheitlich außerhalb der katholischen Ehe. Die Indios, Schwarzen und Mestizen hatten – teilweise wegen ihrer eigenen kulturellen Traditionen, die anderen Familienstrukturen den Vorrang gaben – Schwierigkeiten, sich mit dem herrschenden Modell der katholischen Familie zu identifizieren. Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein war das spanische Eheparadigma nicht Teil ihres *Habitus*, weil seit dem Beginn der Eroberung die Beziehungen zwischen den spanischen Männern und indianischen, schwarzen oder mestizischen Frauen keine rechtmäßig anerkannten Familien darstellten. Frauen, die derartige Beziehungen eingingen, wurden als Konkubinen angesehen, und die aus dieser Verbindung hervorgegangenen Kinder galten nicht nur als illegitim, sondern als Bastarde. Diese Kinder, die schon von der „sangre de la tierra“ befleckt waren, gerieten automatisch in ein Verhältnis sozialer Unterlegenheit gegenüber ihrem spanischen Erzeuger und zeigten daher eine Neigung, ihrerseits Beziehungen wie die wilde Ehe oder das Konkubinat mit Angehörigen anderer Kasten aufzunehmen. Im Gegensatz dazu sah sich der Spanier – aufgrund seines *Habitus* – genötigt, eine Ehe mit einer Frau gleichen gesellschaftlichen Standes zu schließen, um den Anforderungen seines *Status* zu genügen. Man kann also sagen, dass unter den Angehörigen der neu-granadinischen Aristokratie die Ehelichkeit – und als deren unmittelbarste Folge der rechtliche Status der Kinder – als ein Mechanismus der ethnischen Distinktion gegenüber der in den Kasten vorherrschenden „wilden Ehe“ fungierte (Dueñas Vargas, 1997).

Laut Bourdieu ist die Familie der Ort, an dem die Akteure sich das von früheren Generationen angesammelte Vermögen aneignen und es zum Ausgangspunkt weiterer Kapitalakkumulation machen. Dieses ererbte Vermögen wird also das Instrument sein, durch das einige Akteure, je nach Position in der Hierarchie des sozialen Raums, von anderen unterscheiden. Aus diesem Grund, war die „standesgemäße“ Ehe eine der meistgenutzten Strategien der neu-granadinischen kolonialen Elite, um die ethnische Distanz zu den übrigen gesellschaftlichen Ständen abzusichern. Erinnern wir uns an das oben erwähnte Fallbeispiel, in dem von der Tochter des Encomendero Olalla, Doña Jerónima de Orrego die Rede war. Durch ihre Heirat mit dem spanischen Adligen Don Francisco Maldonado de Mendoza wurde eine einflussreiche Familiendynastie ins Leben gerufen, die den politischen und gesellschaftlichen Schauplatz Neu-Granada während des gesamten 17. Jahrhunderts dominierte. Derartige Verbindungen, die der Übertragung, Verwaltung und Rekonversion von

Kapitalien dienten, wurden von Angehörigen der herrschenden Elite häufig eingegangen.²¹ Hierdurch sollte die Weitergabe der immateriellen, *limpieza de sangre* genannten Erbschaft an die nachfolgenden Generationen abgesichert und auf diese Weise vermieden werden, dass das erwirtschaftete Vermögen einem „Emporkömmling“ in die Hände fiel. In einer Gesellschaft, in der der Begriff der Ehre direkt mit dem der rechtmäßigen Geburt verbunden war, wurde jedes außerehelich geborene Kind als Unterbrechung der direkten Abstammungslinie und schwerwiegenden Angriff auf die Würde der Familie erachtet. Mit Hilfe eines in sich geschlossenen Systems von Heiratsallianzen schützten die Eliten ihr familiäres Umfeld vor dem Eindringen eines Angehöriger der Kasten, das die Ehre, das Prestige und den guten Namen, also akkumulierte symbolische Kapital der Familie aufs Spiel gesetzt hätte.

Zusammen mit dem primären *Habitus* erwarben die kreolischen Eliten also etwas, das Nietzsche das Pathos der Distanz genannt hätte, nämlich das Bedürfnis, latent oder manifest eine inkommensurable Differenz zwischen den „Herren“ und ihren Untergebenen zur Geltung zu bringen.²² Selbstverständlich war diese Distanzierung nicht für alle Angehörigen der herrschenden Ethnie gleichermaßen möglich, da viele von ihnen nicht über das entsprechende Vermögen verfügten. Für die Eliten war die Akkumulation von Wirtschaftskapital gewiss nicht das erstrebte und erklärte Ziel ihrer Positionierungsstrategien im sozialen Raum, aber ohne den materiellen Reichtum war es schwierig, langfristig die Distanz zu den Kasten beizubehalten. So sahen sich beispielsweise viele der verarmten Weißen gezwungen, Verbindungen mit den Töchtern neureicher mestizischer Händler einzugehen, um ihre wirtschaftliche Situation zu verbessern. Ebenso mussten viele weiße Frauen aus verarmten Familien, nicht zuletzt wegen der Knappheit potentieller Ehepartner von gleichem Stand, Angehörige der Kasten heiraten.²³ In der Regel galt freilich, dass die kreolischen Eliten, selbst angesichts der Notwendigkeit, ein Stück weit vom Tabu der interethnischen Heirat abzurücken, etwas sehr viel Begehrteres als den eigentlichen Reichtum suchten: die Verfügungsgewalt über das „weiße“ Imaginarium als Maßstab der gesellschaftlichen Distinktion. Das symbolische Kapital des Weiß-Seins wurde durch die Zurschaustellung äußerer Zeichen offenkundig; öffentlich vorgeführt, demonstrierten sie den gesellschaftlichen und ethnischen Rang dessen, der sie trug.

Eines dieser demonstrativen Zeichen war die Kleidung. In der neu-granadinischen Kolonialgesellschaft war die Art der Kleidung ein Merkmal, das den gesellschaftlichen

²¹ Pilar Ponce de Leiva (1998: 273) zeigt, dass im konkreten Fall zwischen 1593 und 1701 von den 94 stimmberechtigten Mitgliedern im Cabildo von Quito 78 den angesehensten Familien der Stadt angehörten.

²² Als Beispiel für dieses Pathos des ethnischen Separatismus sei hier der Fall eines Kreolen aus Santa Fe namens Francisco Javier Bautista genannt, der eine Einladung zum Fest des Schutzpatrons der sogenannten „Bruderschaft der Dunkelhäutigen“ („Cofradía de los Pardos“), San Juan Bautista, indigniert zurückwies mit der Begründung, dass so etwas mit seiner „limpieza de sangre“ unvereinbar sei und die Einladung zweifellos auf die „depravada intención de algunos que han pretendido molestar[me] atribuyéndome ser de su estirpe“ zurückgehe (zit. in Díaz 2001: 184).

²³ Anhand von Daten und Statistiken zeigt der Historiker Giomar Dueñas Vargas, dass das ethnische Ungleichgewicht wie dasjenige zwischen der Geschlechtern charakteristisch für das Santafe de Bogotá des 18. Jahrhunderts war. Der „Heiratsmarkt“ war unvorteilhaft sowohl für die weißen Frauen als auch für die Mestizinnen. Die Weißen mussten ihre Partner unter den „blanqueados“ innerhalb der Kasten suchen beziehungsweise sich für ein Leben im Kloster oder die Ehelosigkeit entscheiden. Die Mestizinnen gingen in der Regel informelle Beziehungen ein, was ein starkes Anwachsen der Zahl unehelicher Kinder zur Folge hatte (Dueñas Vargas, 1997: 82).

Stand und die Rasse ihres Trägers kenntlich machte. Die lokalen Eliten versuchten, den Geschmack der spanischen Hocharistokratie zu imitieren, der seinen institutionalisierten Niederschlag seit Ende des 16. Jahrhunderts in den sogenannten „Leyes Suntuarias“ gefunden hatte. Diesen Gesetzen zufolge hatte die Art des Luxus, den eine Person in ihrer Aufmachung zur Schau stellte, exakt deren gesellschaftlichem Rang zu entsprechen, und hierfür gab es eine genau festgelegte hierarchische Ordnung: Adlige mit entsprechendem Titel, „Caballeros“ und „Regidores“, Kaufleute, Offiziere und Bauern (Martínez Carreño, 1995: 33). Man versuchte, nicht nur die Art der Kleidungsstücke, sondern auch das Material, die Machart und den Zierrat diesen Regeln zu unterwerfen. Den Adligen war es gestattet, teuren Schmuck und luxuriöse Stoffe wie Samt und Seide zu tragen, was den niedrigeren Ständen verboten war. In Amerika, wo die Hausklavin aufwendig gekleidet sein musste, weil sie den *Status* ihrer Besitzerin repräsentierte, folgen die „Leyes Suntuarias“ besonderen Regeln. König Philipp II. hatte das strikte Verbot erlassen, dass Schwarze und Mulattinnen Seidenkleider trugen und sich mit Gold, Stolen und Perlen schmückten, ein Gebot, dessen Verletzung mit bis zu hundert Peitschenhieben bestraft werden konnte. Das galt allerdings nur für die Kasten, da jeder Angehörige der kolonialen Elite sich die Freiheit nahm, die Kleidung zu tragen, die in Spanien den adligen Ständen vorbehalten war. In Neu-Granada, „en donde una mantilla valía más que una gargantilla de oro y un pañuelo pequeño lo mismo que una res“ (1995: 39), waren die Eliten zu jedem Opfer bereit, um in den Besitz der sichtbaren Zeichen zu gelangen, die die Zurschaustellung ihres Weiß-Seins sicherstellten.²⁴ Nicht umsonst wurde der Schmuggel mit luxuriöser Kleidung aus Europa im 17. und 18. Jahrhundert ein fabelhaftes Geschäft.

In einem mittlerweile klassischen Aufsatz hat der Historiker Jaime Jaramillo Uribe gezeigt, dass die Benutzung des „don“ in der Anrede ebenfalls zu den symbolischen Strategien der neu-granadinischen Elite gehörte, die der Aufrechterhaltung ihres gesellschaftlichen Status dienten. Dieser Einsilber, der dem Namen vorangestellt wurde, galt in Spanien als Adelssymbol und konnte nur beansprucht werden, wenn bestimmte Voraussetzungen – darunter eheliche Geburt und „limpieza de sangre“ – erfüllt waren.²⁵ Der Anrede „don“ widerfuhr in Amerika jedoch das gleiche Schicksal wie den „Leyes Suntuarias“: Die kreolischen Eliten eigneten sie sich auf informelle Weise an, also ohne eine wie auch immer geartete Beglaubigung der entsprechenden Adelstitel, und benutzten sie bei jeder Gelegenheit, um die ethnische Distanz zu den subalternen Gruppen zu untermauern. Jemanden mit „don“ oder „caballero“

²⁴ Ein gutes Beispiel dafür ist die „Klage gegen Ehrverletzung“, die zwei Angehörige der Elite von Antioquia vor der Real Audiencia in Medellín anstrebten. Einer der Zeugen behauptet, dass die Tochter des Beklagten „color rojo en sus vestidos“ getragen habe, weshalb sie ihm als eine „cuarterona de mestizos“ erschienen sei. Ein anderer Zeuge erklärt, dass er eben diese Person nicht für eine Mulattin oder Weiße, sondern für eine Mestizin gehalten habe, „porque gastaba saya y pañito“ (Jaramillo Uribe, 1989: 190). In einem anderen, auch von Jaramillo Uribe dokumentierten Fall ruft ein Herr aus Villa de San Gil die Real Audiencia an, um sich über den Alcalde von Villa de Ocaña zu beschweren, der ihm verboten hatte, einen weißen Hut zu tragen, der als Kennzeichen für den Rang eines Adligen galt. Der Beleidigte versichert, dass der Alcalde ihm Leid zugefügt hat: „el sonrojo público de despojarme del birrete o gorro blanco que traía puesto, mandándome no usar más este abrigo en la cabeza por ser un distintivo de que solo podían usar los nobles y no los plebeyos y gente de mala raza, hallándome presente en buena reputación y en la posición de hombre blanco y de sangre limpia“ (ibid).

²⁵ Büschges (1997: 51) stellt fest, dass vor allem „caballeros de hábito“ diese Bezeichnung erhielten und fügt hinzu, dass sich in Amerika nie ein Adelsstand entwickelt habe, der den offiziellen Titel eines „caballero“ führen konnte; diesen Titel verlieh die spanische Krone denjenigen Offizieren, die sich durch ihre militärischen Verdienste hervorgetan hatten. Bis heute wird in Kolumbien die Anrede „don“ ebenso wie „Caballero“ als Zeichen der Höflichkeit und/oder der gesellschaftlichen Anerkennung benutzt.

anzusprechen, bedeutete anzuerkennen, dass er und seine Familie „gente decente“ waren und nicht „mischblütige“ Personen oder solche niederer Herkunft. Virginia Gutiérrez’ und Roberto Pinedas gründliche Untersuchung der Einwohnerregister der Region von Santander gegen Ende des 18. Jahrhunderts zeigt, dass die den Taufnamen der offiziell als „Weiße“ eingestuft Personen in der Regel ein „don“ oder „doña“ vorangestellt wurde (Gutiérrez de Pineda/Pineda Giraldo, 1999: 424). War dem Namen des männlichen Familienoberhauptes ein „don“, dem seiner Ehefrau aber kein „doña“ vorangestellt, so bedeutete dies, dass er weiß und sie Mestizin war. Es konnte freilich auch Fälle geben, in denen einige Personen offiziell als „Weiße“ geführt, aber dennoch nicht als „don“ bezeichnet wurden. Dies weist nicht nur darauf hin, dass der Prozess des kulturellen Weiß-Werdens der Mestizen im 18. Jahrhundert schon erheblich vorangeschritten war, es signalisiert außerdem, dass einige Angehörige der örtlichen Aristokratie nicht hinzunehmen bereit waren, dass die Anrede „don“ ungerechtfertigt, also ohne die Zugehörigkeit zu den vornehmsten Familien der Region nachweisen zu können, in Anspruch genommen wurde.

Aber nicht nur das „don“ und die Art der Kleidung stellten kulturelle Beglaubigungen des Weiß-Seins einer Person dar, sondern auch die Art der wirtschaftlichen Aktivitäten, denen sie sich widmete. Wallerstein (1998: 76) stellt fest, dass die internationale Arbeitsteilung einen von Grund auf ethnischen Charakter trug.²⁶ Die Ethnisierung der Arbeitskraft, von der Wallerstein spricht, trat nicht nur in ihrer Rekrutierung für die Haciendas, Plantagen und Bergwerke zutage, sondern auch im kulturellen Wert, den man der dort geleisteten Arbeit beimaß. Die kreolische Elite in Neu-Granada betrachtete die Handarbeit als eine „gemeine“ Tätigkeit, eben weil sie von schwarzen Sklaven, Indios der Encomienda oder den mestizischen Bauern (auch „peones“ genannt) ausgeübt wurde. Für die symbolische Demonstration des Weiß-Seins war es mithin erforderlich, sich mit „oficios nobles“ und nicht mit „oficios viles y mecánicos“ zu beschäftigen (Juan/Ulloa, 1983 [1826]: 422). Zusätzlich zu den eigentlichen Tätigkeiten in der Landwirtschaft und in den Bergwerken (Bauer, Lasträger, Fuhrmann etc.) erstreckten sich diese „plebejischen“ Berufe auf den Lehrer, Schneider, Schuster, Händler, Silberschmied, Apotheker, Chicha-Verkäufer, Bäcker und sogar den Chirurgen.²⁷ Als „edle“ Berufe betrachtete man dagegen die Ausübung eines öffentlichen Amtes (Alcalde, Militär, Auditor, Procurador, Schreiber, Notar, Fiscal) und „intellektuelle Arbeit“ wie die Jurisprudenz und das Priesteramt. Für die Ausübung dieser Ämter und Berufe war, mehr noch als Vermögensbesitz, ein

²⁶ Bestimmten ethnischen Gruppen waren bestimmte wirtschaftliche Rollen vorbehalten, sodass die jeweiligen Angehörigen dieser Gruppen sozusagen in eine spezifische Position innerhalb des Produktionssystems „hineingeboren wurden“. Insbesondere in jener Zeit, in der sich das moderne Weltsystem konstituierte – Wallerstein identifiziert sie mit dem „langen 16. Jahrhundert“ – wurde der Kreis der sozialen Akteure, die die wichtigste Arbeitskraft in den Randregionen darstellten, nicht nach „Klassen“, sondern „Ethnien“ eingeteilt. Ihre ökonomische Funktion wurde von ihrer „Kultur“ bestimmt, das heißt von Sprache, Religion, Sitten und Gebräuchen, geographischer Herkunft und Verhaltensmustern. Wallersteins folgert, dass die „ursprüngliche Akkumulation des Kapitals“, die die drei großen, weltweiten Revolutionen der Moderne – die wissenschaftliche im 17. Jahrhundert, die politische im 18. Jahrhundert und die industrielle im 19. Jahrhundert – möglich machte, im 16. Jahrhundert, also genau in dem Moment stattfand, in dem sich Spanien dank der internationalen ethnischen Arbeitsteilung in den Kolonien mit jenen Reichtümern versorgte, die das von anderen Regionen Europas mitgetragene Phänomen der Inflation erzeugten (vgl. Wolf, 1997: 139).

²⁷ Jaramillo Uribe führt als Fallbeispiel den Sohn eines Chirurgen an, der vom Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario in Santafé zurückgewiesen wurde, weil der Beruf des Chirurgen für eine „mechanische“ und einer adligen Person unwürdige Tätigkeit gehalten wurde (1989: 189). Renán Silva erwähnt zwei ähnlich gelagerte Fälle: Ein Kandidat in Cartagena wurde abgelehnt, weil sein Vater Kaufmann war (er kaufte und verkaufte Häuser), und ein anderer, weil er „plebeyo hijo de un panadero“ war (Silva, 1992a: 214-215).

guter Name erforderlich, der “rein”, also frei von jedem ethnischen Makel zu erhalten war, der durch den Umgang mit Angehörigen der Kasten entstehen würde.

Diese Hierarchie von Berufen und Ämtern fungierte als Selektionsmechanismus, der ein Individuum als Teil der weißen Elite qualifizierte oder disqualifizierte. Die Beibehaltung dieser Hierarchie war durch das gesetzliche Statut abgesichert, das man den Zünften – städtische Korporationen, in denen Handwerker organisiert waren (Silberschmiede, Juweliere, Bäcker, Weber, Schreiber etc.) - zugestanden hatte. Obwohl einige dieser Gruppen Druck auf die Krone ausübten, um eine soziale Aufwertung ihres Berufes durchzusetzen, lastete das Stigma der ethnischen Herkunft zu schwer auf denen, die einen solchen Beruf ausübten und in der Mehrheit Mestizen waren. So konnten die Schreiber beispielweise geltend machen, dass ihr Beruf nicht “mechanisch” war; weil sie aber keinen akademischen Abschluss vorweisen konnten, sich also nicht dem Verfahren der “informaciones” unterworfen hatten, hielt sie der herrschende Stand für ungeeignet, Ämter höheren Ranges zu besetzen. Wie wir später sehen werden, versuchte man mit Hilfe der “informaciones”, die ethnische Herkunft eines Studienbewerbers genau zu bestimmen; hiernach reichte es nicht aus, dass ein Schreiber, der ein öffentliches Amt besetzen wollte, lesen und schreiben konnte, er musste vielmehr zusätzlich einen Nachweis über seine Herkunft als “Weißer” erbringen.²⁸

Auch Bauweise und Lage des Wohnhauses waren Teil der Strategien, die von der kreolischen Elite zur sozialen Konstruktion des Weiß-Seins eingesetzt wurden. Eine Inventarisierung der Baumaterialien von Wohnhäusern in Cali zu Beginn des 19. Jahrhunderts kommt zu dem folgenden Ergebnis: 100% der ziegelgedeckten Steinhäuser waren von Weißen bewohnt; 53% der aus Lehm und Bambus erbauten Häuser mit Ziegeldach wurden von Weißen, etwa 41,3 % von Mestizen bewohnt; in 81% der strohgedeckten Häuser aus Lehm und Bambus lebten Mestizen, der Anteil der Weißen betrug hier nur 9,8%; die aus Lehm und Bambus gebauten Häuser mit Bambusdächern schließlich wurden überhaupt nicht von Weißen, sondern zu 37,1% von Mestizen, 48,1% von Schwarzen und 11,1% von Indios bewohnt (Gutiérrez de Pineda/Pineda Giraldo, 1999: 439-440). Ebenfalls aufschlussreich sind die Zahlen, wenn man die Verteilung der Kasten und sozialen Schichten auf die verschiedenen Stadtviertel von Bogotá gegen Ende der Kolonialzeit betrachtet. Es wird dann das folgende Muster erkennbar: Im Stadtviertel La Catedral – heute La Candelaria – lebte die hauptstädtische Aristokratie, die sich mehrheitlich aus weißen Familien zusammensetzte, während Las Nieves, Santa Bárbara und San Victorino sogenannte “Armenviertel” waren; sie wurden in der Mehrheit von Indios, Mestizen oder verarmten Weißen bewohnt, die als Diener, Händler oder Handwerker tätig waren (Dueñas Vargas, 1997: 90-93; Mejía Pavony, 2000: 302-310). Das Baumaterial der Häuser und die Wohnlage stellten daher ein distinktives Merkmal für den Rang und den “ethnischen Wert” ihrer Bewohner dar.

Bleibt noch zu ergänzen, dass einige der Häuser der herrschenden Ethnie Wappensymbole trugen. Die adligen Familien ließen ihr Wappenschild über den Haupteingang ihrer Häuser in Stein meißeln und machten auf diese Weise deutlich,

²⁸ In der Praxis setzte die Krone die Diskriminierung nach beruflichen Tätigkeiten nicht konsequent um. Es ist bekannt, dass öffentliche Ämter an Nachkommen von Personen, deren Beruf eine direkte Beziehung zur Handarbeit aufwies, verkauft wurden. Hier geht es mir jedoch in erster Linie um die Bedeutung, die diese Art der ethnischen und beruflichen Diskriminierung in der Vorstellungswelt der kolonialen Elite einnahm.

dass die Bewohner zu den vornehmen und “anständigen Leuten” der Stadt gehörte. Das drückte sich auch in der Innenausstattung, den Möbeln, den Portraits von Familienmitgliedern und einer Reihe von Gegenständen des täglichen Gebrauchs (Besteck und Geschirr, Fächer, Sattelzeug) aus. Die Embleme und Wappenschilder stellten nicht nur dekorative Elemente dar, sie legten vielmehr in einer beredten “ethnischen Sprache” von Rang, Abstammung und „limpieza de sangre“ einer Familie Zeugnis ab.

Diejenige kulturellen Praxis, die vielleicht am deutlichsten den Status des Weiß-Seins herausstrich, war der Besitz von Sklaven. Dieser Besitz stellte für den Eigentümer nicht nur einen offenkundigen ökonomischen Wert dar, sondern gab ihm auch die Möglichkeit, anderen seinen Status und seine Macht vor Augen zu führen. So nahmen beispielsweise die Gattinnen der Großgrundbesitzer, wenn sie das Haus verließen, ihre Sklavinnen nicht nur mit, um Begleitung zu haben, sondern um ihren Status als weiße und vornehme Frauen öffentlich zur Schau zu stellen. Trat eine Angehörige des weißen Standes als Novizin in ein Kloster ein, so bestand ein Teil der Mitgift, die sie dem Kloster übereignete, aus einer Anzahl schwarzer und Mulattensklaven.²⁹ Ähnlich verhielt es sich, wenn männliche Weiße in religiöse Orden oder in Kollegien eintraten, die von Orden geleitet wurden. Dies erklärt auch, warum ein großer Prozentsatz der zwischen 1700 und 1750 in Bogotá lebenden Sklaven der Kirche unterstellt war (Díaz, 2001: 138).³⁰ Die Seminaristen, Priester, Nonnen und Studenten, die nahezu alle der kreolischen Aristokratie angehörten, waren Besitzer von Sklaven und führten diese öffentlich als ihr Privateigentum vor; damit bewegten sie sich freilich am Rande der Ordensregeln.

Es wurde oben bereits erwähnt, dass all diese Strategien, die – offen oder verborgen – der Konstruktion des Weiß-Seins dienen, auf die Konzentration von (ökonomischem, sozialem und kulturellem) Kapital in der Hand des kreolischen Adels zielten. Schon in der Zeit der Eroberung hatten sich die spanischen Siedler auf dem Gebiet Neu-Granadas – nicht selten auf Kosten der Interessen der Krone – soziale Privilegien und wirtschaftlichen Reichtums angeeignet. Während des 17. und 18. Jahrhunderts bemühten sich ihre Nachkommen, die kreolischen Encomenderos und Haciendabesitzer, ihre Machtposition gegenüber dem Staat durch die Schaffung von Familienallianzen zu festigen. Um das zu erreichen, versuchten sie, eheliche Verbindungen mit gerade in Neu-Granada angelangten spanischen Beamten in die Wege zu leiten und auf diese Weise für ihre lokalen Interessen unbedingten Rückhalt bei der iberischen Bürokratie zu haben. Mit Hilfe dieser und anderer Strategien – wie beispielsweise auch dem Kauf von öffentlichen Ämtern – hatten die Kreolen einen enormen Einfluss sowohl in der Audiencia als auch auf die Rechtsprechung gewonnen. Derartige, während der Herrschaft der Habsburger überaus gebräuchliche Praktiken

²⁹ Octavio Paz’ Beschreibung des Hieronimiterklosters in Mexiko, in das Sor Juana Inés de la Cruz eintrat, lässt sich ohne weiteres auf Einrichtungen wie das Kloster von Santa Bárbara in Bogotá übertragen: “La población de los conventos estaba compuesta por las monjas, su servidumbre (criadas y esclavas), las “niñas” y las “donadas” [...]. Las monjas llevaban al convento a sus criadas y esclavas. La proporción entre unas y otras es reveladora: había tres criadas por cada monja; en algunos conventos la proporción era todavía mayor: cinco criadas por monja” (Paz, 1982: 168).

³⁰ Rafael Díaz deckt in seiner Untersuchung auf, dass zwischen 1700 und 1755 von den 2.044 Sklavenbesitzern in Santafé de Bogotá 680 Priester, 452 Armeeangehörige, 301 Staatsbeamte, 131 Anwälte und 108 Nonnen oder andere Ordensgeistliche waren (Díaz, 2001: 141).

stellten auch in der Zeit des bourbonischen Vizekönigtums noch lange ein weit verbreitetes Phänomen dar.

2.1.3 Taktiken der Subalternen

Wir haben gezeigt, dass die “limpieza de sangre” in Neu-Granada als ein herrschender Diskurs zur Subjektkonstitution fungierte. Dieser Diskurs entstand nicht auf der Grundlage von philosophischen Theorien oder Bücherwissen, sondern er basierte auf kulturellen Praktiken, die sich in ein Bedeutungsnetz von Wissen und Macht einschrieben, das wir mit Mignolo und Quijano als Kolonialität der Macht bezeichnet haben. Das “weiße” Imaginarium bildete sich im Verlauf jener Schlacht heraus, die gegen andere gesellschaftliche Gruppen um den Besitz von sozialen Privilegien geschlagen wurde, und hierbei setzte man ein Ensemble von *Strategien* ein, durch die eine kulturelle Distanz hergestellt werden sollte. Die Darstellung eines solchen Kulturkampfes wäre jedoch unvollständig, würden wir nicht auch erwähnen, wie die Beherrschten die Strategien des Herrschers sozusagen “kannibalisieren” und in *Taktiken* des Widerstands verwandelten.³¹ Die subalternen Bevölkerungsgruppen hatten sich nie passiv als reibungslos funktionierende Elemente in das koloniale Apartheidssystem einfügen lassen, sondern sie nutzten die herrschenden Repräsentationen des Weiß-Seins, um sich eine vorteilhafte Position im sozialen Raum zu verschaffen. Da das Weiß-Sein das am höchsten geschätzte kulturelle Kapital darstellte, ist es nicht verwunderlich, dass die Angehörigen der Kasten im Kampf um die Hegemonie nach und nach ihr “Weiß-Werden” vorantrieben. Im Anschluss an Quijano können wir also sagen, dass die Kultur des Herrschers zu einer Verführung wurde, die den Zugang zur Macht versprach, und die subalternen Gruppen versuchten, sich das kulturelle Kapital des Weiß-Seins anzueignen, um es als Hebel zur Durchsetzung von sozialer Mobilität zu benutzen. Die kulturelle Europäisierung wurde zu einer Bestrebung, die von allen geteilt, aber entsprechend der jeweiligen Position der Akteure im sozialen Raum unterschiedlich eingesetzt wurde (Quijano, 1992: 438-439).

³¹ Mit dieser Unterscheidung von “Strategien” und “Taktiken” folge ich dem französischen Denker Michel de Certeau. Als “Strategie” versteht er die “manipulación de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) [...] postula un lugar susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base [desde] donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de investigación, etc.). Como en la administración gerencial, toda racionalización estratégica se ocupa primero de distinguir en un “medio ambiente” lo que es “propio”, es decir, el lugar del poder y de la voluntad propios” (De Certeau 1996: 42). Strategien sind, mit anderen Worten, kalkulierte, bewusste und interessegeleitete Praktiken, die von einer (sozialen, wissenschaftlichen, politischen, militärischen) Machtposition her ausgeübt werden und es erlauben, durch physischen Zwang oder ideologische Einflussnahme ein eigenes Aktionsfeld gegenüber dem Subalternen einzugrenzen. Demgegenüber stellen die “Taktiken” Praktiken dar, die von einer unvorteilhaften Position innerhalb der Machtverhältnisse aus realisiert werden. Es handelt sich dabei um Widerstandshandlungen von Seiten der Subalternen, die eine ungünstige Situation in eine günstige umwandeln sollen, dabei aber den Regeln folgen, die von der herrschenden Macht festgelegt wurden. “La táctica”, erklärt De Certeau, “no tiene más lugar que el del otro. Además debe actuar [en] el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. No tiene el medio de *mantenerse en sí misma*, a distancia, en una posición de retirada, de previsión y de recogimiento de sí: es movimiento “en el interior del campo de visión del enemigo”, como decía Von Bülow, y está dentro del espacio controlado por éste [...] Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta. En suma, la táctica es un arte del débil” (1996: 43).

Ein scharfsichtiger Beobachter jener Zeit, der kreolische Denker Pedro Fermín de Vargas, beschreibt die Strategien der Mulatten und Mestizen in Neu-Granada folgendermaßen:

”Aquellos que han pasado por cinco generaciones sucesivamente enlazándose con blancos son reputados en la categoría de estos últimos, y pueden pretender sin obstáculos a la preeminencia de criollos, elevación que les da un lustre de que son incapaces las clases anteriores [...]. Lo que sucede a los indios acaece igualmente a los negros, y en su lugar los mulatos aumentan, y esta raza, como la de los mestizos, aspirando ambas a la jerarquía de los criollos, esto es a la de blancos del país, se enlazan cuanto pueden con ella y así esta última aumenta cada día con progresos muy perceptibles [...]. La causa porque los indios y negros hacen cuanto pueden para transmutarse en mestizos y mulatos, acercándose a la condición de blancos, es natural que vea el envilecimiento en que se hallan en sus respectivas condiciones originarias, envilecimiento de que no pueden salir, en el estado actual de aquellas colonias, sino elevándose a la categoría de blancos” (Vargas, 1986 [1808]: 171; 174-175).

Tatsächlich wuchs mit der fortschreitenden Rassenmischung im 17. und 18. Jahrhundert die Zahl jener Personen, denen die kulturellen Zeichen der Distinktion, die ausschließlich dem weißen Stand vorbehalten waren, begehrtestens erschienen. Hierzu trugen im Wesentlichen zwei Faktoren bei, die beide auch in Fermín de Vargas' Beobachtung enthalten sind: Zum einen geht es um den Phänotyp, zum anderen um Ökonomie. Zunächst wurde es durch das Ausmaß der Mestizisierung zunehmend schwieriger, Weißen und Mestizen aufgrund äußerer Merkmale voneinander zu unterscheiden. Wie die Einwohnerverzeichnisse und Taufregister dieser Zeit deutlich machen, konnten sich viele „tercerones“ und „cuarterones“ ohne weiteres als Weiße ausgeben.³² Zweitens bewirkte der rasante Anstieg der mestizischen Bevölkerung im 18. Jahrhundert eine allmähliche Erholung der neugranadinischen Wirtschaft von ihrer rezessiven Tendenz im 17. Jahrhundert und führte zu einer steigenden Nachfrage nach Ländereien, die als „resguardos“ gesetzlich geschützt waren (McFarlane, 1997: 67). Die illegale Landnahme bzw. Übereignung dieser Gebiete zugunsten mestizischer Kleinbauern förderte die stetige Bereicherung jener Personen, die von Sklavenhandel, Handwerk oder landwirtschaftlicher Produktion lebten. Vor allem in der Tiefebene, in Gegenden wie Tocaima, Vélez und Socorro, begann im 18. Jahrhundert eine große Zahl von Kaufleuten – Kleineigentümer, die in der Mehrheit Mestizen und Mulatten waren – in Erscheinung zu treten. Diese Kaufleute besaßen kleine Landgüter und Zuckermühlen, die den Bedarf der urbanen Zentren deckten und auf diese Weise zu einer Konkurrenz der großen Hacienda-Besitzer wurden (Díaz, 2001: 129-130). Durch die Heirat mit Frauen aus verarmten weißen Familien versuchten die neuen Reichen überdies, ihre indianischen oder schwarzen Wurzeln zu kaschieren und forderten nun das symbolische Kapitel ein, das ihre wirtschaftliche Macht legitimierte. Sie versuchten, “eine Verwandlung zu vollziehen”, wie Fermín de Vargas es ausdrückt, und “in den Rang der Weißen aufzusteigen”.

³² Die Daten, die Guiomar Dueñas in den Pfarreien von Bogotá für das Ende der Kolonialzeit gesammelt hat, zeigen, dass die Zahl der getauften und als Weiße eingestuft Kinder den “tatsächlich” von den Nachkommen der Spanier gestellten Bevölkerungsanteil bei weitem übersteigt. Schon 1779 belief sich nach der Volkszählung jenes Jahres der Anteil der Weißen auf 49,8%, und um 1810 lag der Anteil der getauften weißen Kinder im Verhältnis zu den Kasten bei 61,2%. Diese Zahlen machen deutlich, dass die Mestizisierung sich in einem fortgeschrittenen Stadium befand und der Kampf der Mestizen um ihre offizielle Anerkennung als Weiße erfolgreich war (Dueñas Vargas, 1997: 90-91).

Der Fall der Familie Muñoz aus Medellín ist bezeichnend für die Art und Weise, wie die mestizischen Kaufleute gegen Ende des 18. Jahrhunderts versuchten, Machtpositionen zu besetzen und ihren Status als Weiße einzufordern. Im Jahre 1786 stellt Gabriel Ignacio Muñoz, ein reicher Kaufmann der Stadt, Strafanzeige gegen den Vizegouverneur Pedro Elejalde, weil dieser ihm in einem offiziellen Dokument die formelle Anrede als „don“ verweigert hat. Wie wir oben gezeigt haben, signalisierte der Gebrauch des „don“ vor dem Taufnamen die öffentliche Anerkennung des Status eines Weißen. Die Muñoz stammten ohne Zweifel von einer Familie ab, die mit Mestizen verschwägert war; sie waren darüber hinaus als Kaufleute aus der Region von Antioquia bekannt, gingen also einem „handwerklichen Gewerbe“ nach. Zu allem Überfluss war Gabriel Muñoz auch noch von unehelicher Geburt. Da seine Familie jedoch reich und einflussreich war, fühlte sich Gabriel berechtigt, eine Behandlung zu verlangen, die derjenigen der Weißen entsprach. Die Taktik der Familie bestand nun darin, die Strategie der kreolischen Eliten gegen diese selbst zu wenden und eine genealogische Erzählung über ihre Vorfahren zu konstruieren, die bis zu den ersten Siedlern der Region zurückreichte. Muñoz' Schriftsatz hat daher folgenden Wortlaut:

“Don Gabriel Ignacio Muñoz, vecino del sitio de Nuestra Señora de Copacabana, jurisdicción de esta Villa [de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín], ante vuestra merced parezco, y como más haya lugar en derecho digo, que para efectos que al mío convienen, se le ha de servir admitirse información de testigos que serán examinados al tenor de las preguntas siguientes: [...] si saben estoy en la reputación de hombre blanco y de sangre limpia [...], si saben que soy hijo natural de don Francisco Muñoz de Rojas y de una señora principal de esta Villa, descendiente de sus primeros fundadores, y habido bajo la palabra de casamiento [...], digan si por ambas líneas soy de limpia sangre, sin mezcla de moros, judíos, zambo, mulato, ni de otra alguna mala raza [...]. En la cual verá vuestra señoría corroborado mi aserto en un todo, con más ventajas de las que llevo insinuadas, dejándose ver quiénes han sido mis padres, qué fueros y circunstancias han gozado, de que sacaré vuestra señoría, señor Visitador, que no pudo ni debió el señor teniente negarme la cortesía del “don”, sin grave injuria de mi honor. Por ser constante que en esta provincia es esta cortesía la que distingue a los blancos de la demás gente de baja esfera, de suerte que al que se niega, por el mismo hecho no le guarda el común los debidos fueros”.³³

Diese Konstruktion einer fiktiven Familienidentität und Gabriel Muñoz' Forderung nach Anerkennung seines Status als Weißer mussten allerdings Unbehagen unter einem kreolischen Adel hervorrufen, der den sozialen Aufstieg der Mestizen nicht duldete. Eifersüchtig darauf bedacht, ihr kulturelles Kapital um jeden Preis gegen die Ansprüche von „Eindringlingen“ zu verteidigen, machten die Kreolen der Region prompt gegen die Familie Muñoz mobil. 1787 verlangt der Procurador General offiziell, dass die rassische Abstammung der „Muñoces“ durch eine gründliche Überprüfung der Tauf- und Meldedokumente sowie der Heirats- und Sterbeurkunden bis zur dritten und vierten Generation der Vorfahren bestimmt wurde. Man versuchte, auf legalem Weg nachzuweisen, dass die Vorfahren der Familie Muñoz als „Mestizen“ eingetragen waren und einige Mitglieder der Familie den Beruf des Schmieds ausgeübt hatten. Es gab den Verdacht, dass es den Muñoz dank des Einflusses, den sie aufgrund ihres Reichtums ausübten, gelungen war, verschiedene Dokumente abzuändern, die ihre „unreine“ Herkunft bescheinigten. Daher lautet das Gesuch des Procurador folgendermaßen: “se le entreguen por el Cabildo los libros de las matrículas que se formaron sobre la distinción y clase de gentes, para que de ellas compulse las partidas

³³ “Autos obrados por Don Gabriel Ignacio Muñoz, contra el teniente Gobernador Don Pedro Elejalde por haberle negado el “don” [1786]”. In: Jaramillo Mejía, 2000: 213; 217.

en que están matriculados los Muñoces Rojas en la clase de mestizos, y reconozca las enmendaduras y borrados que tienen”.³⁴

Angesichts dieser Beleidigung fordert der Anwalt der Familie Muñoz Wiedergutmachung und legt in seinem Berufungsgesuch brillant dar, dass die Streichungen in den Registern gar nichts beweisen, die Ausübung eines Handwerks dem Wert einer Person in keiner Weise abträglich ist und erst recht nicht den Staat schädigt, sondern vielmehr dazu beiträgt, dessen Reichtum zu vergrößern:

“Los romanos, cuya cultura no tuvo noticia de la sagrada historia, ignorando el verdadero origen de nuestra naturaleza y los sucesivos progresos, graduaron las artes según los ejercicios, haciendo discrimen entre liberales y mecánicas, apropiando a aquellas el honor que negaba a éstas. Siguieron este desviado rumbo algunos escritores españoles, pero se afanaron vanamente en aglomerar citas y autoridades que no sirven de otra cosa que de ocupar inútilmente el tiempo y desterrar el laudable ejercicio de las de la segunda clase. Por ello, los modernos se han esmerado en abolir un error que no trae sino fatales consecuencias al bienestar de los vasallos y acertado régimen de los pueblos, dándose a luz aquella útil, no menos que la necesaria obra de la educación popular en abierto. Y sólidamente se advierte como desviados de todo buen gobierno los ligeros y fantásticos pensamientos con que se intentaron engrandecerse unos oficios y envilecerse otros, porque si todos conspiran uniformemente a la sociedad y provecho de los pueblos, ¿por qué los unos han de constituirse viles y otros de estimación?” (Zit. in: Jaramillo Mejía, 2000: 461-462)

Ein solcher Appell an das aufgeklärte *ethos* jener Zeit und an die Vortrefflichkeit der staatlichen Biopolitik reichte aus, um die Muñoz von sämtlichen Vorwürfen zu entlasten und ihnen trotz des „origen infecto“³⁵ gesellschaftliche Anerkennung als eine angesehene Familie Medellíns zu verschaffen. Dieses Beispiel belegt, dass gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine veränderte staatliche Haltung gegenüber den traditionellen Vorrechten des Adels und der allmählich wachsende Reichtum der mestizischen Bevölkerung dazu führten, dass einige Subalterne – die reichsten unter ihnen – dieselben Strategien wie die Herrschenden benutzen konnten – und sich dafür sogar auf die ideologischen Apparate des Staates, das Gesetz, die Ehe und die Universität beriefen –, um das erwirtschaftete ökonomische Kapital in das begehrte kulturelle Kapital zu konvertieren. Sie verbanden damit die Hoffnung, kulturell weiß zu werden, d.h. in den Besitz jener symbolischen Legitimation zu kommen, die bis dahin exklusiv von den Weißen beansprucht wurde, um sich mit diesen gesellschaftlich „gleichzustellen“. So waren beispielsweise die wohlhabenden Mestizen äußerst erpicht darauf, ihre Töchter mit Weißen zu verheiraten (selbst wenn diese arm waren), um ihren Status zu verbessern, da dies für sie selbst und ihre Nachkommen einen sozialen Aufstieg bedeutete.³⁶ In dem Maße, wie die wirtschaftliche Kapazität der Mestizen wuchs, statteten diese sich mit Kleidung und Schmuck aus, die dem weißen Stand vorbehalten waren, und verlangten, wie im Fall der Muñoz, die Anrede als „don“ oder „doña“. Viele Mestizen taten alles in ihrer Macht stehende, um ihre Herkunft vom Blut ihrer Vorfahren „reinzuwaschen“ und damit ihren Kindern den Zugang zu öffentlichen

³⁴ “Información que pretendía el procurador general de esta villa contra la calidad de los Muñoces” [1787]. In: Jaramillo Mejía, 2000: 431.

³⁵ Dies war die wörtliche Formulierung, die der Anwalt der Muñoz benutzte, um sich ironisch auf die Beleidigung des Procurador zu beziehen; zitiert in: Jaramillo Mejía, 2000: 461.

³⁶ Auch in anderen Sektoren der Bevölkerung, wie beispielsweise bei den Mulatten, wurde es lieber gesehen, wenn die Töchter keine Schwarzen heirateten, weil dies den Makel ihrer Herkunft verstärkt hätte. Ganz allgemein kann man sagen, dass die Ehe mit einer Person von “niedriger eingestufte Rasse” von jeder Kaste abgelehnt wurde, denn das bedeutete bezogen auf die Position, die man innehatte, einen Rückschritt.

Ämtern oder Seminaren, Konventen und Universitäten – Bereichen also, die der herrschenden Ethnie vorbehalten waren – zu ermöglichen. Einige freigelassene Mestizen und Mulatten leisteten sich sogar den Luxus, schwarze Sklaven zu kaufen und sie als ihr persönliches Dienstpersonal zu einzusetzen, womit sie ihren höheren gesellschaftlichen Rang zu demonstrieren gedachten.³⁷

Ein weiteres Beispiel von kulturellem Weiß-Werden, das aus dem direkten thematischen Umfeld dieser Untersuchung stammt, ist der Fall von Salvador Rizo, einem freigelassenen, aus Mompox stammenden Schwarzen, der als Zeichner an der botanischen Expedition mitarbeitete. Mutis schätzte seine Fähigkeiten nachweislich sehr und zeichnete ihn sogar dadurch aus, dass er eine neue Pflanze, die Rizoia, nach ihm benannte. Durch seine Gewandtheit im Umgang mit Menschen hatte Rizo das Vertrauen des Forschers aus Cádiz so sehr gewonnen, dass er zum Finanzverwalter des Projekts ernannt wurde. In seinen Verantwortungsbereich fiel es auch, in Cartagena „esclavos obedientes y de buena raza“ anzustellen, damit sie auf den Fincas in der Tiefebene arbeiteten, wo die botanische Expedition ihren Sitz hatte (Ortega Ricaurte, 2002: 125). Rizo trat später in Bolívars Befreiungsarmee ein; er wurde schließlich festgenommen und von Pablo Morillo zum Tode verurteilt. Die Anerkennung seines Status als Weißer hatte aber sogar noch Auswirkungen auf die Art, wie er starb, denn er wurde auf der Plaza de San Francisco in Bogotá „in allen Ehren“ standrechtlich erschossen; damit ereilte ihn das gleiche Schicksal wie seine Gefährten von der botanischen Expedition, die gelehrten Kreolen Francisco José de Caldas und Jorge Tadeo Lozano, die, wie wir später sehen werden, aus ihrer tiefen Skepsis gegenüber den intellektuellen und moralischen Qualitäten der Schwarzen kein Geheimnis machten. Heute erinnert die Geschichte an Caldas' und Lozanos „martirio por la patria“ – nach ihnen wurden Universitäten und Forschungszentren benannt –, doch sie weiß nichts über das Schicksal von Personen wie Salvador Rizo.

Rizos Fall ist allerdings symptomatisch für die Vorgänge in der neu-granadinischen Gesellschaft insgesamt. Im Vorfeld der Unabhängigkeitskriege verschwamm allmählich die traditionell auf der ethnischen Zuordnung der Individuen basierende Trennungslinie zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Ständen. Aus den Volkszählungen von 1778 bis 1780 ergab sich eine überraschende Veränderung des Rassenprofils der Bevölkerung von Neu-Granada, die zu einer mestizischen und in hohem Maße hispanisierten Gesellschaft geworden war und sich von den Kolonialgesellschaften in Mesoamerika und den südlichen Anden deutlich unterschied.³⁸ Die Mestizen machten bereits 47% der Bevölkerung von Neu-Granada aus gegenüber nicht mehr als 26% Weißen, 20% Indios und 8% schwarzen Sklaven (McFarlane, 1997: 65). In einer Gesellschaft mit knapp 50% Mestizen und einer wirtschaftlichen Konjunktur, die sich zugunsten der Bereicherung vieler von ihnen auswirkte, war der Prozess des kulturellen Weiß-Werdens unvermeidlich. Die Hellhäutigkeit wurde zu einem kulturellen Imaginären, auf das sich das Begehren aller

³⁷ Rafael Díaz erwähnt den Fall von Joseph Perea, einem freigelassenen Mulatten, der durch den Bergbau reich geworden war, wo er Sklaven als Arbeitskräfte einsetzte; er stiftete 1739 dem Convento de la Concepción in Santafé die nicht zu verachtende Summe von 3.000 Pesos und erklärte, dass eine solche Schenkung seinen „bienes cuantiosísimos“ keinen Abbruch täte (Díaz, 2001: 178).

³⁸ McFarlane gibt dazu den folgenden Kommentar: „la Nueva Granada tenía poco parecido con las sociedades coloniales de sus vecinos andinos, con sus grandes poblaciones quechua y aymará. Vista en conjunto, también difería marcadamente de la sociedad de la vecina provincia de Caracas, donde los plantadores criollos dominaban una sociedad basada en la esclavitud africana“ (McFarlane, 1997: 72).

gesellschaftlichen Schichten, insbesondere der Mestizen, richtete, denn der Prozess des WeißWerdens stellte einen Machtgewinn gegenüber dem herrschenden kreolischen Stand in Aussicht. Weiß werden wurde als „gleich werden“ mit dem Herrschenden verstanden, und um dies zu erreichen, setzte man als Widerstandstaktiken dieselben Praktiken ein, die diesem die Errichtung seiner kulturellen Hegemonie ermöglicht hatten. Die neue Dynastie der Bourbonen erkennt die Notwendigkeit an, eine Rassen- und Bevölkerungspolitik zu erarbeiten, die sich an den neuen demographischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten des Kontinents ausrichtet und folgt dergestalt dem rationalistischen Imperativ der Gouvernamentalität. Diese Politik führte, wie wir gleich sehen werden, zu einer Intensivierung des „Krieges der Rassen“ in Neu-Granada.

2.2 Die Biomacht und der Krieg der Rassen

Die Topographie, die wir im vorangegangenen Abschnitt entworfen haben, zeigt, dass in dieser Weltgegend die sozialen Kämpfe keine Auseinandersetzung zwischen Klassen, sondern zwischen Ethnien und Rassen waren. Die herrschende Gruppe – die Kreolen – definierte sich nicht so sehr darüber, dass sie die Produktionsmittel und die kulturellen Werte, die mit der Rentabilität und Produktivität einhergingen, in der Hand hatte, sondern vielmehr darüber, dass sie eine Vorstellung verkörperte, die als „Weiß-Sein“ definiert wurde. Die „limpieza de sangre“ erweist sich im herrschenden Diskurs als ein Element der Identitätskonstitution, das die Herrschenden ebenso wie die Beherrschten in Neu-Granada durchdringt. Es stellt sich nun aber die Frage, auf welche Weise die bourbonischen Reformen im 18. Jahrhundert diese Machtstruktur verändert haben. Ging die Einführung der modernen Wissenschaft, die von den Bourbonen vorangetrieben wurde, aus einem Bruch mit den traditionellen Wissens- und Sozialisationsmodellen hervor, die in Neu-Granada nach wie vor gültig waren, oder stellte sie einfach deren Fortsetzung dar?

Der folgende Abschnitt soll zeigen, dass die neue Bevölkerungsverteilung im 18. Jahrhundert, weit davon entfernt, die soziale Welt im Sinne des bourbonischen Staats zu verändern, von der fest in der neu-granadinischen Gesellschaft verankerten Grammatik der „Kolonialität der Macht“ assimiliert wurde. Mit anderen Worten: Die staatliche Modernisierungsdynamik verändert sich durch die kulturelle Dynamik der Kolonialität. Im Vordergrund der folgenden Überlegungen sollen die gleichsam „perversen Konsequenzen“ der bourbonischen Modernisierungspolitik, also die Intensivierung des Krieges der Rassen in Neu-Granada stehen.

2.2.1 Der Blick aufs Ganze

Michel Foucault weist darauf hin, dass sich die „Kunst des Regierens“ etwa in der Mitte des 18. Jahrhunderts zu verändern beginnt. Ein guter Herrscher definierte sich nicht mehr durch sein Geschick, über die Seelen seiner Untertanen zu wachen (das Modell des „guten Hirten“), sondern durch seine Fähigkeit, die sozialen Beziehungen zwischen den Menschen zu begreifen und sie behutsam auf ein klar umrissenes Ziel hinzuführen: die Optimierung der vorhandenen materiellen und menschlichen Ressourcen in seinem Hoheitsgebiet. Kurz, die Kunst des Regierens beginnt, sich an einem ökonomischen Modell auszurichten. Einen Staat „gut“ zu führen bedeutete,

wirtschaftliche Kontrolle auszuüben, und zwar durch eine rational begründete Verwaltung seiner Einwohner, Reichtümer, Sitten und Gebräuche, des Territoriums und der Wissensproduktion. Im 18. Jahrhundert zeichnet sich eine gute Regierung dadurch aus, dass sie den Reichtum vergrößert und durch rationale Kontrolle über das Leben der Bevölkerung (Geburt, Tod, Ernährung, Wohnsitz, Gesundheit und Arbeit) das Modell eines produktiven Subjekts schafft. Diese neue „Wissenschaft vom Regieren“, deren zentraler Ansatzpunkt das *Leben* der Bevölkerung ist, nennt Foucault „Gouvernementalität“ (Foucault, 1999c: 195):

“Eine der großen Neuerungen in den Machttechniken des 18. Jahrhunderts bestand im Auftreten der „Bevölkerung“ als ökonomisches und politisches Problem: die Bevölkerung als Reichtum, die Bevölkerung als Arbeitskraft oder Arbeitsfähigkeit, die Bevölkerung im Gleichgewicht zwischen ihrem eigenen Wachstum und dem ihrer Ressourcen. Die Regierungen entdecken, daß sie es nicht nur mit Untertanen, auch nicht bloß mit einem „Volk“, sondern mit einer „Bevölkerung“ mit spezifischen Problemen und eigenen Variablen zu tun haben wie Geburtenrate, Sterblichkeit, Lebensdauer, Fruchtbarkeit, Gesundheitszustand, Krankheitshäufigkeit, Ernährungsweise und Wohnverhältnissen.” (Foucault, 1979: 37)

Vielleicht war das Projekt der Gouvernementalität in keinem anderen Teil der okzidentalen Welt dringlicher als in den spanischen Kolonien in Übersee. Gegen Anfang des 17. Jahrhunderts, als die Dynastie der Bourbonen den Thron der Habsburger in Spanien übernahm, begann sich das geopolitische Kräfteverhältnis in ganz Europa zu verändern. Während des 16. Jahrhunderts hatte Spanien dank eines strikten Handelsmonopols eine absolute Vorherrschaft auf der Atlantikroute innegehabt, was ihm erlaubte, bedeutende Ressourcen aus den amerikanischen Kolonien abzuschöpfen. Über die Casa de Contratación in Sevilla waren die Habsburger in der Lage gewesen, den gesamten Handel mit Amerika auf einen einzigen Einfuhrhafen (zunächst Sevilla, dann Cádiz) zu konzentrieren, indem sie den transatlantischen Handel in die Hände von ausdrücklich bevollmächtigten spanischen Kaufleuten legten. Ausländer waren von jeder direkten Handelsbeziehung mit den spanischen Kolonien ausgeschlossen. Paradoxe Weise waren die Nutznießer dieses Handels aber nicht die Spanier selbst, sondern ausländische, insbesondere englische und holländische Kaufleute, Bankiers und Reeder. Bereits am Ende des 16. Jahrhunderts begann sich in Holland, Frankreich und England eine Handelsoligarchie herauszubilden, die an einer Expansion in Richtung Atlantik ausgesprochen interessiert war und hierin durch eine machtvolle Flotte und die Gründung satzungsgemäßer Kompagnien unterstützt wurde. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts – und insbesondere nach Abschluss des Westfälischen Friedens, der 1648 den Dreißigjährigen Krieg beendete – verlor Spanien immer mehr die Kontrolle über die atlantische Handelsroute (Arrighi, 1999: 60-62). Mit Unterstützung korrupter lokaler Beamter gelang es den englischen, französischen und holländischen Kaufleuten, in der Karibik ein ausgedehntes Netz aus Piraterie und Schmuggel zu knüpfen, sodass die Ausländer zu Beginn des 18. Jahrhunderts den größten Teil des amerikanischen Marktes übernommen hatten. Als neuer Knotenpunkt des Handels mit Amerika trat Amsterdam an die Stelle von Sevilla, und das „Zentrum“ der internationalen Wirtschaft verschob sich von der Süd- zur Nordwestküste Europas (Wallerstein, 1980: 37). Die Bourbonendynastie, die sich gegenüber den mächtigen Nachbarn in einem eindeutigen kommerziellen, technischen und militärischen Nachteil sah, hegte nun die Absicht, Spaniens verlorene Hegemonie wiederzugewinnen. Die Bourbonen wussten sehr wohl, dass diejenige Nation den Welthandel kontrollieren würde, der es am schnellsten gelänge, ihre politischen, wirtschaftlichen und militärischen Einrichtungen

zu modernisieren, vor allem aber, eine wirksame Kontrolle über die Bevölkerung auszuüben.

Allerdings beschrieben Jorge Juan und Antonio de Ulloa, die Mitte des 18. Jahrhunderts als geheime Beobachter im Dienst des Bourbonenstaates nach Südamerika reisten, ein trostloses Panorama. Die Unwirksamkeit der Gesetze, die grenzenlose Raffgier der Staatsbeamten, der Schmuggel, die Korruption des Klerus und vor allen Dingen die ökonomischen Gepflogenheiten der Bevölkerung erwiesen sich als hinderlich für Spaniens Wandel zu einem ernstzunehmenden Konkurrenten Englands und Frankreichs um die Kontrolle der Weltmärkte. Es war also ein politisches Maßnahmenpaket notwendig, das auf die radikale Änderung der überkommenen Verhältnisse zielte. Diese Maßnahmen, die auf einer genauen Kenntnis der zu regierenden Bevölkerung, der verfügbaren natürlichen Ressourcen und der „Naturgesetze“ des Handels basierten, sollten die Schaffung eines neuen Menschenschlags gewährleisten: des *homo oeconomicus*, den das spanische Reich dringend brauchte.

Im Jahre 1789 zog Don José del Campillo y Cossío, einer der hervorragendsten spanischen Ökonomen jener Zeit und Minister des Bourbonenkönigs Philipp V., ein kritisches Resümee der spanischen Wirtschaftsentwicklung in Amerika:

“Tras las conquistas entró la codicia de las minas, las que por una temporada dieron grandes utilidades a España, mientras eran suyos los géneros con que rescataban el oro y la plata, pero en lo sucesivo, cuando debiéramos haber proporcionado nuestra conducta a las circunstancias y aplicarnos al cultivo y ocupaciones que emplean últimamente a los hombres, hemos continuado sacando infinito tesoro que pasó y enriqueció a otras naciones; y *el verdadero tesoro del Estado, que son los hombres*, con esta cruel tarea se nos ha ido extinguiendo” (zit. in Arcila Farias, 1955: 10; meine Hervorhebung).³⁹

Campillos Bericht reflektiert deutlich, wie die „Gouvernementalität“, von der Foucault spricht, begonnen hatte, die Politik der Bourbonen in Amerika zu durchdringen. Die spanischen Politiker und Ökonomen des 18. Jahrhunderts haben eine sehr klare Vorstellung davon, wie die „Kunst des Regierens“ im Imperium auszusehen hat: Verbesserung des Handwerks durch Einführung von Maschinen, Vergrößerung des Reichtums durch Förderung der Landwirtschaft und Umsetzung der botanischen Kenntnisse, Bau von Straßen, Kanälen und Häfen. All dies setzte Informationen über die Bevölkerung voraus, deren Arbeitskraft es zu optimieren galt, denn, so versicherte Campillo, „el verdadero tesoro del Estado son los hombres“. Im Unterschied zu den Habsburgern waren sich die Bourbonen im Klaren darüber, dass der wirkliche Reichtum der Nationen nicht in erster Linie in den natürlichen, sondern in den verfügbaren menschlichen Ressourcen lag. Für sich genommen stellen die Edelmetalle keinen Reichtum dar, ihr Nutzen hängt vielmehr direkt vom Menschen ab, der sie fördert, vermarktet und verwaltet. Es ging also darum, ein produktives und den Leitlinien des Staates gegenüber folgsames Subjekt zu schaffen.

Die bourbonischen Reformen zielten darauf ab, Bedingungen zu schaffen, die dem Staat die Kontrolle über die gesellschaftlichen Institutionen, die natürlichen Ressourcen und, vor allen Dingen, das Leben seiner Untertanen ermöglichten. Gestützt

³⁹ Die zitierte Passage stammt aus José del Campillo y Cossío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*. Mérida: Universidad de los Andes 1971.

auf eine technisch-administrative Rationalität strebt der bourbonische Staat danach, eine „Perspektive des Ganzen“ (Bourdieu) einzunehmen: Mit Hilfe systematischer Erhebungen wie der Volkszählung und der Statistik sammelt er Informationen, wertet sie aus und bringt sie in Umlauf; Techniken der Objektivierung wie die Kartographie dienen der vereinheitlichten Darstellung des Territoriums; durch Ordnungssysteme wie Gesetze, Erziehung und gesellschaftliche Rituale formt der Staat mentale Strukturen und setzt ein einheitliches Denken durch; mit Strategien der sozialen Hygiene wie der Medizin und der Kriminologie versucht er, den Müßiggang zum Straftatbestand zu machen und eine Arbeitskraft zu schaffen, die der wirtschaftlichen Entwicklung der Kolonien nützlich ist; mit Hilfe von Überwachungsmechanismen wie der *Visitación General* strebt er die Zentralisierung und Maximierung der Steuereinkünfte zur Sanierung der Staatsfinanzen an; mit kognitiven Systemen wie der neuen Wissenschaft nimmt er Bestandsaufnahmen von den ausbeutbaren natürlichen Ressourcen vor und versucht zudem, die Produktions- und Vermarktungstechniken für Nahrungsmittel zu verbessern. Letztlich war dies ein Versuch, den spanischen Staat in eine große Maschine zur Erzeugung von Arbeitskraft zu verwandeln, um im Kampf um die Kontrolle des Welthandels die unermesslichen menschlichen Ressourcen der Kolonie einzusetzen.

Beraten von einer „kleinen Gruppe angehender Technokraten“, wie Phelan (1980: 19) sie nannte, widmeten sich die Bourbonen der Aufgabe, die Struktur des spanischen Weltreiches grundlegend zu rationalisieren. Dies ging mit einem dreifachen Prozess von Formalisierung, Instrumentalisierung und Bürokratisierung der spanischen Gesellschaft und ihrer Institutionen einher. Als *Formalisierung* ist der Versuch zu verstehen, das kollektive Leben an abstrakten – d.h. nicht an heimische, private oder religiöse Werturteile gebundenen – Handlungskriterien auszurichten. Hier zeigt sich die Tendenz, das kollektive Leben eben nicht einer personalisierten und traditionsgebundenen Ordnung, sondern einer unpersönlichen, gesetzlich festgelegten Ordnung zu unterwerfen. Es handelt sich dabei letztlich um die Auflösung traditioneller Gemeinschaftsbande und den Übergang zu einem „Handeln nach Regeln“, die vom Staat sorgfältig entworfen wurden. Die Instrumentalisierung geht der Frage nach, wie diese Regeln den Einsatz spezifischer Instrumente (technischer, pädagogischer, politischer und wissenschaftlicher Art) begünstigten, um bestimmte, zuvor festgelegte Ziele zu erreichen. Das gemeinschaftliche Handeln musste unter Abwägung der angemessensten Mittel zur Erreichung von „gesamtgesellschaftlich nützlichen“ Zielen angeleitet werden. Das menschliche Handeln war also nicht länger an die axiologischen, im Innern der einzelnen Gruppen gültigen Postulate gebunden, sondern musste einen entschieden technischen Charakter annehmen. Schließlich verweist die Bürokratisierung darauf, dass der Staat – und nicht mehr die Kirche oder die Aristokratie – jene Instanz war, der die Aufgabe zukam, den Endzweck des gesellschaftlichen Lebens zu definieren und die entsprechenden technischen Mittel einzusetzen, um ihn zu erreichen. Dies erforderte eine Machtkonzentration in den Händen einer Elite von spezialisierten Technokraten und Beamten, die allein dem Staat und nicht partikularen Interessen gegenüber loyal waren und deren Aufgabe es war, eine öffentliche Kontrolle über die Bevölkerung zu entwerfen und durchzuführen.

Ziel all dieser Reformen war, wie gesagt, die rationale Nutzung der auf den spanischen Territorien verfügbaren menschlichen Ressourcen – insbesondere der in den „Reinos de Indias“ lebenden Bevölkerung. Statt Kriegern und Eroberern brauchte der Staat ökonomische Subjekte, die in der Lage waren, Reichtümer zu produzieren und so

Handel und Industrie voranzutreiben. Laut Campillo nutzte es gar nichts, ein Territorium mit Waffengewalt zu beherrschen, wenn die Reichtümer dieses Territoriums und die Produktionskapazität seiner Bewohner keinen umfassenden Nutzen für alle Stände im Reich mit sich brachten.⁴⁰ Also orientierte sich die Kolonialpolitik der Bourbonen an der Förderung der landwirtschaftlichen Produktion (unter Vernachlässigung der Goldgewinnung) und der Ausweitung des Handels, der von der alten Reglementierung und den übermäßigen Abgaben befreit wurde, sodass die spanischen Produkte einträglich mit der Schmuggelware konkurrieren konnten. Dies alles machte selbstverständlich eine Modernisierung des Steuersystems und Maßnahmen zum Schutz des regionalen Gewerbes sowie eine gerechtere Verteilung der Steuerlast erforderlich. Es bedurfte daher einer strafferen und effizienteren Verwaltung, die die Kontrolle über die lokalen Audiencias in Übersee wiederherstellte, um das Finanzwesen zu vereinheitlichen und das aggressive Handelsgebaren der europäischen Rivalen abzuwehren (McFarlane, 1997: 289).

2.2.2 Machiavellis Antlitz

Der technokratische Charakter der neuen Politik stellte jedoch einen direkten Angriff auf die „constitución no escrita“ dar, wie Phelan (1980: 32) die traditionelle amerikanische Praxis nannte, öffentliche Entscheidungen den Interessen von privaten Akteuren wie dem Klerus und der lokalen Aristokratie unterordnen. In diesem Sinne störte die bourbonische Politik ernstlich das vorhandene Gleichgewicht zwischen den maßgeblich an der Macht beteiligten Gruppen in Neu-Granada. Dieses Gleichgewicht gründete darauf, dass die lokalen Oligarchien dank ihrer engen freundschaftlichen Beziehungen und anderer Allianzen mit der Kolonialbürokratie ein Gutteil des in den verschiedenen Feldern des gesellschaftlichen Raums verfügbaren ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitals auf sich vereinigten. Die Bourbonen leiten eine Politik der Kapitalenteignung und -konzentration seitens des Staates ein, der damit zum Verwalter aller ökonomischen und symbolischen Kapitalflüsse der Gesellschaft wird. Daraus folgt, dass die einzelnen Gruppen, unabhängig von ihrer wirtschaftlichen (Geld) oder symbolischen Macht (Legitimität), gezwungen waren, die Verwaltung dieser Macht zu einem erheblichen Teil an eine zentrale und unpersönliche Instanz abzugeben. Auf diese Weise ging die Rationalität des bourbonischen Staates eine konstitutive Verbindung mit dem internen Krieg ein, der von all seinen „Apparaten“ gegen den Widerstand der Untertanen geführt wurde, die ihre Partikularinteressen um eines abstrakten und technokratischen „Gemeininteresses“ willen bedroht sahen. Im vorliegenden Zusammenhang ist besonders hervorzuheben, dass die Rationalisierung des bourbonischen Staates auch einen internen Krieg gegen den *Habitus* der amerikanischen Kreolen, ihre ökonomischen Interessen und, was im Zusammenhang dieser Arbeit noch wichtiger ist, gegen ihr traditionelles „weißes“ Imaginarium mit sich brachte.

Tatsächlich sah die neue imperiale Biopolitik vor, sich von unfähigen, unproduktiven und gegenüber den Interessen der Zentralregierung illoyalen Beamten zu trennen und damit die Autorität der Zentralregierung in den Audiencias zu stärken. Es war notwendig, die Nabelschnur zu durchtrennen, die die Beamten mit den

⁴⁰ “No se hacían cargo nuestros españoles guerreros que el comercio de un país, teniéndole privativo, vale mucho más que su posesión y dominio, porque se saca el fruto y no se gasta en su defensa y gobierno” (zit. in: Arcila Farias, 1955: 9).

Partikularinteressen der kreolischen Oligarchie und der ausländischen Schmuggler verband. Schon seit dem 16. Jahrhundert hatte sich die Praxis eingebürgert, dass sowohl der Klerus als auch die bedeutendsten kreolischen Familien auf die politischen Entscheidungen der örtlichen Audiencias direkten Einfluss nahmen. Sie taten das, wie wir sahen, indem sie vorzugsweise familiäre Verbindungen mit den von der Krone gesandten Staats- und Kirchenbeamten knüpften. Als Repräsentanten einer fernen Regierung, die sie als inkompetent empfanden, verfielen die spanischen Beamten schließlich im Netz der Bündnisse und Kompromisse, das die Kreolen für sie gesponnen hatten, und dienten eher als deren Sprecher vor der spanischen Obrigkeit als umgekehrt, was eigentlich der Fall hätte sein sollen. Für diese zweihundert Jahre alte Praxis, die schon Teil des *Habitus* der Kreolen geworden war und von ihnen als „natürlich“ angesehen wurde, erwiesen sich die bourbonischen Reformen als störend. Die offizielle Politik zielte jetzt auf die Enteignung der Kreolen und der Kirche von allen ökonomischen und administrativen Privilegien ab.⁴¹ Insbesondere seit der Regierungszeit Karl III. (1759-1788) bestand die imperiale Politik darin, in Amerika eine professionelle Bürokratie mit verlässlichen und gut ausgebildeten Berufsbeamten aufzubauen, die sich einzig und allein dem König gegenüber zu verantworten hatten, nach einheitlichen Richtlinien arbeiteten und die strikte Durchführung der Reformen von oben nach unten garantierten. Persönlichkeiten wie der Staatsminister José de Gálvez und der Visitador General für Neu-Granada, Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres sind exemplarisch für das Profil des neuen Beamten. Sie waren nicht mehr die Politiker als Vermittler, die versuchten, den Klerus und die Eliten zu umwerben, sondern unpersönliche Technokraten, die die Durchsetzung von rationalen Zielen verfolgten, ohne sich um deren „Anpassung“ an die örtlichen Gegebenheiten zu kümmern.⁴²

Die Visite von Gutiérrez de Piñeres 1778 in Neu-Granada lässt einige interessante Aspekte der genannten Enteignungspolitik erkennen. Eine der vordringlichsten Aufgaben des Visitador General war es, die Kreolen aus der Audiencia von Santafé zu verdrängen, wofür er sich genötigt sah, direkt die wirtschaftlichen Interessen der örtlichen Aristokratie anzugreifen. Wir sahen schon, dass hinter diesen Interessen nicht immer eine reale wirtschaftliche Potenz stand – denn nur einige Kreolen in Neu-Granada waren wirklich reich –, sondern dass sie vielmehr im Besitz symbolischen Kapitals (Repräsentationen der Hellhäutigkeit, des Adels und der Distinktion) verankert waren, das gegebenenfalls in ökonomisches und politisches Kapital konvertiert werden konnte.⁴³ Daher setzte eine der vom Staat durchgeführten Enteignungsstrategien an der Hauptquelle der Aneignung und Akkumulation von

⁴¹ Das implizierte beispielsweise, den Verkauf von öffentlichen Ämtern abzuschaffen, wodurch vermieden wurde, dass die Kreolen Zugang zu den Audiencias hatten und die Machtverhältnisse sich zugunsten der direkt von Spanien ernannten Beamten verschoben (Phelan, 1980: 25). John Lynch stellt fest, dass zwischen 1647 und 1750, also vor dem Aufstieg der Bourbonen, 44% der Mitglieder der amerikanischen Audiencias Kreolen waren. Und noch in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts waren die „Oidores“ der Audiencias von Lima, Santiago und Mexiko mehrheitlich Kreolen. In den Jahren von 1751 bis 1808 stellten die Kreolen jedoch nur einen Anteil von 23% an den Ernennungen für die amerikanischen Audiencias. 1808 waren unter den 99 Personen, mit denen die Kolonialgerichte besetzt waren, nur 6 Kreolen (Lynch, 1991: 21).

⁴² McFarlane (1997: 173) weist darauf hin, dass die Kunst des Regierens ein für die Vizekönige vor 1778 gültiger Maßstab war, der darin bestand, die „Harmonie“ zwischen den Interessen der Eliten und denen des Staates zu bewahren, indem sie bestimmte politische Maßnahmen der Krone durchsetzten, andere dagegen nicht, von denen man annahm, dass sie sich nicht der lokalen Situation anpassen ließen.

⁴³ Ich benutze hier den Begriff der „Rekonversion von Kapital“, wie er von Pierre Bourdieu (1997a: 55) eingeführt wurde.

symbolischem Kapital an: den kreolischen Familiennetzen. Die Zurschaustellung des Adels und den Nepotismus der Kreolen zu bekämpfen bedeutete auch, die grundlegende organisatorische Einheit zu zerschlagen, die ihnen den Zugang zu wichtigen Ämtern in Kirche und Staat ermöglichte. Daher bestand eine der ersten Maßnahmen, die Gutiérrez de Piñeres ergriff, darin, die Möglichkeit der Rekonversion von Kapital zu kappen, indem er die Eheschließung zwischen spanischen Beamten und Frauen aus dem kreolischen Adel verbot und außerdem anordnete, dass Blutsverwandte „hasta el cuarto grado de consanguinidad o el segundo de afinidad“ nicht gleichzeitig im staatlichen Finanzwesen beschäftigt werden durften (Phelan, 1980: 30).⁴⁴

Der *Habitus* der Kreolen war nicht nur durch Aufhebung ihrer privilegierten Stellung bei der Vergabe von Posten in der staatlichen Verwaltung, sondern vor allem auch durch die symbolische Transgression, die dies darstellte, empfindlich gestört. Wenn es als eine Anerkennung des Status als Weiße und Adlige galt, Staatsämter innezuhaben, so stellte deren Übertragung an Personen niedereren sozialen Ursprungs durch den Staat eine Art Demütigung und Beleidigung dar. Entscheidend ist dabei, dass der gesellschaftliche Vorrang des neu-granadinischen Adels bis zu diesem Zeitpunkt weniger durch dessen Reichtum, sondern vielmehr durch Zuwendungen der Krone in Form von rechtlich abgesicherten privilegierten Positionen und Anteilen an Pfründen und Unternehmungen der Regierung garantiert wurde. Diese Tatsache war, wie McFarlane feststellt, prägend für das Selbstverständnis der Eliten: “la política de las elites se inspiraba en la creencia de que la corona y la nobleza eran mutuamente dependientes, con reclamos recíprocos entre sí, y la actividad política giraba en torno a la competencia por tener acceso a las recompensas que ofrecían el estado patrimonial y la iglesia” (1987: 359). Die staatliche Enteignungspolitik hatte freilich ganz neue Spielregeln geschaffen, die dem traditionellen *Habitus* des kreolischen Patriziats völlig fremd waren.

Der härteste Schlag des Staates gegen das symbolische Kapital der Elite bestand zweifellos in der Politik, mit der die gesellschaftliche Mobilität der Indios, freien Schwarzen, Mulatten und Mestizen gefördert werden sollte. Wir sagten bereits, dass sich das Hauptinteresse des bourbonischen Staates auf die Schaffung eines neuen „Subjekts“ richtete, das fähig wäre, die vorhandenen natürlichen Ressourcen rational zu nutzen und der königlichen Staatskasse Einkünfte aus ertragreichen Unternehmungen zu garantieren. Die Rekrutierung dieses begehrten Subjekts beschränkte sie nicht auf die Eliten, sondern betraf auch die Angehörigen der Kasten und ihre mestizischen Nachkommen, die schon fast die Hälfte der Bevölkerung ausmachten und aus diesem Grund den wesentlichen Anteil der Arbeitskraft in Neu-Granada stellten.⁴⁵ Die spanische Regierung, die sich von einer Gruppe von

⁴⁴ Offenbar war es eines der Hauptziele dieser Maßnahmen, den kreolischen Familienclan der Alvarez zu entmachten, der einen erheblichen Teil der Finanzverwaltung kontrollierte. Die Beamten dieser Abteilung waren fast alle durch Heirat mit Mitgliedern jener Familie, die Interessen im Tabakgeschäft hatte, verschwägert. Da es eines der vorrangigen Anliegen des Staates war, ein Monopol für Produktion, Vertrieb und Export von Tabak zu schaffen, wurde es notwendig, die Verbindungen zwischen den Besitzern großer Tabakplantagen und politischen Entscheidungsinstanzen zu schwächen (McFarlane, 1997: 317-318). Gutiérrez de Piñeres Strategie war erfolgreich, denn nach drei Jahren hatten in Bogotá nur noch drei Mitglieder der Familie Alvarez Ämter im Steuerwesen inne (Phelan, 1980: 31).

⁴⁵ So hatte beispielsweise schon 1523 Kaiser Karl V. angeordnet, dass die Einheimischen (Männer im arbeitsfähigen Alter zwischen 18 und 50 Jahren) als Zeichen der Anerkennung der Autorität des Königs dem spanischen Staat Tribut zahlen mussten. Später wurde festgelegt, dass die direkten Nachkommen indianischer

Ökonomen beraten ließ, hatte erkannt, dass die Angehörigen der Kasten nur unter der Bedingung zu wirklichen ökonomischen Subjekten werden konnten, dass die gesetzlichen Schranken, die sie von den Weißen trennten, so weit wie möglich abgebaut wurden. Einige dieser Ökonomen, wie der oben erwähnte Campillo, regten sogar die Einführung einer vollkommenen sozialen Gleichheit zwischen Indios und Spaniern an. Der Indio, und im weiteren Sinne der Mestize, hätte, Campillo zufolge, Anspruch auf die gleichen Zugangsrechte zu den „casas de los gobernantes, intendentes y demás ministros, y el mismo lugar en la Iglesia y en todo empleo honorífico a que su mérito le haga acreedor; y en una palabra, se le dará en todo y por todo el mismo trato que a los españoles de la misma esfera“ (zit. in: Arcila Farias, 1955: 11).

Obwohl die Krone Campillos Anregung nicht in vollem Umfang berücksichtigte, strebte die Politik des Bourbonenstaates doch zumindest eine Aufweichung der Grenze zwischen den Adligen und den Plebejern an. Es galt, die Arbeitskraft der wachsenden mestizischen Bevölkerung zu nutzen und ihre unternehmerischen Aktivitäten gesellschaftlich zu legitimieren. Dafür war es jedoch notwendig, eine Reihe juristischer Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die die Angehörigen der Kasten davon abhielten, ihre wirtschaftliche Leistungsfähigkeit voll zu entfalten. Die Beseitigung dieser rechtlich festgeschriebenen Rassenschranken war von entscheidender Bedeutung, denn der Wohlstand des Mestizen stellte keine hinreichende Voraussetzung für die gesellschaftliche Anerkennung seiner wirtschaftlichen Aktivitäten dar, wenn er nicht vorher die Hürde des Weiß-Werdens überwunden hatte.

Eine der Maßnahmen, die der Staat ergriffen hatte, um das wirtschaftliche Potential der Mestizen – insbesondere der reichsten unter ihnen – „freizusetzen“, war die Einrichtung der sogenannten *cédulas de gracias al sacar*, die den Dunkelhäutigen Dispens für ihren „ehrlosen Zustand“ anbot.⁴⁶ Antragstellern, die nachweisen konnten, dass in ihren Adern oder denen ihrer Kinder ein gewisser Prozentsatz spanischen Blutes floss, wurde juristisch der Status eines Weißen zugesprochen, wodurch sie Zugang zu Bildung erhielten, Weiße heiraten, Priester werden und vor allem eine wirtschaftlich einträgliche Tätigkeit ausüben konnten. Indem er juristisch die „mancha de la tierra“ „weißwusch“ oder, was das Gleiche ist, die unproduktiven Eliten ihres wertvollsten symbolischen Kapitals enteignete, versuchte der Staat, die wirtschaftlichen Erfolge der mestizischen Bevölkerung zu belohnen und die Schaffung neuen Reichtums zu stimulieren. Nach und nach entstand so eine Situation, in der es das Gesetz des Staates und nicht die auf Rassentrennung abzielende Vorstellungswelt

Mischlinge, also die „zambos“ (Kinder einer India und eines Schwarzen) und die Mestizen (Kinder einer India und eines Weißen) ebenso wie die Indios tributpflichtig waren. Doch mit zunehmender Mestizisierung im 18. Jahrhundert wurde es zunehmend unklarer, wer Tribut zahlen musste und wer nicht. Außerdem wurde es zunehmend schwieriger, aufgrund der Einwohnerverzeichnisse festzustellen, wer Mestize, Mulatte, Indio oder „zambo“ war.

⁴⁶ Zweifellos konnten nur wohlhabende Mestizen ein Gesuch auf die „cédula de gracias al sacar“ stellen, denn die Gebühren für einen solchen Antrag waren ziemlich hoch. Durch königlichen Erlass vom 10. Februar 1795 wurde angeordnet, dass Antragsteller durch die Zahlung von 500 Reales aus dem Status des Dunkelhäutigen, durch die Zahlung von 800 Reales aus dem Status des „quinterón“ (der dem Weißen nächststehenden Kategorie) entlassen werden konnten. Mit einem weiteren Erlass vom 3. August 1801 wurde festgesetzt, dass es 700 Reales kostete, sich des Status des Dunkelhäutigen zu entledigen, der „quinterón“ musste hierfür 1100 Reales bezahlen (Rosenblat, 1954: 180).

der Kreolen war, das den gesellschaftlichen Status der Individuen bestimmte.⁴⁷ Daraus ergab sich ein zweifaches Resultat: Zum einen wurde den Mestizen der Weg zum Wohlstand durch produktive wirtschaftliche Unternehmungen freigemacht und parallel dazu der wirtschaftliche Abstieg der unproduktiven Weißen begünstigt, denen nichts anderes übrig blieb, als sich mit – wohlhabenden – Personen „niedereren Standes“ zu verheiraten, um ihren *Status* beizubehalten; zum anderen verwischten sich die traditionellen Trennungslinien zwischen Weißen und Dunkelhäutigen, was, wie wir noch sehen werden, die kreolischen Eliten in erheblichen Alarmzustand versetzte, sahen sie doch mit Bestürzung, wie den Repräsentationen von Adel und „limpieza de sangre“ öffentlich die Legitimation entzogen wurde.

Zu den Maßnahmen, die darauf abzielten, die Kreolen ihres symbolischen Kapitals zu enteignen und die gesellschaftliche Mobilität der Mestizen zu unterstützen, gehörte auch die Beförderung von Dunkelhäutigen in der Armee.⁴⁸ Bis Mitte des 18. Jahrhunderts war das Heer für die kreolischen Offiziere, die aufgrund ihres Status als Weiße dieselbe Immunität wie die spanischen Armeeingehörigen genossen, ein zentraler Bezugspunkt, wenn es um die Erringung von Macht und Privilegien ging. Schon seit 1643 existierte ein Erlass von König Philipp IV., der später viermal erneuert wurde, in dem verfügt wird, dass Mulatten, Dunkelhäutige oder Mestizen nicht als Soldaten angeworben werden durften (Rosenblat, 1954: 153). Doch die wiederholten englischen Angriffe auf spanische Häfen in der Karibik zwangen den Staat, die Armee zu verstärken und neu zu strukturieren. Angesichts der Unmöglichkeit, große spanische Garnisonen in Amerika zu unterhalten und aus Furcht, den Kreolen zuviel Macht über die Truppen zu überlassen, schufen die Bourbonen eine neue Miliz, in der den Dunkelhäutigen eine Reihe von Privilegien gewährt wurde, die zuvor den weißen Offizieren vorbehalten waren.⁴⁹ Als Anerkennung ihrer Verdienste erhielten Schwarze und Mulatten, die in Cartagena die Mehrheit der „dunkelhäutigen“ Bataillone ausmachten, Geschenke und Vergünstigungen vom Staat. Einmal mehr brach das Gesetz des Staates, das nun die militärischer Vorrechte der Mestizen schützte und damit einen Anreiz zum sozialen Weiß-Werden schuf, mit Macht in die kreolische Vorstellung von der Kastentrennung ein.

Ein anschauliches Beispiel für den Versuch der Krone, das symbolische Kapital der Kreolen zu enteignen, ist der Fall des Don Jorge Miguel Lozano de Peralta, besser

⁴⁷ Um der industriellen Produktion in den Kolonien einen Anstoß zu geben, boten die Bourbonen an, jede Person in den Adelsstand zu erheben, die zwei bzw. drei Generationen lang Arbeiter an den Webstühlen beschäftigt hatte oder noch beschäftigte (Jaramillo Mejía, 1996: 63).

⁴⁸ Jorge Juan und Antonio de Ulloa hatten dem Bourbonenstaat schon 1738 nachdrücklich empfohlen, die kreolischen Offiziere zu degradieren und zu gestatten, dass den Mestizen verantwortungsvolle Posten in der Armee übertragen würden. „Ellos“, schrieben sie, “se reconocen vasallos del Rey de España, y aunque mestizos se honran con ser Españoles y salir de Indios, de tal como que no obstante participar tanto de uno como de otro, son acérrimos enemigos de los indios, que son su propia sangre [...]. La tropa formada con esta gente aunque en el color no fuese toda igual, y alguna pareciese más morena que los Españoles, no dejaría de ser tan lúcida y buena como la mejor de Europa, porque los mestizos son regularmente bien hechos, fornidos y altos, algunos son de tan buena estatura que exceden á los hombres regularmente altos; y son propios para la guerra porque se crían en sus payses acostumbrados á tragar de unas partes á otras, hechos á andar descalzos, desabrigados por lo común y mal comidos, por lo que ningún trabajo se les haría extraño en la guerra, y la falta de inconveniencias no será para ellos incomodidad” (Juan/Ulloa, 1983 [1826]: 177).

⁴⁹ Bis zum 17. Jahrhundert war die Benutzung von Pferden und der Gebrauch von Waffen in Neu-Granada auf den Stand der Weißen beschränkt. Insbesondere Schwarze und Mulatte wurden für das Reiten von Pferden streng bestraft.

bekannt als Marqués de San Jorge. Dieser angesehene Repräsentant der kreolischen Elite von Santafé war direkter Nachfahre von Don Antón de Olalla, dem spanischen Encomendero im 16. Jahrhundert, von dem oben schon die Rede war. Dies machte ihn zum Treuhänder eines immensen Kapitals, das von mehreren Generationen akkumuliert worden war und ihm die Anwartschaft auf die höchsten Ämter in der Kolonialverwaltung in Aussicht stellte. Der Marqués sah sich jedoch mit einer ganzen Reihe von bürokratischen Hindernissen konfrontiert, die ihm den Zugang zu den begehrten Posten erschwerten, und er betrachtete sie als Verletzung seiner „Adelsrechte“. 1767 forderte der Staat von ihm die Zahlung einer größeren Geldsumme als Abgabe für das öffentliche Tragen seiner Titel, die ihm andernfalls auf unbegrenzte Zeit entzogen würden (Gutiérrez Ramos, 1998: 125).⁵⁰ Beunruhigt über die ständigen Einsprachen des Marqués beim Cabildo, ließ ihn der Vizekönig Messía de la Cerda verhaften und für einige Stunden ins Gefängnis sperren; der Vizekönig Flórez entzog ihm später seine Encomienda in der Hochebene. Dies alles stellte nicht nur für den Marqués, sondern für die gesamte kreolische Elite von Santafé einen Affront dar; diese zeigte sich äußerst verärgert über die Art, wie der Visitador Gutiérrez de Piñeres den Cabildo allmählich „entkreolisierte“, womit er den Vorgaben der neuen staatlichen Politik folgte. Der Marqués, der von einer Gruppe kreolischer Anwälte beraten wurde, sandte 1785 ein umfangreiches Dokument an den König von Spanien, in dem er sich über die Enteignung seiner angestammten Rechte durch den Staat bitter beklagte:

“Mas no será extraño dejar caer aquí los más tiernos sollozos de los españoles americanos. ¿De qué, Señor, nos sirven en estas partes los méritos y servicios? ¿De qué la sangre gloriosamente vertida por nuestros antepasados en servicio de Dios Nuestro Señor y de Vuestra Majestad? ¿De qué los afanes, trabajos y miserias que pasaron en la conquista de estas Indias? ¿De qué el continuo afán sobre ostentar nuestro amor a Vuestro Real servicio y gloriosas ocupaciones que nos enseñó la fidelidad de nuestros predecesores? ¿De qué aquellas eficaces recomendaciones y preferente atención que nos conceden Vuestras leyes de Indias y particulares Reales Cédulas? De que aquí los Virreyes, sus familiares y respectivos Superiores nos atropellen, mofen, desnuden y opriman [...]. En fin señor, los tristes españoles americanos, cuanto más distinguidos tanto más padecen. Ya les han destruido la hacienda, ahora asestan a su honor y fama, maculándolos, por excluirlos de todo oficio honorífico que pueda juzgarse de utilidad” (Lozano de Peralta [1785] 1996: 281).

Lozanos Klagen richten sich gegen die Nichtanerkennung ererbter Privilegien der kreolischen Elite („los tristes españoles americanos“), die, wie wir ausführlich dargelegt haben, auf einer ethnisch geprägten Vorstellungswelt gründeten. Durch seine Vizekönige hatte der Bourbonenstaat nicht nur die Herkunft der Kreolen – direkter Nachfahren der Eroberer, die Spanien Ruhm und Ehre verschafften –, sondern auch das Recht, das ihnen die spanischen Gesetze zugestanden, mit Füßen getreten. Der Marqués erwähnt insbesondere den Fall eines Vizekönigs, der es vorzog, statt eines angesehenen Kreolen einen Chirurgen zum Gouverneur zu ernennen. Diese Handlungsweise hält Lozano für eine Demonstration von „Hochmut und Despotismus“ von Seiten der bourbonischen Beamten, die nach Gutdünken ihre Dienerschaft auf die besten Verwaltungsposten berufen, “aunque sean peluqueros, barberos, lacayos, como que los consideran acreedores de mejor derecho sobre los vecinos de más aventajado mérito” (Lozano de Peralta [1785] 1996: 279; 282). In

⁵⁰ Es handelt sich dabei um die Abgabe für eine Reihe von Privilegien, die mit den Adelstiteln verbunden waren. Aufgrund der Krise des Hacienda-Systems sahen sich im 18. Jahrhundert zahlreiche Familien, die Träger eines Adelstitels waren, in großen wirtschaftlichen Schwierigkeiten, was in einigen Fällen zum Verlust ihrer Titel führte, weil sie nicht in der Lage waren, die über Jahre hinaus beim Staat aufgelaufenen Schulden zu bezahlen.

einem anderen Abschnitt desselben Dokuments vergleicht der Marqués den Vizekönig Caballero y Góngora mit “Nicolás Machiavelo [sic], profesor a todas luces de sus máximas y política”; er bezieht sich damit auf die Art und Weise, wie die gesetzlichen Schranken, die den Adel von den Kasten trennten, unter Verzicht auf die Erfüllung eines als Real Pragmática bezeichneten Gesetzes (mit dem wir uns später ausführlich beschäftigen werden) aufgehoben wurden.

Tatsächlich trug die demonstrative Machtausübung von Staatsbeamten wie Caballero y Góngora aus der Sicht des kreolischen Adels das „Antlitz Machiavellis“. Den Kreolen schien allerdings nicht klar zu sein, dass diese Machtausübung nicht der Laune dieses oder jenes Beamten, sondern der Politik des Staates folgte. Persönlichkeiten wie der Marqués de San Jorge, Besitzer großer „unproduktiver“ Ländereien und Verteidiger eines *ethos*, das die Kontemplation über die Arbeit und die Verteidigung des Privatinteresses über das öffentliche Interesse stellte, erwiesen sich für die neuen ökonomischen Richtlinien des Staates als hinderlich. Den spanischen Beamten gelang es, den Marqués mit dem Aufstand der Comuneros von 1781 in Verbindung zu bringen und Minister Gálvez wies Caballero y Góngora in einem auf den 15. Juni 1784 datierten Brief an, [que] se le reduzca a prisión y se le encierre de por vida en el castillo de San Felipe de Barajas de Cartagena, sin más fórmula de juicio, guardándole en la prisión las consideraciones de su nobleza” (Gutiérrez Ramos, 1998 : 133). Der Vizekönig kam dieser Forderung gern nach; der Marqués starb am 11. August 1793 im Gefängnis.

Die Bourbonen, die sich der wachsenden gesellschaftlichen Bedeutung der Mestizen und des Problems, das die Vorrangstellung der Kreolen darstellte, sehr wohl bewusst waren, versuchten, den Aufstieg der Kasten zu begünstigen, indem sie diesen die Ermäßigung bzw. Freistellung von Abgaben gewährten und ihnen sogar das begehrte Kapital der Hellhäutigkeit verkauften. Die Kreolen, für die dies eine Kränkung darstellte, verteidigten jedoch ihre Vorrechte und ergriffen juristische Mittel, um die ethnischen Schranken aufrechtzuerhalten und dem Mestizen den „Makel seiner Herkunft“ entgegenzuhalten. Die Biopolitik des bourbonischen Staates sollte angesichts der kulturellen Dynamik der in Neu-Granada seit dem 16. Jahrhundert herrschenden Kolonialität Zugeständnisse machen müssen.

2.2.3 Die Sehnsucht nach Apartheid

Die bourbonische Politik strebte in den Kolonien die Einführung einer neuen Rationalität an, die gesellschaftliche Gruppen, die sich im Verlauf eines 200 Jahre andauernden ethnischen Konflikt gebildet hatten, in einem einzigen Projekt integrieren sollte. Man versuchte nicht, die überkommene gesellschaftliche Schichtung abzubauen, sondern wollte eine juristische, ökonomische und kulturelle Homogenität erreichen, die ein wirkungsvolles Durchgreifen der absoluten Macht des Monarchen ermöglichte. Für die Bourbonen war es ausreichend, eine Politik *more geometrico* zu entwerfen, um die verschiedenen Stände der Kolonialgesellschaft zur Zusammenarbeit zu bewegen. Man vertraute darauf, dass es genüge, sich der Mängel der vorangegangenen Bürokratie zu entledigen, damit das menschliche Handeln, umsichtig vom Staat geführt, in ein harmonisches Verhältnis mit dem Lauf der Naturgesetze träte und das spanische Reich schließlich einem unvermeidlichen materiellen und geistigen Fortschritt entgegengehe. Doch der aufgeklärte Optimismus der Bourbonen stieß mit

dem ethnischen Kampf, der sich in den Kolonien weiterhin behauptete, frontal zusammen. Statt die „vorherbestimmte Harmonie“ der Naturgesetze der Gesellschaft voranzutreiben, verschärfte die Enteignungspolitik den Rassenkonflikt in Amerika.

Vom gesellschaftlichen, demographischen und phänotypischen Aufstieg der Mestizen in die Enge gedrängt und von der liberalen Politik des Staates unter Druck gesetzt, gingen die Kreolen in die Defensive und suchten sich in ihrer nun schon deutlich geschwächten ethnischen Festung zu verschanzen. Eifrig über die immer trüglichere Reinheit des Blutes wachend, versuchten sie zu verhindern, dass die Mestizen durch Verschwägerung Zugang zur Welt der Privilegien erhielten. Wie wir zuvor gesehen haben, wurde die Ehre als das Erbe der höchsten Stände betrachtet, das es um jeden Preis zu erhalten und zu verteidigen galt, garantierte es doch die Überlegenheit und die gesellschaftliche Distanz der geadelten Kreolen gegenüber den unteren Gesellschaftsschichten. Aus diesem Grund wurde die „nicht standesgemäße Ehe“ eines Familienmitglieds mit einem Mestizen oder einer Mestizin als Entehrung des Namens des gesamten Geschlechts angesehen. Die Strategie des Klerus und der kreolischen Aristokratie lief darauf hinaus, Druck auf die Regierung in Madrid auszuüben, um gesetzliche Mittel zum Schutz ihres wertvollsten symbolischen Kapitals – der Hellhäutigkeit – in die Hand zu bekommen.⁵¹ Sie erhofften sich damit von Seiten des Staates eine Bestätigung der herkömmlichen Auffassung, dass die Ehe zwischen Personen verschiedener Stände als eine Verletzung des Naturrechts, das die juristische Grundlage der gesellschaftlichen Schichtung in der Kolonie darstellte, anzusehen war.

Die Zentralregierung reagierte auf diesen Druck 1776 mit einem Gesetz, das als die Real Pragmática bezeichnet wurde und dem Prozess des gesellschaftlichen „Weiß-Werdens“ der Kasten mit einer strengen Regelung der „nicht standesgemäßen Ehen“ entgegenzuwirken versuchte; damit sollte verhindert werden, dass die Mestizen in den Genuss der dem weißen Stand vorbehaltenen Privilegien kamen. Um zu vermeiden, dass die weißen Familien sich wegen der unerwünschten Heirat eines ihrer Mitglieder in ihrer Ehre verletzt sähen, legte das Gesetz fest, dass keine Ehe von Personen unter 25 Jahren ohne die ausdrückliche Zustimmung der Eltern oder des Vormunds geschlossen werden konnte:

“Y habiendo llegado a ser tan frecuente el abuso de contraer matrimonios desiguales los hijos de familias, sin esperar el consejo y consentimiento paterno o de aquellos deudos o personas que se hallen en lugar de padres que con otros gravísimos daños y ofensas a Dios resultan la turbación del bueno orden del Estado y continuadas discordias y perjuicios de las familias, contra la condición y piadoso espíritu de la Iglesia, que aunque no anula ni dirime semejantes

⁵¹ So richtete beispielsweise der Cabildo von Caracas am 6. Oktober 1788 eine Bittschrift folgenden Wortlauts an den König: “Teme este cabildo que si los pardos son admitidos al estado eclesiástico, decaerá mucho del alto rango en que hoy está un Clero tan distinguido como el de esta provincia. Los pardos son vistos aquí con sumo desprecio, ya por su origen, ya por los pechos que vuestras reales leyes les imponen. Ellos descendien de esclavos, su filiación es ilegítima y tienen su origen en la unión de los blancos con las negras [...]. No serían menores los perjuicios en el estado secular si se concediera a los pardos permiso para contraer matrimonio con personas blancas del estado llano. Porque dentro de pocos años de permitidos estos matrimonios habría tal confusión entre la familia, que no se podría discernir las que están mezcladas de las que no lo están. Se dificultarían los matrimonios de los europeos, que no querrán casarse sino con blancas, y en lugar de aumentarse el número de vecinos que tengan las calidades que piden las leyes para los empleos mayores, se disminuirían, con mengua notable del Estado [...]. Finalmente, la abundancia de pardos que hay en esta provincia, su genio orgulloso y altanero, el empeño que se nota en ellos por igualarse con los blancos, exigen, como medida política, que Su majestad los mantenga en la dependencia como hasta aquí; de otra manera se harán insufribles por su altanería, y al poco tiempo querrán dominar a los que en su principio han sido sus señores” (zitiert in: Rosenblat, 1954: 183).

matrimonios, siempre los ha detestado y prohibido como opuestos al honor, respeto y obediencia que deben los hijos prestar a los padres en materia de tanta gravedad e importancia [...] mando que en adelante, conforme a lo prevenido en ellas, los tales hijos de familias menores de 25 años deben para celebrar el contrato de esponsales, pedir y obtener el consejo y consentimiento de su padre y en su defecto el de su madre [...]. Que esta obligación comprenda desde las más altas clases del Estado sin excepción alguna hasta las más comunes el pueblo, porque en todas ellas sin diferencia tiene lugar la natural e indispensable obligación del respeto a los padres y mayores que estén en su lugar por derecho natural y divino y por la gravedad de la elección de estado con persona conveniente; cuyo discernimiento no puede fiarse a los hijos de familias y menores, sin que intervenga la deliberación y consentimiento paterno, para reflexionar las consecuencias y atajar con tiempo las resultas turbativas y perjudiciales al público y a las familias”.⁵²

Dieses Gesetz trug dazu bei, das ethnische Bewusstsein der herrschenden Elite zu stärken, denn es rief den alten Diskurs der „limpieza de sangre“ auf, um zu verhindern, dass die Weißen ihr traditionelles ethnisches Refugium verließen. Zwei Personen verschiedener Rassenzugehörigkeit waren also keineswegs frei, eine eheliche Verbindung einzugehen, sondern sie mussten, unter Androhung unabsehbarer sozioökonomischer Folgen, die ausdrückliche Genehmigung ihrer Eltern nachweisen. Obwohl die Kirche eine gemischtrassige Ehe nicht annullieren konnte, übte sie dennoch einen erheblichen Druck aus, um unerwünschte „Verbindungen“ zu vermeiden, die der weiße Stand als „turbativos y perjudiciales al público y a las familias“ erachtete. Wurde die Ehe trotz allem geschlossen, wachte das Gesetz darüber, dass das fragliche Paar und dessen Kinder keine Erbschaften erhalten oder weitergeben konnten und dass ihre Eltern, denen sie sich widersetzt hatten, berechtigt waren, ihre Testamente für ungültig zu erklären. Diese Maßnahme sollten verhindern, dass das symbolische Kapital der Eliten in Form von Adelstiteln, Mayorazgos, Familiennamen und anderen erblichen Privilegien in die Hände von „gentes de mala raza“ fiel. In diesem Sinne äußerte sich der Anwalt der Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada, Lorenzo Benítez über den Geist der Real Pragmática: „no fue otro que el que se conserven las familias con el lustre y honor con que salieron al mundo, y que no se mezclen los nobles con los plebeyos con el yugo del matrimonio”.⁵³

Mit dieser juristischen Handhabe ausgerüstet leitete das kreolische Patriziat eine Gegenoffensive ein, deren erklärtes Ziel es war, das „Apartheidssystem“, das den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Privilegien der Kreolen traditionell als Stütze gedient hatte, zu aufrechtzuerhalten.⁵⁴ Nun konnten die Eltern ihren sogenannten

⁵² „Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales” [1776]. In: Jaramillo Mejía, 2000: 764.

⁵³ “Disenso puesto por don Lucas y don Miguel Jerónimo Mejía al matrimonio que con Lorenzo Parra intenta contraer doña Salvadora Mejía” [1793]. In: Jaramillo Mejía, 2000: 548.

⁵⁴ Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte der ethnische Isolationismus einen solchen Grad erreicht, dass sogar in den Dorfschulen ein System der Rassentrennung praktiziert wurde. Jaime Jaramillo Uribe dokumentiert einen Fall, bei dem es um einen Antrag auf Genehmigung für die Errichtung einer öffentlichen Schule ging, den der Pfarrer von Girón im Jahre 1789 stellte. Zu den von dem Kleriker vorgeschlagenen Regelungen für die Schulordnung gehörten strenge Anordnungen bezüglich der ethnischen und sozialen Diskriminierung, die durch die “christlichen Moral” abgemildert wird: “En el aula escolar los alumnos quedarían separados por una distancia de media vara entre los blancos superiores e inferiores. Los niños blancos ocuparían los primeros, y los plebeyos y castas bajas los de abajo. Para atenuar los efectos de la discriminación, que preocupaban al párroco autor de la iniciativa, se cuidaría especialmente que los niños de buena estirpe no fueran osados de injuriar con mofas y malas palabras a los de baja extracción, ni se mezclen con ellos sino para enseñarles aquello que ignoren, o auxiliarles en lo que necesiten por efecto de la generosidad que debe ser propia de la gente noble” (Jaramillo Uribe, 1982: 253).

„juicio de disenso“ abgeben und damit ihr Recht geltend machen, die Heirat ihrer Kinder mit Personen „geringeren Standes“ zu verhindern, um auf diese Weise die rassische Homogenität der Familie zu erhalten. Trotz der staatlichen Bemühungen, die soziale Mobilität der „castas de la tierra“ zu fördern, hatten die konservativsten Sektoren der Kolonialgesellschaft mit den „juicios de disenso“ ein geeignetes Mittel in der Hand, um gemischtrassige Ehen zu unterbinden. Sie konnten jetzt auf das überkommene Recht des Adelsstands zurückgreifen und damit argumentieren, dass die gesellschaftliche Mobilität der Kasten eine Gefahr für die soziale Stabilität des Reiches darstelle, denn es war Aufgabe des Staates, eine rechtliche Schranke zur ethnischen Trennung zu errichten, die das Ideal des weißen, adligen, katholischen und dem Souverän treu ergebenen Menschen schützte. Nicht zufällig wurde die Mehrheit der gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Neu-Granada ausgesprochenen „juicios de disenso“ gegen „nicht standesgemäße Ehen“ nicht mit wirtschaftlichen und sozialen, sondern mit rassischen Argumenten begründet. Man hoffte, auf diese Weise der Tendenz entgegensteuern zu können, dass viele adlige, aber verarmte Familien – die nur noch über das Kapital ihres Weiß-Seins verfügten – sich zur Verbesserung ihrer ökonomischen Situation mit reichen Mestizen verschwägerten.

Um einen solchen Fall handelt es sich beispielsweise bei dem Widerspruch, den José Ignacio Callejas, ein Einwohner der Stadt Rionegro in der Provinz Antioquia, 1793 am Gericht von Medellín gegen die Eheschließung seiner Nichte mit einem mestizischen Kaufmann einlegte, der der Vater der jungen Frau bereits zugestimmt hatte:

“Ante vuestra merced por persona de mi confianza y en la mejor forma de derecho, parezco y digo: que ha llegado a mi noticia de que don Miguel Mejía, vecino de esta villa de Medellín, *sin reflexión y consideración de su calidad, preocupado de la mísera situación en que Dios lo tiene, y sin pensar con el honor que debiera, quiere amancillar y envilecer sus ascendientes y descendientes* y juntamente a los Orrego, dando por esposa una de sus hijas, nombrada María Josefa, a Miguel Parra [...]. Suplico a vuestra merced no permita semejante casamiento, hasta que el citado Parra haga constar ser su calidad igual a la que pretende por consorte, pues por parte de ésta estoy pronto a satisfacer el juzgado que los Orrego, Velásquez y Noreña, *no son de la calidad y mala raza que el Parra*. Pues por documentos judiciales haré patente que son descendientes de personas nobles, blancas y españolas, por cuya virtud y en fuerza del derecho que me asiste y por el nuestro propio honor (ya que el padre de la contrayente no hace caso de esta, la más estimable joya), me opongo al expresado casamiento, valiéndome para ello de la real pragmática de Su Majestad el señor don Carlos III” (meine Hervorhebung).⁵⁵

Der Antragsteller appelliert an die Real Pragmática, damit der Name seiner Familie nicht durch die unerwünschte Verschwägerung mit einer Person von „mala raza“ „entehrt und herabgewürdigt“ werde. Er legt dem Gericht zum Beweis, dass die Vorfahren Miguel Parras als Mestizen oder Mulatten allgemein bekannt waren und daher unter Rassengesichtspunkten mit den Mejía nicht auf gleicher Stufe standen, rechtsgültige Dokumente (Geburtsurkunden, Taufscheine, schriftliche Zeugnisse) vor. Nachdem die Rassenungleichheit zwischen den Parra und den Mejía, auf der die gesamte juristische Beweisführung basiert, festgestellt ist, benennt der Antragsteller Zeugen, die Aussagen zur ökonomischen und sozialen Ungleichheit des Paares machen. So behauptet einer der Zeugen beispielsweise: “la calidad de los Parra no es distinguida, si nos atenemos a la posesión en que éstos han estado y al oficio de

⁵⁵ “Sobre el pleito (porque) Miguel Mejía quiere casar a su hija” [1793]. In: Jaramillo Mejía, 2000: 531.

herrero que muchos de ellos han ejercido”.⁵⁶ Angesichts einer derartigen Beweisführung und obwohl die Real Pragmática die väterliche Gewalt über diejenige aller anderen Verwandten stellte, befindet der Richter: “los Mejía son sujetos de distinción y limpios, y que en esta posición han estado, y los Parra en el concepto de baja esfera, por cuya razón es vista, media entre los dos contrayentes notable desigualdad que impide el dicho matrimonio, [por lo cual] declaro por justo y racional el disenso puesto por don José Ignacio Callejas y doña Rosalía Orrego, su consorte, al matrimonio que Miguel Parra intentaba contraer con doña María Josefa Mejía y Orrego”.⁵⁷

Hier sei noch ein weiterer, diesmal von Virginia Gutiérrez de Pineda und Roberto Pineda dokumentierter Fall angeführt, der deutlich macht, dass nicht allein die Hautfarbe, sondern das gesamte Erscheinungsbild einer Person für die Vorstellung von der “limpieza de sangre”, die von den Kreolen um jeden Preis verteidigt wurde, von grundlegender Bedeutung war. Im Jahre 1783 beschließt Doña Tomasa Salazar, einen “juicio de disenso” gegen die Heiratspläne ihrer Tochter Graciela in die Wege zu leiten, die beabsichtigt, mit einem Schneider namens Domingo Gómez die Ehe einzugehen. Laut Gerichtsakte erklärt Doña Tomasa, alle ihre Verwandten seien “españoles blancos de público y notorio, limpios de toda mala raza”, während es sich bei dem Verlobten ihrer Tochter handle es sich dagegen um einen “mulato puro, viejo, sin dientes, de color canela oscura, nariz chata y pelo de paza enroscado” (zit. in: Gutiérrez de Pineda/Pineda Giraldo, 1999: 475). Dieser Fall macht deutlich, dass die kreolische Elite die “juicios de disenso” besonders dann als wesentliche Waffe zur Verteidigung ihres ererbten kulturellen Kapitals, des Weiß-Seins, einsetzten, wenn sie dieses durch Angehörige der schwarzen Rasse bedroht sah.

Die Werte der herrschenden kreolischen Elite, die von der Kirche gutgeheißen wurden und ihren Ausdruck im Diskurs der “limpieza de sangre” fanden, mussten gegen Bestrebungen des Bourbonenstaates, den gesellschaftlichen Aufstieg der Kasten zu legitimieren, verteidigt werden. Der Kampf zwischen jenen Gruppen, denen das “Weiß-Werden” ihrer Rasse als ein Instrument der sozialen Mobilität galt, und dem herrschenden Stand der Kreolen, der versuchte, diesen Prozess diesem Prozess Einhalt zu gebieten, gestaltete sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts zunehmend dramatisch. Der “Krieg der Rassen”, der schon seit den ersten Jahren der Konquista auf der Tagesordnung stand, intensivierte sich in dem Maße, wie der prozentuale Anteil der mestizischen Bevölkerung wuchs. Die bourbonischen Reformen trugen das Ihre zur Verschärfung des ethnischen Konflikts zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen

⁵⁶ “Disentimiento interpuesto para impedir el matrimonio entre Miguel Lorenzo Parra y Doña María Josefa Salvadora Mejía” [1793]. In: Jaramillo Mejía, 2000: 526. Wie wir noch sehen werden, galten die „handwerklichen Berufe“ – wie das Schmiedehandwerk – in der herrschenden weißen Vorstellung als eine Merkmal der Kasten, da die ethnische Teilung der Gesellschaft zugleich – und vor allem – eine Arbeitsteilung war.

⁵⁷ “Sobre el pleito (porque) Miguel Mejía quiere casar a su hija” [1793]. In: Jaramillo Mejía, 2000: 541. Es ist in diesem Fall interessant zu beobachten, wie Miguel Parra versucht, dieselben juristischen Elemente wie der Kläger zu benutzen, um die Nichtigkeit des „juicio de disenso“ nachzuweisen. Zunächst beruft er sich auf die Real Pragmática, um zu beweisen, dass José Callejas’ Klage unzulässig ist, weil die Braut schon die Zustimmung ihres Vaters hat. Als dieser Versuch scheitert, legt der Beklagte vor Gericht Berufung ein und argumentiert, dass die Vorfahren der Familie seiner Verlobten auch Mulatten waren, sodass die Parra rassistisch keineswegs minderwertiger seien als die Mejía (2000: 542). Dies ist ein Beispiel für das Vorgehen der Subalternen bei dem Versuch, die von den Eliten benutzten Herrschaftsinstrumente gegen eben diese Eliten einzusetzen („against the Grain“). Im vorliegenden Fall hatte allerdings das soziale Prestige der Familie Callejas letztlich mehr Gewicht.

Gruppen bei. Der unerwartete Effekt der bourbonischen Biopolitik bestand in der Vergrößerung der Distanz zwischen den kreolischen Eliten und dem gemeinen Volk. Statt im Umfeld des rationalistischen Projekts der imperialen Moderne einen multiethnischen Konsens zu bewirken, wurden die Reformen zu einem Faktor, der den ethnischen Isolationismus der Eliten noch verstärkte. Es handelt sich dabei um einen Rückzug, der in „ideologischen Apparaten“ wie der kolonialen Universität einen beweiskräftigen Ausdruck fand.

2.3 Die Mauern der „Ciudad letrada“

Bis hierher haben wir gezeigt, dass das Netzwerk der Macht in der neugranadinischen Gesellschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert durch die „Kolonialität“ ihrer Praktiken gekennzeichnet war, und wir haben versucht, diese Kolonialität – weniger im historischen Sinn („Kolonialismus“), sondern vielmehr als eine Verfahrensweise der Macht zur Produktion von „Subjekten“ – zu definieren. Mit Quijano und Mignolo haben wir versucht, diese Herstellung von Subjektivität zu beschreiben und dabei den Begriff der „limpieza de sangre“ zu Hilfe genommen. Wir haben gefolgert, dass das „Weiß-Sein“ ein Element der Identitätsbildung war, das von Herrschern und Beherrschten geteilt wurde und wegen seines Modellcharakters als Katalysator für die sozialen Konflikte in Neu-Granada fungierte. Die im Zeichen des globalen Projekts der Biopolitik durchgeführten bourbonischen Reformen, wurden von dieser lokalen Politik der Aneignung von Wissen und Macht zwangsläufig berührt und in sie verwickelt. Aus diesem Grund – und in Anlehnung an Quijano, dessen Aussage zufolge die Kolonialität der Macht notwendig eine epistemologische Dimension annimmt – ist nun danach zu fragen, wie der Diskurs der „limpieza de sangre“ in den Institutionen der Wissensproduktion Neu-Granadas integriert wird und in dem, was wir als *Hybris des Nullpunkts* bezeichnet haben, präsent ist.

Zur Lösung dieses Problems sind einige Vorüberlegungen erforderlich. Zunächst müssen wir uns fragen, welchen sozialen Status die Produzenten wissenschaftlicher Erkenntnisse innehatten und wie deren Subjektivität durch den Diskurs der „limpieza de sangre“ geprägt wurde. Wir werden also nach der Herausbildung einer gelehrten kolonialen Elite und ihrer gesellschaftlichen Funktion im Innern der herrschenden Ethnie fragen müssen. Aus diesem Grund wird im letzten Abschnitt dieses Kapitels dargelegt, welche – entscheidende – Rolle die Gelehrten für die Konsolidierung und Legitimation einer gemäß der ethnischen Herkunft hierarchisch strukturierten Gesellschaftsordnung spielten. Wir folgen damit einer Beobachtung von Angel Rama, der darauf hinwies, dass sich die Gelehrten in der Kolonialzeit nicht darauf beschränkten, das Diktat einer von außen gesteuerten Ordnung passiv zu wiederzugeben, sondern im Gegenteil – aufgrund des Privilegs, über das sie durch die Schrift verfügten –, die „Ordnung“ und den „natürlichen Instinkt“ jener Welt legitimierten, an der sie selbst teilhatten:

“Las ordenanzas reclamaron la participación de un *script* (en cualquiera de sus divergentes expresiones: un escribano, un escribiente o incluso un escritor) para redactar una *escritura*. A ésta se confería la alta misión que se reservó siempre a los escribanos: *dar fe*, una fe que solo podía proceder de la palabra escrita, que inició su esplendorosa carrera imperial en el continente. Esta palabra escrita viviría en América Latina como la única valedera, en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario [...]. La escritura poseía rigidez y permanencia, un modo autónomo que remedaba la eternidad. Estaba libre de las

vicisitudes y metamorfosis de la historia pero, sobre todo, consolidaba el orden por su capacidad de expresarlo rigurosamente en el nivel cultural” (Rama, 1984: 8-9).

Ramas Beobachtung ist insofern von großer Bedeutung, als sie zeigt, dass die Funktion der Gelehrten in der Kolonie darin bestand, mithilfe einer abstrakten Sprache soziale Dynamiken zu „ordnen“, die das Zeichen des „Chaotischen“ und „Gefährlichen“ trugen. Dynamiken, die, wie wir in diesem Kapitel bereits sahen, durch den Konflikt um das symbolische Kapital der Hellhäutigkeit gekennzeichnet waren. Mit ihrem Selbstverständnis als unabhängig von sozialen Einflüssen agierende Instanz stellte die Gelehrtenpraxis einen Bruch zwischen der „doxa“ der (anderen) sozialen Praktiken und der „episteme“ des von ihr selbst erzeugten Wissens her. Das Wissen erhält auf diese Weise einen privilegierten Status (einen „Wert“) innerhalb der Kolonialgesellschaft ein. Die Unsicherheit und Ungewissheit einer vom „Krieg der Rassen“ gezeichneten sozialen Welt sollte mit Hilfe einer idealen, von der Expertenelite entworfenen Ordnung gezähmt werden. Die Gelehrten sind mithin auf die Erzeugung einer abstrakten Sprache spezialisiert, die über die göttlichen und menschlichen Dinge spricht. Eine „auratische“ Sprache, die nur von einem kleinen Teil der herrschenden weißen Ethnie verstanden wird. Unsere These lautet nun, dass die „ordnende Vernunft“ der Gelehrten sich auf der Schwelle zwischen Macht und Wissen konstituierte, d.h. in der notwendigen Verbindung zwischen der ethnischen Segmentierung der neu-granadinischen Gesellschaft und jenem Wissen, das die rechtmäßige Erhaltung und Kontrolle dieser Segmentierung garantierte.

2.3.1 Mauern mit weißem Anstrich

Seit dem Beginn der Kolonisierung Amerikas war die Missionierung der Indios eines der Motive, die den Anstoß zur Bildung einer gelehrten kolonialen Elite gaben. Im Zuge der ideologischen Rechtfertigung des kolonialen Unterfangens durch das Gebot der christlichen Missionierung traten führende Köpfe des weltlichen Klerus (Bischöfe und Erzbischöfe) und der religiösen Orden (Franziskaner, Augustiner, Dominikaner und Jesuiten) für die Schaffung von Schulen und Universitäten ein, die zukünftigen Geistlichen eine angemessene Ausbildung ermöglichen sollten. Doch nicht alle tonangebenden Geistlichen hielten es auch für sinnvoll, den Indios einen Zugang zu Erziehung und Bildung zu eröffnen und ihnen die Möglichkeit zu geben, die Priesterweihe zu empfangen. Bekanntlich versuchten die Franziskaner und Jesuiten, im Vizekönigreich Neu-Spanien eine indianische Elite heranzubilden, die in Latein, Theologie und Philosophie unterrichtet und zum Priesteramt zugelassen werden sollte, denen man akademische Grade verleihen und sogar den Zugang zu muttersprachlichen Lehrstühlen an der Universität gewähren wollte.⁵⁸ Diese Initiative stieß allerdings auf den Widerspruch des weltlichen Klerus und der Dominikaner, die bezweifelten, dass die Indios ausreichende geistige Fähigkeiten besäßen, um die abstrakte Sprache des okzidentalens Wissens zu erlernen. Einige der vorgebrachten Argumente bezogen sich überdies auf die fehlende Charakterfestigkeit der Indios, ihre natürliche Neigung zur Trunksucht und die Befürchtung, dass sie die christliche Heilslehre mit heidnischem Götzendienst vermischen könnten (Chocano Mena, 2000: 66-68).

⁵⁸ Hans-Albert Steger (1974: 228) erwähnt den Fall des Indios Antonio López, der von der Universidad de Guatemala als Professor für die Sprache Cakchiquel berufen wurde. Das versetzte die traditionellen Eliten jedoch derart in Aufruhr, dass sie López Berufung erfolgreich rückgängig machten, indem sie ihm vorwarfen, seine Vorlesungen angeblich in betrunkenem Zustand zu halten.

Auch in Neu-Granada war man mehrheitlich gegen eine humanistische Ausbildung der Indios und ihre mögliche Zulassung zur Priesterweihe. Man ließ sie höchstens – und auch dies nur wegen des Bedarfs an muttersprachlichen Katecheten – zu den „niederen Weihen“ zu und gestattete ihnen, an einigen von Augustinern und Jesuiten geleiteten Kollegien zu studieren. Doch in dem Maße, wie der Anteil der indigenen Bevölkerung abnahm, verschwanden sowohl die wenigen Lehrstühle, an denen die Sprache der Chibcha gelehrt wurde, als auch das Interesse der Krone an der Missionierungspolitik. Diese Tendenz verfestigte sich mit dem Regierungsantritt der Bourbonen; 1770 ordnete König Karl III. die Ausrottung der indigenen Sprachen an und ließ als offizielle Sprache nur mehr das Kastilische zu.⁵⁹ Zudem lastete auch auf den Mestizen ein ständiger Verdacht von Seiten der Kirche, die von Kreolen und Spaniern dominiert war. Nicht nur die uneheliche Geburt, sondern auch die Vermischung des Blutes wurden als Hindernisse bei der Erlangung kirchlicher Würden oder für den Zugang zum Wissen der Gelehrtenkultur angesehen. Die Mestizen konnten die Priesterweihe nur empfangen, nachdem die Bischöfe einen gründlichen und ausführlichen Bericht über ihr Leben und ihre Gewohnheiten gutgeheißen hatten.

Mit der Zugangsbeschränkung zu kirchlichen Bildungsinstitutionen für Indios, Schwarze und Mestizen und der obsolet gewordenen Kenntnis (und also auch Lehre) der indigenen Sprachen entstand allmählich eine Mauer um die gelehrte Kultur, die von ethnischen Wertungen geprägt war. Die herrschende weiße Ethnie war entschlossen, das Eindringen der Kasten in den heiligen Schrein des Wissens zu verhindern und so die Exklusivität der geistigen Arbeit sich selbst vorzubehalten. Gewiss konnten einige alphabetisierte Indios und Mestizen als Schreiber arbeiten, doch abgesehen von wenigen Ausnahmen durfte keiner von ihnen den Tempel betreten, in dem die Elitekader des Geisteslebens ausgebildet wurden: die Universitäten und Kollegien.

Seit Beginn der Kolonialzeit hatten die Universitäten von Neu-Granada als Plattform gedient, die das Monopol der herrschenden weißen Ethnie auf die höchsten Ämter in Kirche und Verwaltung legitimierte. Die Akademiker waren eine Gesellschaft für sich; sie beschränkte sich auf die Gruppe der exklusiven Eliten und setzte sich aus Personen zusammen, die politische oder geistliche Führungspositionen in den Kolonien anstrebten. Niemand, der nicht aufgrund von Rasse und Abstammung diesen gesellschaftlichen Gruppen angehörte, konnte in die Universität eintreten. Das Protokoll zur Gründung des Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, das 1653 von Erzbischof Fray Cristóbal de Torres verfasst wurde, drückt das in aller Deutlichkeit aus:

“Todos los colegiales que de aquí adelante se hubiesen de recibir, constituimos que se les haga información, por lo menos de limpieza, calidad que piden todos los colegios singularmente mayores; y es precisamente necesaria para servir al Santo Tribunal de la Inquisición. Más

⁵⁹ In Übereinstimmung mit seiner Modernisierungspolitik versuchte Karl III., das spanische Reich zugunsten einer effizienteren Verwaltung zu vereinheitlichen. Dafür bedurfte es außer einem König, einer Religion und einem Gesetz auch einer einzigen Sprache sowie einheitlicher Maße und Gewichte. In seinem königlichen Erlass von 1770 erklärte Karl III., dass die Vielsprachigkeit unvorteilhaft für den Handel sei und unter den Untertanen wie im Turm von Babel Verwirrung stiften würde; daher ordnet er an, dass alle Indios in spanischer Sprache missioniert werden und verfügt darüber hinaus: “[que] se extingan los diferentes idiomas que se usa en los mismos dominios, y solo se hable el castellano”. (“Real cédula para que en los reinos de indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano”. Zit. in: Tanck de Estrada, 1985: 37-45)

también estatuimos que sean preferidos quanto fuere posible los *ilustres en sangre*; y no siendo notablemente inferiores en capacidad, sean escogidos necesariamente, pues en esto consiste una gran parte de la grandeza de este Colegio, y sus veneraciones y apreciados, por lo cual estatuimos, lo primero, que todos los colegiales sean legítimos, sin que lo contrario sea dispensable; y aun queremos que sean legítimos sus padres, y que se dispense con grandísimas causas lo contrario; lo segundo que sus padres no tengan oficios bajos, y mucho menos infames por las leyes del reino, sin que tampoco se pueda dispensar en esto; lo tercero *que no tengan sangre de la tierra*, y si la hubieren tenido sus progenitores, hayan salido de manera que puedan tener un hábito de nobleza y no de otra suerte; y lo cuarto, que sean personas de grandes esperanzas para el bien público”. (Meine Hervorhebung)⁶⁰

Dieser Text zeigt, dass die zukünftigen Studenten der Universität verschiedene Bedingungen in religiöser, ethnischer, sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht erfüllen mussten. In religiöser Hinsicht mussten die Kandidaten bei Strafe, vor dem Inquisitionsgericht angeklagt zu werden, „limpios de sangre“, also „cristianos viejos“ ohne jede ethnische Vermischung mit Arabern, Zigeunern oder Juden sein. Wir haben schon gesehen, dass dies Bestandteil einer ethnischen und bevölkerungspolitischen Vorstellungswelt war, die auf die Reinhaltung des katholischen Glaubens in den Kolonien abzielte. Der Diskurs der „limpieza de sangre“ brachte jedoch auch den Erhalt des „weißen“ Imaginariums mit sich, mit dem wir uns bereits eingehend befasst haben. Diesbezüglich wurde gefordert, dass sowohl der Kandidat als auch dessen Eltern als eheliche Kinder zur Welt gekommen waren, dass sie keine „niederen Berufe“ ausübten und vor allem nicht den Makel der „sangre de la tierra“ trugen, also keine Rassenmischung mit Schwarzen, Indios, Mestizen und Mulatten vorlag. Schließlich wurde verlangt, dass die Kandidaten ihre gesellschaftliche Zugehörigkeit zu den „familias nobles“ nachwiesen, mithin einen sozialen und ökonomischen Status innehaben mussten, der sie als Personen auszeichnete, in die man in Hinblick auf das ‚öffentlichen Wohl‘ große Hoffnungen setzte.⁶¹

Die akademischen Bildungseinrichtungen in der Kolonie funktionierten als ein rigider Mechanismus zur Legitimation des Weiß-Seins als ererbtem kulturellen Kapital. Wie Bourdieu gezeigt hat, streben die Eliten den Fortbestand ihrer gesellschaftlichen Position – also die Reproduktion ihres Vermögens – an und setzen hierfür Fruchtbarkeit, Heirat, Ökonomie und vor allem Erziehung und Bildung als Strategien ein (Bourdieu, 1997a: 33). Aus diesem Grund sind die Familien der herrschenden Klasse bestrebt, ihre Kinder auf die prestigeträchtigsten Schulen zu schicken, da diese als Wegbereiter zu den höchsten gesellschaftlichen Positionen fungieren. Aus dieser Perspektive betrachtet stellt das Schulsystem eine Brücke zwischen dem „primären *Habitus*“, der in der Familie erworben wird, und der Verwirklichung der gesellschaftlichen Bestrebungen dar, die von diesem *Habitus* hervorgebracht wurden. Die Schule errichtet und legitimiert einen sozialen Rangunterschied in dem Sinne, dass sie den *Habitus* der herrschenden Klassen zur Norm erhebt. Wir sahen bereits, dass dieser soziale Rangunterschied in der neu-granadinischen Gesellschaft in erster Linie ein ethnischer Unterschied war. Das Repräsentationen des Weiß-Seins und das „Pathos

⁶⁰ “Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” [1654]. Título III, Constitución III.

⁶¹ Diese Anforderungen galten nicht ausschließlich für das Colegio Mayor del Rosario. Auch das Colegio de San Bartolomé, das von den Jesuiten geleitet wurde, verlangte, dass seine Schüler “Spanier”, d.h. weiß waren. In der am 18. Oktober 1605 unterzeichneten Gründungsurkunde des Kollegs findet sich die folgende Regelung: “mandamos que las personas que entraren en el dicho seminario sean pobres, españoles y de legítimo matrimonio, y de edad de por lo menos doce años; y que sepan leer y screvir; de buenas costumbres y avilidad; y serán preferidos con yguales partes de las dichas, los descendientes de conquistadores” (zit. in: Jaramillo Mejía, 1996: 23).

der Distanz“ gegenüber den Kasten waren Bestandteil des „primären Habitus“ der Eliten. Durch die höhere Bildung wurde aus den *de facto* existierenden ethnischen Unterschiede zu *de jure* festgeschriebenen sozialen Unterschieden. Daher war die Aufnahme eines ihrer Mitglieder in die Universität für eine kreolische Familie gleichbedeutend mit der öffentlichen Anerkennung ihres Status als „Weiße“ und stellte somit die gesellschaftliche Legitimation ihres ererbten kulturellen Kapitals dar. Um in die beiden Colegios Mayores in Bogotá – San Bartolomé und Rosario – oder in die drei Universitäten von Quito – die jesuitische San Gregorio Magno, die dominikanische Santo Tomás de Aquino und die augustinische San Fulgencio – aufgenommen zu werden, mussten sich die Bewerber einer strengen Befragung unterwerfen, die „informaciones“ genannt wurde.⁶² Nur wenn der Bewerber die gestellten Anforderungen bei der Befragung vollkommen erfüllte, konnte er als Student aufgenommen werden. Um das Auswahlverfahren durchzuführen, bestellte das fragliche Kolleg eine Reihe von Beauftragten und einen Notar; sie mussten die Erklärungen von (in der Regel zwei) Zeugen anhören, die einberufen worden waren, um den „Adel“ des Bewerbers zu beglaubigen. Im Colegio de San Bartolomé in Bogotá unterlag das Verfahren strengen Regeln:

“Después de que por el señor rector y los nueve consiliarios que están señalados para investigar la nobleza del pretendiente, se le mande al secretario tomar las declaraciones, pasará a la secretaría con los dos consiliarios anuales, y ejecutar lo siguiente: Primeramente hará que los testigos, que son personas nobles, juren por Nuestro Señor y una señal de la cruz. Luego que se finalice se leerá al testigo y se hará que el dicho lo firme” (zit. in: Jaramillo Mejía, 1996: 55).

Dieser rituelle Charakter der „informaciones“ ist keineswegs übertrieben, denn tatsächlich handelte es sich um einen öffentlichen Akt, in dem eine offizielle Trennung zwischen den Weißen und den Kasten vorgenommen und die Errichtung lebenslänglich gültiger ethnischer Grenzen verkündet wurde. Ethnisch vom Rest der Bevölkerung getrennt, erhielten die aufgenommenen Stipendiaten wie bei einem zeremoniellen Ritterschlag die Weihe, die sie ermächtigte, die materiellen und geistigen Chefetagen der Gesellschaft zu besetzen.⁶³ Aus diesem Grund stellte die Ablehnung eines Kandidaten eine tiefe persönliche und kollektive Erschütterung dar, denn dies bedeutete nicht nur, ihn vom Führungsanspruch auszuschließen, den er als sein Erbe betrachtete, sondern auch seine gesamte Familie der öffentlichen Schmach auszusetzen, weil sie auf den unbequemen Status von „Nicht-Weißen“ herabgewürdigt wurden.

Der Ernst einer möglichen Ablehnung wird vollends verständlich, wenn man die Befragung näher betrachtet, der die Zeugen unterworfen wurden. Diese bestand 1689 im Colegio de San Bartolomé aus sechs Fragen. Dabei ging es insbesondere um die Legitimität der Geburt und die „limpieza de sangre“ des Bewerbers, darum, ob seine

⁶² In die Kollegien trat gewöhnlich ein, wer eine Einschreibengebühr entrichtete („convictores“) oder ein Stipendium bezog („becarios“). Das Colegio Mayor del Rosario vergab für ein akademisches Jahr normalerweise 15 Stipendien, das Colegio de San Bartolomé 10 oder 12. Für die Söhne von Beamten der Krone standen auch königliche Stipendien zur Verfügung (Silva, 1992a: 178).

⁶³ Diesen Vergleich entnehme ich Bourdieu (1997a: 35), der sich damit auf das akademische Zeremoniell bezieht. Doch Bourdieus Metapher trifft auch im Falle Neu-Granadas zu. Die Universidad Tomística de Santafé, die einzige Institution in Neu-Granada, die akademische Titel verleihen durfte, führte in ihren Graduierungsurkunden eine Klausel mit folgendem Wortlaut auf: *vir purus ab omni macula sanguinis atque legitimus et natalibus descendens*. Diese Beglaubigung der rechtmäßigen Geburt und „limpieza de sangre“ fungierte als Anerkennung des „Weiß-Seins“ des Examineierten und also als ein Initiationsritus, mit dem er ins öffentliche Leben entlassen wurde.

wurden. Hatten sie die Zulassung zum Kolleg erhalten, so stellten dort die „manteos“ eine ethnische Gruppe für sich dar. Weil sie nicht viel Kontakt mit den weißen Studenten haben durften, mussten sie, obwohl ihre Familien den gesamten Unterhalt bezahlten, außerhalb des Kollegs wohnen. Nach Beendigung des Studiums konnten die „manteos“ keine leitenden Ämter erwarten, sie waren vielmehr für die mittleren und untergeordneten Positionen (als Pfarrer oder Schreiber) vorgesehen, für die es in einer mehrheitlich analphabetischen Gesellschaft freilich einen erheblichen Bedarf gab. Da nur sehr wenig Quellenmaterial zur Verfügung steht, ist bislang recht wenig über die „manteos“ bekannt. Renán Silva beschreibt sie als eine Gruppe, die den Autoritäten des Kollegs andauernde disziplinarische Probleme bereitete, und er vermutet, dass aus dieser Gruppe einige der Offiziere und andere hochgestellte Persönlichkeiten hervorgegangen sind, die an den Unabhängigkeitskriegen beteiligt waren (Silva, 1992a: 223).

Es muss hinzugefügt werden, dass auch die Lehrer ihren Status als Weiße lückenlos nachweisen mussten, um an den Kollegien unterrichten zu können. Obwohl die Professoren sich in der Regel aus ehemaligen Studenten des jeweiligen Kollegs rekrutierten, wodurch gesichert war, dass sie schon einen ethnischen Selektionsprozess durchlaufen hatten, betrachtete man dies als nicht ausreichend. Um jeden Zweifel über die Rassenzugehörigkeit des Lehrers auszuräumen, wurde häufig vielfach verlangt, die Prozedur der „informaciones“ beim Auswahlverfahren für eine Universitätsprofessur zu wiederholen. Jaime Jaramillo Uribe dokumentiert den Fall eines Geistlichen namens Pedro Carracedo, Abiturient des Colegio de San Bartolomé und Doktor an der Universidad Tomística, der sich um einen vakanten Lehrstuhl für Philosophie am Colegio Seminario de San Carlos in Cartagena bewarb. Don Juan José Sotomayor, der sich ebenfalls auf den Lehrstuhl beworben hatte, machte geltend, dass Herr Carracedo trotz seiner akademischen Titel und Referenzen als Kandidat nicht in Frage käme, weil er, als Sohn einer unehelichen Tochter ein Schwarzen, Mulatte sei:

“No se debe estimar como suficiente ejecutoria en el caso el título de presbítero, porque a más de que las informaciones que exige en los ordenados el Santo Concilio de Trento, no son de una limpieza de sangre rigurosa, en este obispado se dispensan muchas veces por la necesidad, como efectivamente ocurrió en el caso del presbítero que tratamos. Por esto es que la Universidad se debe manejar con mas escrúpulos, en asunto en que tanto interesa a su decoro, exigiendo la respectiva limpieza que demandan sus estatutos [...]. Las constituciones de nuestro Colegio exigen indispensablemente la circunstancia de descender de padres españoles, limpios de toda mala raza, que no lo son en verdad el procurador Matías Carracedo y Manuela Yraola, padres de nuestro opositor [...], siendo obligado añadir, aunque con bastante sentimiento, que son habidos y reputados mulatos, y particularmente la madre, hija ilegítima de una negra que aún existe, acreditándoles suficientemente estos hechos no solo por la notoriedad, sino por la resistencia que hace a calificarse” (zit. in: Jaramillo Uribe, 1989: 187).

Der Nachweis der „limpieza de sangre“ wurde überdies auch von den Familienangehörigen verlangt, die die Studenten aus der Provinz in die Hauptstadt Bogotá begleiteten. Die Vorschriften der Colegios Mayores sahen vor, dass die Studenten – die bei ihrem Eintritt ins Kolleg in der Mehrheit sehr jung waren – von Familienangehörigen, die als „Anlaufstelle“ dienten, dauernd betreut wurden. Diese Familienangehörigen konnten sogar als Küster oder Sekretäre im Kolleg arbeiten, mussten sich allerdings einer strengen Disziplin unterwerfen. Ohne Ansehen des Alters hatten sie die Uniform ohne Abzeichen zu tragen, im Refektorium dieselben Speisen wie alle anderen zu essen und waren dem Rektor des Kollegs unterstellt. Die Studenten und ihre Familienangehörigen wurden ihrerseits häufig von Dienern

begleitet, deren Aufgabe in der Ausführung von „Hilfsarbeiten“ bestand. Hierfür existierten jedoch klare Vorgaben: “No queremos que los colegiales [ni sus familiares] tengan criados indios particulares de cada uno, por ser esto materia ocasionada de grandes disturbios y de infidelidades”.⁶⁶ Diese Regel, mit der man auszuschließen versuchte, dass sich die private Dienerschaft aus den Kasten rekrutierte, galt freilich nicht für die „Mitgift“, die der Student ins Kolleg einbrachte. Es war üblich, dass die Familienoberhäupter der Institution eine bescheidene Anzahl indianischer Diener, mestizischer Landarbeiter oder schwarzen Sklaven “stifteten”, die für die Landarbeit auf den Haciendas der Kollegien bestimmt waren.⁶⁷

Die Arbeitskraft von Sklaven wurde in der Tat systematisch eingesetzt, um das in den Kollegien gängige Apartheidsregime aufrechtzuerhalten. Das historische Archiv des Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario ist voll von Transaktionsurkunden, die den Kauf von schwarzen Sklaven durch den Rektor selbst dokumentieren, der sie auf den zahlreichen, dem Kolleg angeschlossenen Haciendas in der Landarbeit beschäftigte (Ortega Ricaurte, 2002; 137-145). Der Historiker Germán Colmenares (1998: 67) hat gezeigt, dass eine der größten Investitionen der Jesuiten der Kauf von schwarzen Sklaven war; sie wurden für die Schwerarbeit auf den mehr als hundert Haciendas gebraucht, die die Kollegien in Neu-Granada unterhielten. Diese Haciendas wurden nach Gesichtspunkten einer strikten wirtschaftlichen Rationalität verwaltet. Weil sie einen Wertverlust ihrer Haciendas aufgrund der Abnahme indigener Arbeitskraft und den Einfluss dieses demographischen Faktors auf die Deckung der Einkünfte der Kollegien befürchteten, zogen es die Jesuiten vor, schwarze Arbeiter zu beschäftigen.⁶⁸ Die Schwarzen arbeiteten in der Viehzucht ebenso wie in der Kakao-, Getreide- und Zuckerproduktion. Die Jesuiten sperrten die Sklaven – Männer und Frauen getrennt – ein und praktizierten im Fall von Arbeitsverweigerung die körperliche Züchtigung, wenngleich diese Strafen nicht „exzessiv“ sein und keinesfalls von den Patern selbst vollzogen werden durften. Den Geistlichen war es außerdem – um den Versuchungen des Fleisches zuvorzukommen – verboten, bei Bestrafungen schwarzer Frauen anwesend zu sein.

Zusammenfassend können wir sagen, dass die kolonialen Universitäten, die sich in Bezug auf die Disziplin am Modell der Konvente ausrichteten, einen geschlossenen (privaten) Raum darstellten, der dazu bestimmt war, die Persönlichkeit der Gelehrten

⁶⁶ “Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” [1654]. Título III, Constitución X.

⁶⁷ Bei ihrer Gründung mussten die Kollegien nachweisen, dass sie über ausreichende Einkünfte verfügten, um die Deckung ihres Bedarfs zu garantieren. Besitz und Verwaltung von großen – gekauften oder gestifteten – Haciendas einschließlich der Indios, Mestizen und Schwarzen, die dort arbeiteten, dienten dazu, diese Einkünfte zu erzielen. Zum Inventar der Haciendas, die das “Startkapital” des Colegio Mayor del Rosario bildeten, zählt der Erzbischof Cristóbal de Torres auch die Schenkung von Sklaven, die dort als Arbeitskräfte eingesetzt wurden: “Hay en estas haciendas cuarenta esclavos, conforme al número que nos han traído de ellos, hombres mujeres y niños. Teniendo los achaguas [una etnia indígena de la región], que su Excelencia nos hizo merced, no serán necesarios, pues antes de los achaguas, como nos certifican, son de mejor y mayor servicio. Será pues gobierno vender los dichos esclavos, por lo menos hasta treinta, dejando precisamente los demás, y echar en renta lo que montonaren estos esclavos, que serán como de ocho a nueve mil pesos, y rentarán cuatrocientos” (Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Título I, Punto I).

⁶⁸ Germán Colmenares (1998: 57-66) hält fest, dass die Vorliebe für schwarze Sklaven sowohl der spanischen Gesetzgebung geschuldet sein konnte, nach der die Zuteilung von Encomiendas an Geistliche verboten war, als auch mit dem fortschreitenden Verfall zusammenhing, dem diese wirtschaftliche Organisationsform im Verlauf des 17. Jahrhunderts unterlag. Er weist jedoch ebenfalls auf, dass die Jesuiten “persönliche Dienstleistungen” von Indios reichlich in Anspruch nahmen und auf einigen der Haciendas mehr als 120 indigene Arbeiter beschäftigt waren.

gemäß den ethnischen und sozialen Erwartungen der herrschenden Elite zu bilden. In diesem separatistischen Umfeld definierte sich die minoritäre Gruppe der Gelehrten nicht nur durch ihre Rassenzugehörigkeit, sie fand darüber hinaus in den ethnischen Unterscheidungen, die nun durch das Wissensprivileg legitimiert waren, den gesellschaftlichen Sinn ihres Daseins. Der Gelehrte war Angehöriger einer Elitegruppe und empfand die Interessen, Denkschemata, Geschmäcker und Lebensstile, kurz das ganze System von Vorentscheidungen, das sich mit dem *Habitus* der herrschenden weißen Ethnie verband, als „natürlich“. Seine ursprüngliche soziale Prägung („primärer *Habitus*“), die durch das kulturelle „weiße“ Imaginarium gekennzeichnet war, stellte die Basis für die Konstitution seiner Subjektivität dar.⁶⁹ Die Eliten verhinderten den Zugang der Kasten zur „ciudad letrada“ sozusagen durch den „Haupteingang“, begünstigten ihn aber durch die „Hintertür“, weil sie auf schwarze und indigene Arbeitskraft für die Haciendas, die die Kollegien wirtschaftlich absicherten, angewiesen waren. Auf diese Weise trugen die Schwarzen, Indios und Mestizen dazu bei, genau jenen ideologischen Apparat, der sie ausschloss, materiell aufrechtzuerhalten.

2.3.2 Der Kampf um das akademische Kapital

Wie wir bereits gesehen haben, stellte die Biopolitik der Bourbonen einen gewaltsamen Eingriff in den *Habitus* der kreolischen Eliten dar, der auf den Repräsentationen des Weiß-Seins beruhte. Mit den Reformen versuchte man, die Privilegien des Adels zu mindern und die gesellschaftliche Mobilität der Kasten zu erhöhen, indem sie die Einheit des Imperiums unter der Kontrolle des Staates stärkten. Vor jeder Zugehörigkeit zu einer Kaste, Ethnie oder einem gesellschaftlichen Stand hatte sich alle Loyalität auf ein einziges Zentrum zu richten. Ausgehend von gemeinsamen Traditionen (Sprache, Vasallentum und Religion) unternahm der Bourbonenstaat den Versuch, alle Stände in einer einzigen „nationalen Kultur“ zusammenzufassen. So verschwand die alte Vorstellung von der Vielzahl der selbstständigen, durch die Person des Souveräns vereinten Königreiche, um der Idee eines einheitlichen Nationalstaates Platz zu machen (König, 1994: 59). Die alten „Königreiche“ in Übersee wurden nun zu Kolonien, die verpflichtet waren, dem Zentralstaat von bedeutendem wirtschaftlichem Nutzen zu sein. Das ökonomische Modell wird, wie gesagt, zum Ideal des „guten Regierens“.

Eines der wesentlichen Ziele der Reformen war es, den Einfluss „privater“ Körperschaften wie der katholischen Kirche in allen Bereichen der Gesellschaft zu verringern. Die angestrebte Kapitalkonzentration machte es erforderlich, dass dem Staat eine Handhabe zur Abschöpfung von Abgaben und Einkünfte aus dem gesamten Kirchenbesitz zur Verfügung stünde. Hier sei lediglich daran erinnert, dass die Kirche Eigentümerin eines Großteils des bewirtschafteten Bodens in den Kolonien war und der gesamte Bildungsapparat unter ihrer Kontrolle stand. Wenn es nun dem Staat darum ging, die Agrarproduktion zu intensivieren, ein neues „ökonomisches Subjekt“ zu schaffen und die neue Wissenschaft in den Dienst der Ausbeutung der natürlichen

⁶⁹ Wie wir in den folgenden Kapiteln zu zeigen versuchen, finden die primären sozialen Erfahrungen und unbewussten Prägungen der neu-granadinischen Gelehrten – und insbesondere der aufgeklärten Gelehrten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – wieder Eingang in deren wissenschaftliche Praxis. Die von diesen Gelehrten vorgenommenen Klassifikationen von Bevölkerungen und Territorien wurden von jenem Phänomen durchkreuzt, das wir als „spontane Soziologie“ der Eliten bezeichnet haben.

Grammatik, Philosophie und Theologie. Der Grammatikunterricht – auch als „humanidades“ bezeichnet – bestand im Wesentlichen aus dem Erlernen und Gebrauch der lateinischen Sprache. Lektüre, Interpretation, das Verfassen schriftlicher Texte und Übersetzung der lateinischen Klassiker wurden anhand von Texten oder Textfragmenten von Cicero, Vergil, Erasmus und Vives geübt. Das Studium der Philosophie dauerte vier Jahre und umfasste den Unterricht in Logik, Naturphilosophie, Moralphilosophie und Metaphysik. Aristoteles wurde als die bedeutendste Autorität in all diesen Fächern betrachtet, man las aber auch Texte von Scotus, Molina und Suárez. In der Theologie zentrierte sich die Ausbildung mit täglich zwei Unterrichtsstunden – vor und nach dem Mittagessen – im Wesentlichen auf die Lehre des Thomas von Aquin, es wurde jedoch auch Wert auf die Lehre der heiligen Schrift und der Moraltheologie gelegt. Als Lehrmethoden verwandte man die Repetition, Rezitation und den Disput. Die Klasse wurde in „decurias“, also Gruppen von je zehn Studenten unter der Aufsicht eines „decurión“ eingeteilt, deren Aufgabe darin bestand, den Kommilitonen den Unterrichtsstoff vorzutragen und dem Lehrer Rechenschaft über das Gelernte abzulegen (Bertrán-Quera, 1984: 42). Es war auch üblich, die Klasse in zwei Parteien zu teilen und so die Auseinandersetzung zwischen zwei Thesen, von denen die eine zu verteidigen, die andere anzugreifen war, mit verteilten Rollen in Szene zu setzen. Entscheidend war dabei nicht das Urteilsvermögen, sondern die Gedächtnisübung, die auf die Verinnerlichung des Unterrichtsstoffes zielte.

Wie man sieht, lag das Schwergewicht der neu-granadinische Erziehung und Bildung – mit Ausnahme einer gewissen Anzahl von Vorlesungen der Jesuiten zur Astronomie, Mathematik und Kosmographie⁷² sowie anderen zur Medizin im Colegio del Rosario in Bogotá und in der Universidad Santo Tomás in Quito – auf dem Erlernen, fast könnte man sagen: Memorieren, von griechischen und lateinischen Texten. Das Curriculum wurde fast ausschließlich – und ohne Intervention des Staates – von den religiösen Orden festgelegt. Die Fortschritte in den europäischen Wissenschaften seit dem 17. Jahrhundert waren noch ein Jahrhundert später in Neu-Granada praktisch unbekannt. Nicht Newton, Galilei oder Kopernikus, sondern Aristoteles und Thomas von Aquin leiteten den Studenten zu einem wissenschaftlichen Studium der Natur an. Logik und Theologie wurden als „Grundlagen“ jedes Studiums von Gesellschaft und Natur betrachtet. Und das galt nicht nur für die Jesuitenkollegien, sondern für alle Bildungseinrichtungen des Vizekönigreichs. So gab es im Colegio Mayor del Rosario, das von Dominikanern geleitet wurde, die folgende Bestimmung:

“Ordenamos que ninguno pueda en el colegio oír otra Facultad alguna, sin haber oído primero las Artes de Santo Tomás, por muchas razones: la primera, porque no es justo que oigan Teología de Santo Tomás sin estar primero fundamentados en las Artes de Santo Tomás; lo segundo, porque también la medicina necesita de este fundamento; lo tercero, porque las leyes y cánones no se pueden conseguir consumadamente sin esta prevención, como nos enseñan las verdades lógicas; y sin estos fundamentos no son consumadamente canonistas ni legistas”.⁷³

⁷² “Se enseñará“, so die *Ratio*, „empezando por Euclides, la aritmética práctica, geometría, principios de astronomía, cosmografía. Más adelante se pasa al estudio de la geometría más ampliada, agrimensura, teoría de los planetas. Se estudia a Ptolomeo, las cartas de Juan Monterregio, las tablas alfonsíes, etc. Sin olvidarse del tratado sobre la música” (Bertrán-Quera, 1984: 23).

⁷³ “Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” [1654]. Título V, Constitución V.

Mit der Ausweisung der Jesuiten begann sich diese Situation jedoch zu verändern. Im Jahre 1768 ordnete König Karl III. eine vollständige Bestandsaufnahme seines Vermögens (Haciendas, Kirchen, Bibliotheken und Kollegien) an, um es in den Dienst des „öffentlichen Wohls“ zu stellen (Soto, 1993: 5). Im selben Jahr wurde der für den Schutz der Indios zuständige Fiscal in Neu-Granada, Don Francisco Antonio Moreno y Escandón, vom Vizekönig beauftragt, einen Bericht über den Bildungsstand anzufertigen. Seine Aufgabe war es, die Bedingungen für die Errichtung und Finanzierung einer öffentlichen Universität in Neu-Granada zu evaluieren. Der Staat beabsichtigte, das auf Privatbasis errichtete und am Modell des Klosters orientierte Erziehungswesen abzubauen und Bildung und Erziehung zum Gegenstand des „öffentlichen Interesses“ zu erklären. Von nun an sollte das Bildungssystem der Wirtschaftspolitik des Staates, die die herrschenden Werte im Namen der Nützlichkeit, des materiellen Wohlstands und des öffentlichen Wohls neu arrangierte, untergeordnet werden. In diesem neuen, aufgeklärten Kontext erachtete der Staat die wissenschaftliche Ausbildung als unabdingbare Voraussetzung für das Gelingen seines ökonomischen Projekts.

Moreno y Escandón beklagt die Monopolisierung der Universitäten in der Kolonie durch die religiösen Orden und kritisiert die Nutzlosigkeit von Studien, die nur der Rekrutierung von Nachwuchs für die eigene Institution dienten. Die Folge davon sei gewesen, dass die religiösen Orden ihren Unterricht in erster Linie an der Ausbildung von Geistlichen, Theologen und Metaphysikern ausgerichtet und zudem jede Einmischung des Staates in die Festlegung der Lerninhalte verhindert hätten. Die imperiale Biopolitik brauchte dagegen eine öffentliche, weltliche Ausbildung von Richtern, Ärzten und Wissenschaftlern, die mit den Modernisierungsabsichten des Staates konform gingen; mit anderen Worten, die staatliche Kontrolle über das Bildungswesen wurde immer dringlicher. Folgerichtig sah die Reform der Curricula die Ersetzung der „humanidades“ (Grammatik, Rhetorik) durch „nützliche Wissenschaften“ (Mathematik, Physik) vor:⁷⁴

“Si en todo el orbe sabio ha sido necesaria la introducción de la Filosofía útil, purgando la Lógica y Metafísica de cuestiones inútiles y reflejas, y sustituyendo a lo que se enseñaba con nombre de Física, los sólidos conocimientos de la naturaleza apoyados en las observaciones y experiencias: en ninguna parte del mundo parece ser más necesaria que en éstos fertilísimos países, cuyos suelo y cielo convidan a reconocer las maravillas del Altísimo depositadas a tanta distancia de las sabias academias, para ejercitar en algún tiempo la curiosidad de los americanos” (Moreno y Escandón, 1982 [1774]: 62).

Die kommerzielle Nutzung dieser „fertilísimos países“ erforderte mithin eine durchgreifende Studienreform, beginnend bei der Sprache, in der Wissen produziert und vermittelt wurde. Das Latein, das jahrhundertlang zur Vermittlung gelehrten Wissens gedient hatte, wurde seit dem 17. Jahrhundert sukzessiv von den europäischen Verkehrssprachen verdrängt, in denen die neue Wissenschaft formuliert wurde. Aus diesem Grund war der Fiscal der Meinung, dass die latinistischen Lehrstühle, deren Nutzen eventuell darin bestand, alte poetische und theologische Texte verständlich zu

⁷⁴ Wie Pierre Bourdieu gezeigt hat, geht der Gegensatz dieser beiden Wissensgebiete auf den Kampf zwischen zwei Legitimationsprinzipien des Wissens zurück. Exemplarisch für das eine ist die Verteidigung der „humanistischen Disziplinen“; es stellt das Wissen in einen Zusammenhang mit der Moral (privater Bereich) und ihrer Verwaltung durch die Kirche. Das andere, das von den „nützlichen Wissenschaften“ repräsentiert wird, verbindet das Wissen mit der Ökonomie (öffentlicher Bereich) und deren Verwaltung durch den Staat (Bourdieu, 1988: 51).

machen („cavilaciones y sofisterías inútiles“), in keiner Weise dazu beitragen, jenen Typ des *homo academicus* auszubilden, den der Staat dringend brauchte. Mit der Beseitigung des Latein aus der universitären Lehre versuchte man nicht nur, den Untertanen eine sprachliche Homogenität zu verleihen, sondern auch ein breitgefächertes Kontingent von Gelehrten herauszubilden, die fähig wären, in ihrer eigenen Sprache Wissen zu erzeugen. Was der Staat forderte, war ein dem Modell der wirtschaftlichen Rationalität unterworfenen Wissen: gesellschaftlich nützlich, vermittelbar, rekonvertierbar in politisches Kapital und der größtmöglichen Zahl von Anwendern zugänglich. Vor diesem Hintergrund konnte die aristotelische Logik – die sich laut Moreno y Escandón schädlich auswirkte auf die „entendimientos de los niños, obligándolos a silogizar desde las primeras lecciones“ – nicht länger Grundlage der Philosophie sein und musste durch die Mathematik ersetzt werden. Im ersten Jahr des Philosophiestudiums sollten nun die Grundelemente der Arithmetik, Algebra, Geometrie und Trigonometrie erlernt werden. Für das zweite Jahr erscheint es dem Fiscal unerlässlich, den Studenten ausgehend vom Newtonschen Modell in die Grundlagen der modernen Physik einzuführen:

“Serán infinitas las utilidades que resultarán de esta instrucción en beneficio propio y común en un país cuya geografía, su historia natural, las observaciones metereológicas, el ramo de la agricultura y el conocimiento de sus preciosos minerales, está clamando por la instrucción, que solo pueden lograr los curas para dirigir a los demás hombres en sus parroquias. Este será el origen de donde saldrá el influjo universal para el fomento de la agricultura, de las artes y el comercio de todo el reino, cuya ignorancia lo tiene reducido al mayor abatimiento” (Moreno y Escandón, 1982 [1774]: 67).

Es schien mithin eindeutig erwiesen zu sein, dass die humanistische Bildung durch eine wissenschaftlich-technische Ausbildung ersetzt werden musste, die den staatlichen Regierungsprojekten von Nutzen war. Doch die Überlegenheit der empirischen Erforschung der Natur über das Studium und die Interpretation von kanonischen Texten stellte nicht nur ein epistemologisches Postulat dar. Die wirtschaftliche Rationalität des Staates verlangte eine Optimierung der vorhandenen natürlichen Ressourcen auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Wissenschaft, ihrer „humanistischen“ Vergangenheit ledig, musste sich in den hauptsächlichen Träger der Biopolitik verwandeln. Die Geburtenkontrolle, die Programme zur Ausrottung des Müßiggangs, die Förderung der Arbeit, die Projekte zur Besiedelung unbewohnter Gebiete, die Gesundheitskampagnen, die Schaffung von Hospizen, kurz: das Projekt der Gouvernamentalität insgesamt war durch die unhintergehbaren Ergebnisse der neuen Wissenschaft zu legitimieren. Das öffentliche Wohl“ musste nicht mehr moralisch und theologisch legitimiert, sondern wissenschaftlich verbürgt werden.

Die neue Bildungspolitik verursachte jedoch nicht nur den religiösen Orden, die durch den Verlust ihrer Monopole direkt betroffen waren, sondern auch der lokalen kreolischen Elite großes Unbehagen. Wir haben bereits festgestellt, dass schon die Zulassung eines ihrer Mitglieder zur Universität einen wichtigen Mechanismus zur gesellschaftlichen Legitimation der aristokratischen Familien darstellte. Die höhere Bildung wurde von den Studenten weniger als eine Möglichkeit des Zugangs zu neuem Wissen, sondern vielmehr als die Anerkennung des Adelsstandes ihrer Familie betrachtet. Die bourbonischen Reformen stellten diese Einstellung jedoch radikal in Frage. Die Einführung empirischer Untersuchungsmethoden machte die Entwicklung neuer Kompetenzen auf Seiten der Studenten erforderlich. Kompetenzen, deren

Die metropolitane Biopolitik spaltete die kreolische Elite in zwei Lager – die Orthodoxen und die Aufklärer –, die in Hinblick auf das staatliche Reformprojekt gegensätzliche Positionen einnahmen. Die Aufklärer identifizierten sich mit dem „Pathos des Neuen“, denn sie waren von der Innovationsbedürftigkeit der Gesellschaft als Ganzer ebenso überzeugt wie von dem notwendigen Bruch mit den herkömmlichen Formen der Wissensproduktion und davon, dass die moderne Wissenschaft die Instrumente bereitstellen würde, um alles von Grund auf neu zu erfinden. Die Orthodoxen waren hingegen der Ansicht, dass diese Haltung den Status quo gefährdete; sie betrachteten die Aufklärer als die Inkarnation allen Übels und nahmen ihnen gegenüber eine aggressive Haltung ein. Der Historiker Gonzalo Hernández de Alba berichtet, wie einige Kollegiaten des orthodoxen Flügels auf der Plaza Mayor in Bogotá einen Scheiterhaufen anzündeten, um, zusammen mit zahlreichen Büchern und wissenschaftlichen Handschriften, ein Portrait des kreolischen Aufklärers Frutos Joaquín Gutiérrez zu verbrennen, während gleichzeitig in der Kathedrale die Glocken zur Exkommunion geläutet wurden (Hernández de Alba, 1996: 142). Am Ende gewannen die Orthodoxen den Kampf um die Kontrolle über das Wissen in den Universitäten, und die Aufklärer mussten sich mit der Eroberung von Räumen außerhalb der Hörsäle begnügen (Silva, 2002: 155-211). Gleichwohl waren sich, wie wir im vierten Kapitel sehen werden, die beiden Parteien, die im Streit um die Kontrolle der Hörsäle und der Ämter entgegengesetzte Positionen einnahmen, einig im Kampf gegen einen gemeinsamen und sehr viel gefährlicheren Gegner: das traditionelle Wissen der Kasten. Das „Pathos der Distanz“ in Bezug auf die Schwarzen, Indios und Mestizen spiegelt sich auch in einem „epistemologischen Bruch“ mit deren traditionellen Formen der Wissensproduktion wider.

2.3.3 Der Leichnam des Doktor Eugenio

Zur Beschreibung der neu-granadinischen kolonialen Universität haben wir uns der von Angel Rama eingeführten Metapher der „ciudad letrada“ bedient und gezeigt, dass deren Mauern „weiß gestrichen“ sind, dass sie also eine ethnische Grenze all jenen gegenüber markierten, die nicht dem herrschenden weißen Stand angehörten. Die Mauern der „gelehrten Stadt“ waren jedoch nicht gänzlich undurchlässig. Einigen Angehörigen der Kasten gelang es, ins Innere der Stadt vorzudringen und zahllose Hindernisse zu überwinden, um schließlich den begehrten akademischen Titel zu erlangen. Dabei handelte es sich jedoch meist um großartige und zugleich tragische Siege, denn die Kolonialgesellschaft setzte sich diesen Personen gegenüber letztlich mit ihrem Modell des ethnischen Ausschlusses durch, indem sie ihnen die „niedere Herkunft“ zur Last legte. So war es im Fall des Arztes Eugenio de Santa Cruz y Espejo aus Quito, eines der bedeutendsten aufgeklärten Denker Hispanoamerikas.

Espejo veranschaulicht wie kein anderer das Schicksal jener Mestizen, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts wagten, die Kolonialität der akademischen Institutionen offen herauszufordern. Dokumente aus jener Zeit belegen, dass Espejo der Sohn von Luis Santa Cruz y Espejo, eines Quecha-Indios aus der Gegend von Cajamarca, und María Catalina Aldaz y Larrainzar, einer Mulattin und Tochter eines freigelassenen Sklaven war.⁷⁶ Es besteht offenbar kein Zweifel daran, dass Espejos Großvater den im Quechua

⁷⁶ In einem Dokument von 1789 erklärt der Bethlehemitermönch José del Rosario, ihm sei María Catalina Aldaz bekannt als „mestiza o mulata, de quien procedió Eugenio en calidad de naturaleza de cholo o zambaygo, respecto de haber sido su padre y abuelo indios“ (zit. in: Astuto, 1981: 454).

gebräuchlichen Namen Chusig trug, der später in Cruz umgewandelt wurde, und Steinhauer war. Höchstwahrscheinlich handelte es sich um einen hispanisierten Indio, denn laut Zeugnis von Pater José del Rosario war er „calzado, de capa y no de algodón o chusma“ (zit. in: Roig, 1984b: 29). Zweifel kommen dagegen bei den Nachforschungen bezüglich der ethnischen Herkunft der Mutter Espejos auf. Laut Arturo Roig stellt das Zeugnis, demzufolge Espejos Mutter die Tochter einer freigelassenen Mulattin war, lediglich eine infame Verleumdung dar, die von politischen Gegnern der Denkers aus Quito in die Welt gesetzt wurde (Roig, 1984b: 23). Er stützt diese These auf „bedeutende genealogische Forschungen“, nach denen Espejos Großmutter mütterlicherseits baskischer Abstammung war. In der Tat belegen, laut Roig, die eigentümlichen Pseudonyme, die Espejo in seinem Text *El nuevo Luciano* benutzt (Don Xavier de Cía, Apéstigui und Perochena), dass der mütterliche Zweig der Familie von einem spanischen Edelmann namens Peretón de Cía aus dem Hause Perochena abstammt, der gegen Ende des 15. Jahrhunderts nach Amerika kam und mit María Martín de Larrainzar, einer Baskin aus dem Stammhaus der Apésteguy verheiratet war. Sie wären somit die Großeltern von Espejos Großmutter mütterlicherseits. Roig teilt nicht mit, ob einer ihrer Nachkommen Kinder mit einem schwarzen Sklaven oder einer schwarzen Sklavin hatte, wodurch das Zeugnis des Bethlehemitermönches zumindest teilweise bestätigt würde.

Nichtsdestoweniger steht fest, dass Espejo mit dem Makel der „mancha de la tierra“ behaftet und in den Augen der kreolischen Elite ein simpler „Mischling“ („cholo“) war. Es stellt sich allerdings die Frage, wie jemand, der auf so manifeste Weise den herrschenden Diskurs der „limpieza de sangre“ entgegenstand, Zutritt zu den heiligen Hallen der kolonialen Universität und dort die Titel eines Arztes und Anwalts erhalten konnte. Die Antwort ist vielleicht in der neuen Bildungspolitik zu finden, die von den Bourbonen gegen Ende des 18. Jahrhunderts eingeführt wurde. Wir sagten bereits, dass es im Interesse der Krone lag, die private, kirchliche, in erster Linie an der Erziehung und Bildung des Adels ausgerichtete Universität in eine öffentliche, staatliche Universität umzuwandeln, die auf die wissenschaftliche Ausbildung derjenigen Gesellschaftsschichten abzielte, die die größte wirtschaftliche Dynamik entfalteten und die Mestizen gehörten zweifellos dazu. Im spezifischen Fall von Quito öffnete der Staat nach der Vertreibung der Jesuiten der Säkularisierung der höheren Bildung Tür und Tor und wandelte 1787 sogar die Universität der Dominikaner, Santo Tomás, in eine „öffentliche“ Universität um. Obwohl diese Erneuerungsbestrebungen wie in Santafé de Bogotá am Ende scheiterten, können wir feststellen, dass der junge Eugenio Espejo – und mit ihm eine ganze Generation von Kindern wohlhabender Mestizen – von dieser vorübergehenden Konjunktur begünstigt wurde.

Zwar konnte Espejo keine Beglaubigung seiner „limpieza de sangre“ vorweisen, die nach dem Reglement der „informaciones“ erforderlich war, doch er erhielt eine Bescheinigung über *vita et moribus*, also einen Nachweis über seine „guten Sitten“, was nach den neuen, gelockerten Richtlinien der Bourbonen für die Zulassung zur Universität ausreichend war. Wahrscheinlich gelang es dem jungen Espejo auf diese Weise, das erste – ethnische – Hindernis zu überwinden, 1765 sein Medizinstudium am dominikanischen Colegio de San Fernando zu beginnen und zwei Jahre später, ganze zwanzig Jahre alt, das Examen abzulegen. 1770 schließt er sein Studium des bürgerlichen und Kirchenrechts an der Universidad de Santo Tomás ab und erlangt den Titel eines Magisters.

sehen werden, dadurch zustande, dass die moderne Medizin aus einer epistemischen Enteignung des überlieferten Wissens hervorgeht. Die medizinische Praxis stand nicht nur im Einklang mit der staatlichen Biopolitik – die Espejo stets zu befolgen und zu respektieren vorgab –, sondern fungierte als ein gesellschaftlicher Herrschaftsmechanismus gegenüber den Kasten.⁸¹ Auf diese Weise hatte die politische und soziale Gewalt, der Espejo aufgrund seiner ethnischen Herkunft ausgesetzt war, ihr unmittelbares Äquivalent in der symbolischen Gewalt, die er selbst als aufgeklärter Mediziner gegenüber dem traditionellen Wissen der Schwarzen, Indios und Mestizen ausübte. Die „spontane Soziologie“, die Espejo verurteilt, ist dieselbe, die Espejo mit seiner Verteidigung des aufgeklärten Wissens reproduziert. Von daher lautet unsere These, dass die Kolonialität der Macht ihren Einflussbereich auf einen Bereich ausdehnt, den sich die aufgeklärten Denker als rein und unberührt von sozialen Praktiken vorstellten: die moderne Wissenschaft.

⁸¹ Hier nur eine Kostprobe (in den folgenden Kapiteln werden wir ausführlichere Beispiele anführen): In seinem unter dem Titel *La ciencia blancardina* bekannten Werk geht Espejo mit all denen, die ohne die entsprechenden akademischen Titel als Ärzte praktizierten, hart ins Gericht und klagt sie als „Empiriker“ und „Laien“ an (Espejo, 1981 [1780]: 323). Wie wir noch sehen werden, wurde die in den indigenen oder afrikanischen kulturellen Überlieferungen verankerte und besonders von mestizischen Heilkundigen ausgeübte Praxis der empirischen Medizin von den Aufklärern als die „Vergangenheit“ der medizinischen Wissenschaft und eine „Gefahr“ für die ganze Gesellschaft betrachtet.

Kapitel III

IMPERIALE BIOPOLITIK

Gesundheit und Krankheit im Kontext der bourbonischen Reformen

El principal objeto que prefiere á todos el soberano, es el bien de sus vasallos: á su conservación y felicidad deben dirigirse sus principales miras; y como el mayor bien de quantos poseen es la vida y la salud, la ley que imponga el Monarca á este fin no es dura, sino benigna.

Francisco Gil

Im vorangegangenen Kapitel wurde gezeigt, dass der Diskurs der “limpieza de sangre” im kolonialen Neu-Granada als subjektivitätsgenerierendes Dispositiv fungierte. Das aristokratische „weiße“ Imaginarium, das dem *Habitus* der Kreolen zugrunde lag, stellte die ideologische Basis für die Legitimation der Herrschaft dieser Gruppe über die Kasten dar. Wir erwähnten auch, dass der aufgeklärte Diskurs der Bourbonen von einem Teil der kreolischen Elite als Bedrohung dieser Vorstellung von der Hellhäutigkeit aufgefasst wurde, obwohl es nie in der Absicht der Krone lag, die sozialen Hierarchien aufzulösen. Es ist nun an der Zeit zu untersuchen, worin der biopolitische Diskurs des spanischen Imperiums bestand und wie er von der Gemeinschaft der aufgeklärten Kreolen Neu-Granadas aufgenommen wurde. Diese Analyse wird von der folgenden Annahme geleitet: Im Unterschied zu den traditionalistischeren Kreolen sympathisiert der (minoritäre) Sektor der aufgeklärten Kreolen mit der Einführung der bourbonischen Reformen und betrachtet sie nicht als Bedrohung, sondern – im Gegenteil – als Ergänzung des kolonialen Diskurses der “limpieza de sangre”. Für sie stellt das aufgeklärte Postulat, die Rolle des unvoreingenommenen Beobachters der Welt einzunehmen – das wir hier als die “Hybris des Nullpunkts” bezeichnet haben –, ein ausgezeichnetes Motiv dar, ihre traditionellen Vorstellungen von der Herrschaft über die Kasten zu erhärten. Der Diskurs der modernen Wissenschaft bleibt, auch wenn er von den Sympathisanten der Aufklärung in Nueva Granada artikuliert wird, ein *kolonialer Diskurs*.

Wir haben oben bereits festgestellt, dass die Verortung am Nullpunkt mit der Macht einhergeht, eine Sicht der sozialen Welt zu konstruieren, die als legitim anerkannt und vom Staat verbürgt ist. Es handelt sich hierbei um eine Konstruktion sozialer Wirklichkeit, bei der die “Experten” – in unserem Fall die aufgeklärten Kreolen des 18. Jahrhunderts – sich selbst als neutrale und unvoreingenommene Beobachter des Weltgeschehens definieren. Genau dies war der Tenor einer bekannten Rede, die der kreolische Denker Francisco Antonio Zea im Jahr 1791 hielt¹:

“Nadie ignora que los sabios son en las repúblicas lo que el alma en el hombre. Ellos son los que animan y ponen en movimiento este vasto cuerpo de mil brazos, que ejecuta cuanto le

¹ Renán Silvas Einschätzung ist zuzustimmen, dass Zeas Artikel “Avisos de Hebephilo”, den er in der Nummer 8 des *Papel periódico de Santa Fe de Bogotá* veröffentlichte, sich den kolonialen Ideen des spanischen Absolutismus, die mit denen der aufgeklärten Kreolen Neu-Granadas identisch waren, bruchlos einfügt (Silva, 2002: 159).

Körperschaften unterstellt waren. Es erwies sich daher als notwendig, die Subjekte dieser Kontrolle über symbolisches und wirtschaftliches Kapital zu enteignen und die Kontrolle in den Händen eines einzigen und absoluten Subjekts, des Staates, zu bündeln. Kurz, das von den Bourbonen implementierte Projekt der Gouvernamentalität machte die Entprivatisierung jener Bereiche erforderlich, die für die Steigerung der wirtschaftlichen Produktivität als zentral eingeschätzt wurden. Und einer dieser zentralen Bereiche war das öffentliche Gesundheitswesen.

Die rechtliche und politische Enteignung, die man im 18. Jahrhundert umzusetzen begann, verlief jedoch parallel zur epistemologischen Enteignung. Die Einsetzung des Staates als einziger Verwalter des gesellschaftlichen Lebens stellt einen Angriff auf die Vorstellung dar, dass Gott als Grundlage und Garantie für den Bestand der Gesellschaft (Wirtschaft, Politik, Recht) fungiert. Die Politik der Bourbonen setzt nicht mehr auf Gott als Garanten einer ewigen kosmischen Ordnung, sondern auf das menschliche Handeln (die produktive Arbeit) als einziges Mittel, um über die Natur zu verfügen und sie den der Vernunft innewohnenden Anforderungen zu unterwerfen. Krankheit und Armut gelten nicht länger als „Schicksal“, das man ergehen zu akzeptieren hat, sondern sie werden nun als Funktionsstörungen betrachtet, die durch die wissenschaftlich-technische Rationalität beherrscht werden können. Es leuchtet daher ein, dass der Bourbonenstaat versuchte, der Kirche die Kontrolle über die Definition von Krankheit und Gesundheit zu entziehen. Derartige Phänomene sollten nun eine neue Bedeutung erhalten, die durch den absolutistischen Staat und dessen kognitives Organum – die moderne Wissenschaft – beglaubigt wurde.

Unter der Herrschaft der Bourbonen betrachtet man die Krankheit nicht mehr als ein geistiges Übel, das als göttliche Strafe für begangene Sünden über den Menschen kommt, sondern als ein Übel für die Gesellschaft als Ganze, das auf materielle, überprüfbare Ursachen zurückgeht. Nicht der Körper des Individuums, sondern der gesellschaftliche Körper ist Träger der Krankheit. Aus diesem Grund ist die Definition von Krankheit mit bevölkerungspolitischen Maßnahmen wie Volkszählungen oder Schätzungen von Sterblichkeitsraten und durchschnittlicher Lebenserwartung verbunden. Die „Bedeutung“ einer Krankheit ist nicht mehr abhängig von privaten Instanzen, die – wie die Kirche – über den Sinn verfügen, sondern von einer öffentlichen, am wirtschaftlichen Modell ausgerichteten Politik. Das Prinzip des „guten Regierens“, das sich die Bourbonen auf die Fahnen geschrieben hatten, stand in direktem Zusammenhang mit dem Erfolg ihrer Wirtschaftspolitik zu tun, wodurch das öffentliche Gesundheitswesen zu einer Einrichtung wurde, die der Sicherung des Produktivitätswachstums diene. So gesehen, verleiht der ideologische Staatsapparat der Krankheit eine „wirtschaftliche“ Bedeutung, was sich zuungunsten der „theologischen“ Bedeutung auswirkt, die ihr die Kirche zugeschrieben hatte.

Die Erhaltung der öffentlichen Gesundheit wurde daher zu einer prioritären Aufgabe der aufgeklärten Regierung. Die Gesundheit der Bevölkerung, insbesondere derjenige im arbeitsfähigen Alter, auf ein höheres Niveau zu bringen, bedeutete, die Möglichkeiten für ein wirtschaftliches Wachstum in den Kolonien zu verbessern und auf diese Weise Spaniens Konkurrenzfähigkeit in Bezug auf die Kontrolle des Weltmarktes abzusichern. Es ging nicht mehr nur darum, die Gesundheit der kreolischen Aristokraten – der einzigen, die sich individueller medizinischer

Behandlung erfreuen konnten –, zu erhalten, sondern auch diejenige der wachsenden mestizischen Bevölkerung, die etwa um diese Zeit zum hauptsächlichsten Motor der Produktion von Reichtümern in Neu-Granada geworden war. Das bourbonische Projekt der Gouvernamentalität erforderte eine Politik, die darauf abzielte, den Anteil der arbeitenden Bevölkerung zu erhöhen, was einen schonungslosen Kampf gegen die zwei großen Feinde der produktiven Arbeit bedeutete: die Krankheit und das Bettlerwesen. Aus diesem Grund wurde eine Reform der Gesundheitspolitik notwendig, die bis dahin die Krankheit als ein individuelles Problem und die Bettelei als ein Problem christlicher Nächstenliebe verstanden hatte. Beide Probleme, die Krankheit und die Bettelei, sollten nicht länger Privatsache sein und galten von nun an als öffentliche Angelegenheiten, die durch die wissenschaftlich-technische und bürokratische Rationalität des Staates verwaltet wurden.

Dieser Paradigmenwechsel wird im Plan zur Errichtung des Hospitals San Pedro in der Stadt Zipaquirá, der dem Vizekönig Pedro Fermin de Vargas präsentiert wurde, offenkundig. Der aufgeklärte Kreole hebt zunächst die Bedeutung der christlichen Nächstenliebe für die Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten hervor. In diesem christlichen Geist gründeten die spanischen Könige Hospitäler, um den Armen und Bedürftigen im Krankheitsfall Beistand zu leisten. Dennoch vollzog sich die Gründung der Mehrheit dieser Hospitäler, wiewohl von der christlichen Nächstenliebe inspiriert, „sin conocimiento de los principios más esenciales de medicina y política, [por lo que] han causado algunos más daños que provecho“ (Vargas, 1944 [1789a]: 120). Um diesen Fehler zu korrigieren, schlägt Vargas vor, mit dem Bau des Hospitals in Zipaquirá keine religiöse Gemeinschaft zu beauftragen; es sollten vielmehr öffentliche, d.h. der Zentralregierung in Bogotá direkt unterstellte Einrichtungen sein. Der Vizekönig müsse einen Verwaltungsrat benennen, der sich aus dem Corregidor von Zipaquirá, zwei Bürgermeistern und zwei gebürtigen Einwohnern der Stadt, die alle zwei Jahre aus den Volksvertretern ausgewählt werden, zusammensetzt. Diese – und nicht die religiösen Orden – wären dann mit der gesamten Verwaltung des Hospitals beauftragt. Keine Frage, dass auch die Stelle eines Kaplans zu besetzen sein wird, doch sein Gehalt (200 Pesos) werde deutlich geringer ausfallen als das des Arztes (500 Pesos), denn dieser trägt die größte Verantwortung für das Wohlbefinden der Kranken. Der Geistliche soll sich ausschließlich auf die Sorge um das geistige Wohlbefinden der Kranken beschränken und keinerlei medizinische Funktion innehaben (1944 [1789a]: 130-131).

Für Vargas wie für alle Kreolen, die mit dem bourbonischen Projekt sympathisierten, stand fest, dass die Medizin die eine, Nächstenliebe eine ganz andere Sache war. Erstere gehörte in den Bereich des Öffentlichen und musste daher vom Staat verwaltet werden; die zweite dagegen gehörte dem inneren Bereich des Bewusstseins (dem Privaten) an und unterlag der Verwaltung durch die Kirche. Im Rahmen dieser Arbeitsteilung hat sich das Private freilich dem Öffentlichen unterzuordnen, denn hier steht der Wohlstand des Menschen in dieser Welt auf dem Spiel. Und da es Aufgabe des Hospitals ist, den Körper des Kranken wiederherzustellen, damit dieser seinem Heimatland nützlich sei, muss sich der Kaplan ebenfalls den Verfügungen der höhergestellten Autoritäten unterordnen: dem Arzt, dem Bürgermeister und dem Corregidor. Die staatlich verwaltete „Wahrheit“ – und die Wissenschaft als ihr

infalliblemente en cada epidemia, haciéndose reos positivamente culpables de tan horrible sacrificio” (Mutis, 1983 [1796]: 226).

Die Kreolen erkennen Gott mithin als Schiedsrichter über das Leben an; dass aber dieses Leben so weit wie möglich bewahrt werde und eine menschliche Qualität im Sinne physischer Gesundheit erhalte, ist nicht die Aufgabe Gottes, sondern der Wissenschaft. So stellt es der kreolische Wissenschaftler Jorge Tadeo Lozano dar, der in seiner Abhandlung über die Kürze des Lebens – ein Thema, das traditionell von der Theologie oder der Moralphilosophie behandelt wurde – nicht die Bibel, sondern die Naturgeschichte aufruft. Lozano zeigt, dass sich die Kürze des Lebens vollständig durch “innere Ursachen” erklären lässt: mangelhafte Ernährung, ungesundes Klima, ein maßloser Lebensstil, ansteckende Krankheiten, schlechte hygienische Bedingungen und übermäßige Arbeit. Vor allem die Krankheiten sind für die Vernichtung von „neun Zehnteln der menschlichen Gattung“ verantwortlich und keine von ihnen ist “direkt auf die Konstitution des Menschen zurückzuführen“; d.h. die Sterblichkeit des Menschen kann nicht dem Willen Gottes oder der Hinfälligkeit der menschlichen Natur als Strafe für den Sündenfall zugeschrieben werden, sondern ist dem Unwissen der Menschen und den Schwächen einer nicht durch die Wissenschaft inspirierten Gesundheitspolitik geschuldet. Pocken, Masern, “Paralyse”, Asthma, “Wassersucht”, schwere Geburten, “Apoplexie”, Malaria und “Ruhr” sind Übel, die durch aufgeklärtes Wissen und gute staatliche Politik beseitigt werden können (Lozano, 1993 [1801a]: 57-59).

3.2 Die Städte und die Pest

Ein gutes Beispiel für die veränderte Wahrnehmung der Bedeutung von Krankheit geben die zwei Pockenepidemien, die 1782 und 1802 die Hauptstadt des Vizekönigreichs heimsuchten. Ein Jahr nach dem Aufstand der Comuneros wurde in Neu-Granada eine Pockenepidemie ausgerufen, die ihren Ursprung in den Nordprovinzen hatte. Alarmiert von der schnellen Ausbreitung der Krankheit und ihrem drohenden Übergriff auf Bogotá verkündet der Erzbischof und Vizekönig Antonio Caballero y Góngora ein Edikt, in dem die Krankheit als Strafe Gottes für die Sünden des Volkes dargestellt wird:

“Mucho afligen a la humanidad los castigos generales de que de tiempo en tiempo acostumbra enviarle la Divina providencia para despertar a los mortales y sacarlos de su profundo letargo en que puede sumergirlos una continuada prosperidad. Guerras, hambre y pestes son las visitas del Sr. en el estilo de las Stas. Escrituras para manifestar a los pueblos sus enojos; y son los despertadores de que Dios se vale para los sabios designios de su altísima providencia [...]. Sabemos con algún consuelo nuestro que avisadas del castigo que justamente recelan, se van preparando y disponiendo las familias con algunos ejercicios de piedad a recibir el inevitable contagio como una de las pensiones a que está sujeta nuestra naturaleza [...]. Muy bueno es pensar con anticipación en asegurarse tan saludables recursos. Muy bueno será también deponer en lo posible el horror y miedo que naturalmente inspiran a la humanidad las enfermedades contagiosas. Mas al fin, esos suelen ser por lo común unos medios puramente humanos y poco eficaces para conseguir que el Dios de las iras y venganzas tan merecidas por los pecados y escándalos públicos se convierta y manifieste hacia nosotros como Dios de salud y misericordias [...]. Con mayor actividad y más confiadamente que en los auxilios humanos debemos solicitar de la Divina clemencia la suavidad del azote en la benignidad del contagio, si fuere del agrado del Sr. que persevere su soberano aviso con la propagación de la epidemia [...].

Gesundheit und Krankheit zu ökonomischen Variablen werden, also in dem Moment, in dem das Hospiz zur kurativen Einrichtung im Dienst des Produktionsapparates wird.

Auch der Kapuzinermönch Joaquín de Finestrada begreift Müßiggang und Armut als schwerwiegende Hindernisse für den Wohlstand des Vizekönigreichs. Wenn der Versuch der Regierung darauf abzielt, ein „neues politisches Gebäude“ zu errichten, das Spanien in eine Position versetzt, die „in den Augen ganz Europas respektabel ist“, so ist es notwendig, einen tiefgreifenden Wandel der Lebensgewohnheiten der Bevölkerung einzuleiten (Finestrada, 2000 [1789]: 148). Administrative und politische Strukturreformen nützen gar nichts, wenn nicht zuvor die Moral der Regierten eine andere wird. Darum muss sich die Aufmerksamkeit der Regierung insbesondere darauf richten, Landstreicherei und Müßiggang – die hauptsächlichen „dolencias espirituales“ Neu-Granadas – ein für alle Mal auszubürgern. Nach Finestradas Ansicht ist der Müßiggang eine Krankheit, also eine Abweichung vom Normalverhalten, das in der menschlichen Natur angelegt ist, denn sogar für die wilden Tiere gelte: “les es forastera la desidia, la ociosidad, y les es natural la continua ocupación” (148). Daher besteht die Aufgabe der Regierung darin, die Landstreicher zu internieren und sie so von der übrigen Gesellschaft abzusondern:

“El recogimiento de los vagos, díscolos y mal entretenidos es objeto de igual atención en el Gobierno. La tolerancia de estos monstruos de la República, lejos de ser útil a la Corona, es perjudicial a su conservación. Un miembro podrido en el cuerpo humano se corta para que no se comunique el contagio a los demás de su formación. Los vagos, díscolos y malcontentos son miembros corrompidos de la República y es menester separarlos para conservar su buen orden y esplendor” (Finestrada, 2000 [1789]: 148).

Die Armut erhält also einen Status, der sich deutlich von demjenigen im 16. und 17. Jahrhundert unterscheidet: Sie wird nun mit gesellschaftlicher Nutzlosigkeit gleichgesetzt, der man mit medizinisch-polizeilichen Maßnahmen begegnet. In der Tat sind die von Finestrada benutzten medizinischen Metaphern in dieser Hinsicht ziemlich eindeutig: Der Arme muss behandelt werden wie ein krankes Wesen, das medizinische und geistige Betreuung braucht. Lag den bourbonischen Reformen die Absicht zugrunde, Spanien der Dynamik der zweiten Moderne, die wie ein Gespenst in ganz Europa umging, einzugliedern, so ist es nicht verwunderlich, dass der Müßiggang als eine antipatriotische, ja sogar widernatürliche Verhaltensweise wahrgenommen wurde. „Natürlich“ im Sinne des aufgeklärten Denkens war die produktive Arbeit, die als Instrument zur endgültigen Überwindung der Knappheit verstanden wurde. Was das Menschliche des Menschen ausmachte, war genau seine Fähigkeit, das „Chaos“ der Natur zu vernichten bzw. zu verdrängen und sie durch Arbeit und Technologie in einen „geordneten“ Zustand zu versetzen. Vor diesem Hintergrund gelten der Müßiggänger und der Bedürftige als Kranke, wenn nicht gar als „Untermenschen“ – „monstruos de la República“ –, denn sie handeln nicht im Sinne der aktiven Transformation der Natur, sondern verteidigen sich gegen sie, indem sie sich passiv damit begnügen, in Abhängigkeit von anderen zu leben. Pflicht des Staates ist es mithin, diese Personen durch Zwangseinweisung in die Hospize zu resozialisieren und sie dort in produktive Subjekte umzuwandeln.

3.4 Das Hospital als Traum der Vernunft

„Recoger al pobre“ – wie Finestrada es ausdrückte – bedeutete, den Armen in Hospitälern zu internieren, welche die Aufgabe hatten, seine Gesundheit wiederherzustellen und ihn zu einem für die Nation „nützlichen Körper“ zu machen. Wenn aber die Kranken und Armen jetzt geheilt werden sollten, so war die alte Struktur des kolonialen Hospitals grundlegend erneuerungsbedürftig. Die Hybris des Nullpunkts forderte die unmittelbare Ersetzung des Alten durch das Neue. Darum musste das Hospital nicht nur in Hinblick auf die Verwaltung, sondern auch unter architektonischem und geographischem Aspekt im Voraus rational entworfen werden. Es sollte sich in ein kleines, *a priori* vorgezeichnetes Laboratorium verwandeln, in dem sich die rationale Kontrolle über die Natur praktisch umsetzen ließ. Wie die platonischen Ideen gehörte das Hospital der Welt des Intelligiblen an, denn es musste zunächst erdacht und rational begriffen sein, ehe man es der sichtbaren Welt einfügte. Als Erstes musste ein rationales Modell des Hospitals ausgearbeitet werden, um dieses Modell dann in die empirische Wirklichkeit zu übertragen, denn nur in einem *more geometrico* erfassten Raum konnten Arme und Kranke die rationale, vom Staat erträumte Ordnung verinnerlichen und ihrem *Habitus* einverleiben.

Im Jahre 1789 beklagt sich der Corregidor von Zipaquirá, Don Pedro Fermín de Vargas, beim Vizekönig über den „schlechten Zustand“ der Häuser in seinem Condado und kommentiert dies mit dem Hinweis: “lo mucho que conviene remediar los males políticos y morales que de ello resultan”. Er fährt fort: “Vuestra excelencia sabe cuánto influye en la salud pública la comodidad de los edificios y cuántas pestes han debido su origen al descuido de esto” (Vargas, 1944 [1789d]: 141). Aus diesem Grund schlägt er vor, das Gebäude des Hospitals nach architektonischen Maßgaben zu konstruieren, die vorab festgelegt werden und die vollständige Wiederherstellung der Kranken gewährleisten sollen:

“Por repetidas funestas experiencias sabemos los grandes inconvenientes que producen los hospitales, la inmediatez de los enfermos, haciéndose las enfermedades muchas veces incurables por éste malísimo método. A este fin se dispondrán en el hospital de Zipaquirá las salas de enfermerías con el ancho y largo correspondientes, no sólo para evitar la cercanía de los enfermos sino también a proporcionar el debido desahogo para su servicio y que los dependientes puedan entrar sin embarazo. Cada sala tendrá el número de ventanas correspondientes a su magnitud, con el objeto de que el aire no se corrompa, pero no tendrán comunicación unas salas con otras sino que se mantendrán por los corredores” (Vargas, 1944 [1789d]: 124).

Einheit, Funktionalität und vor allen Dingen eine strikte Ordnung sind für Vargas die wesentlichen Charakteristika der Krankenhausarchitektur. Die Ordnung sollte festgesetzt sein, bevor das Hospital da ist, weil sich so jede zukünftige Unordnung verhindern ließe. Und der Entwurf dieser Ordnung ist Sache der aufgeklärten Denker, der Inhaber des für den erfolgreichen Kampf gegen unerwünschte Auswirkungen der Natur notwendigen Wissens. In ihrer Eigenschaft als „soñadores del orden“ sollten die Wissenschaftler ein rationales Modell konstruieren, das die Wirkungsweise der Naturgesetze antizipierte, um sie unter Kontrolle zu bekommen. Bevor es eine empirische Tatsache wurde, galt es, das Hospital ideell als einen universellen Raum der Ordnung zu gründen, um jede Abweichung von der erwünschten oder erträumten

Ordnung zu bekämpfen. Da die Krankheit nichts anderes ist als eine „abartige Folge“ unseres Unwissens über die Naturgesetze, sollte das Hospital die unsichtbare Ordnung dieser Gesetze in der sichtbaren Welt widerspiegeln. Nur so würde die Krankheit voll und ganz verstanden und ausgerottet werden.

Auch José Ignacio de Pombo stellt sich für sein ehrgeiziges Projekt, das Hospital San Juan de Dios in Cartagena dem neuesten Kenntnisstand anzupassen, eine rationale Raumaufteilung vor. Das Hospital sollte nicht nur über die obligaten Zimmer und Säle zur Betreuung der Kranken verfügen, sondern darüber hinaus genügend Raum haben, um eine Schule zur Ausbildung von Ärzten einzurichten, einschließlich eines botanischen Gartens, einer zoologischen Abteilung und einer Sternwarte:

“El Hospital de San Juan de Dios ofrece quantas comodidades y ventajas se pueden desear para establecer en él un estudio completo de Medicina, de Cirugía, de Farmacia y Anatomía, con un buen teatro Anatómico para las disecciones de los cadáveres; para su escuela de Química con su laboratorio; para otra de Botánica con su jardín; para una de Minerología con su respectiva colección; para una de Zoología con su gabinete; y también para un Observatorio Astronómico con su meridiana y demás necesario que no es menos importante; y esto no solo sin perjuicio del Hospital y de los pobres enfermos, sino con conocida utilidad de éstos y de la enseñanza. La grande capacidad y extensión, en todos sentidos, de dicho edificio y fábrica, sabiéndola aprovechar y distribuir debidamente, y su localidad tan ventajosa para cuanto tiene relación con los establecimientos indicados, es la más a propósito de cuantas hay en la ciudad para el efecto” (Pombo, 1965 [1810]: 181).

Doch nicht nur die Architektur, auch der Ort, an dem das Hospital erbaut werde sollte, musste von vornherein wohl bedacht sein. Vor allem in jenen Gegenden, in denen häufig Epidemien auftraten, war es ratsam, das Hospital außerhalb der Siedlungen an höher gelegenen, sehr windigen Orten zu bauen, wo der „ayre mefítico“ sich nicht ausbreiten konnte.²⁶ In seiner *Disertación físico-médica* von 1784 schlägt der spanische Arzt Francisco Gil der Regierung in Madrid die Einrichtung von „Landhäusern“ vor, die der Genesung von Pockeninfizierten dienen sollten. Zweck dieser Häuser war es, die ständige Überwachung der Pockenkranken durch einen Arzt zu gewährleisten, ihn von jedem Kontakt mit der Außenwelt abzuschirmen und auf diese Weise zu verhindern, dass sich die Krankheit in dicht besiedelten Gebieten verbreitete (Gil, 1983 [1784]: 60; 62). Idealerweise wird das Hospital als eine „Heilungsmaschine“ gedacht und entworfen, denn ist dazu da, die Gesundheit des Kranken wiederherzustellen und ihm die körperlichen Fähigkeiten zurückzugeben, die er zum nutzbringenden Dienst an der Gesellschaft benötigt. Daher lautet Gils Empfehlung: “disponer un hospital fuera de la Ciudad, donde pudiesen depositarse los inoculados y permanecer hasta su perfecto restablecimiento”.²⁷

²⁶ Die Wissenschaft jener Zeit stützte sich auf die Annahmen des Comte de Combie-Blanche, der in der Nummer 57 des *Papel Periódico* (Freitag, 16. März 1792) feststellte: “Las observaciones de todos los siglos y de todas las Naciones concurren á probar de un modo indisputable, que el ayre mefítico es la causa inmediata de todos los contagios pestilentes, ya sean epidémicos o endémicos”.

²⁷ Es ist interessant zu beobachten, dass nicht nur das Hospital, sondern auch Schulen den *a priori* entworfenen rationalen Modellen entsprechend errichtet werden sollten. Mit diesem Entwurf wollte man garantieren, dass der Wind die Schule vor den “vapores mefíticos” schützte, und er diente gleichzeitig dazu, dem Lehrer die ständige Überwachung der Schüler zu erleichtern. In seinem *Discurso sobre la educación* stellt der Kreole Diego Martín Tanco fest: “El edificio que haya de servir para una escuela debe estar, no precisamente en el centro de la ciudad o barrio, sino en lo más retirado de él, lejos del bullicio que pueda llamar la atención de los niños y distraerlos de

Dieser Entwurf des Arztes Francisco Gil wurde in die neu-granadinische Realität umgesetzt, als 1802 die Pockenepidemie ausbrach.²⁸ Der Vizekönig Mendinueta ordnete sofort an, dass in der Umgebung der Hauptstadt ein kleines Hospital errichtet werde, um die ersten Ansteckungsfälle zu behandeln. Allerdings beschloss die Regierung – angesichts des Ausmaßes der Epidemie – letztlich doch, Bogotá vollständig unter Quarantäne zu stellen; hierfür wurden Quarantänestationen – auch „degredos“ genannt – eingerichtet, die jeder, der die Stadt betreten wollte, zwingend passieren musste. Über ihre medizinische Funktion hinaus wirkten die „degredos“ zudem als ein riguroser Mechanismus zur Gesundheitskontrolle. Jeder Reisende war verdächtig, Krankheitsträger zu sein und wurde daher einem strengen Verhör unterworfen, in dem die Behördenvertreter ihn nach seiner geographischen Herkunft,²⁹ seinen Kontaktpersonen und nach der Art der Kleidung und Waren befragten, die er mit sich führte.³⁰ Jeder, der passieren wollte, musste sich seiner Kleider entledigen und sie eine Weile lüften lassen; er wurde außerdem von einem Arzt untersucht, der darüber entschied, ob die betreffende Person in Quarantäne bleiben musste (Silva, 1992b: 15). Der „degredo“ wird so zur empirischen Konkretisierung des idealen Modells, das, wie gesagt, den Versuch darstellte, eine rational begründete Ordnung zu konstituieren.

Tatsächlich war die Einrichtung der Quarantänestationen in Bogotá, die wegen der Epidemie von 1802 erfolgte, von polizeilichen Maßnahmen begleitet. Um die Infizierten schnell zu identifizieren und zu isolieren, verfügte der Cabildo die Bildung einer Gesundheitskommission, die mit der Koordination von systematischen Inspektionen der acht Stadtviertel beauftragt war (Rodríguez González, 1999: 38). Die Kommission, die aus zwei Ärzten und Beauftragten sowie einflussreichen Bürgern jedes Stadtviertels zusammengesetzt war, machte es sich zur Aufgabe, die Stadt Haus für Haus und Straße für Straße zu überprüfen, um Infizierte ausfindig zu machen und festzuhalten, welcher Bevölkerungsgruppe sie angehörten. Frías Nuñez (1992: 136) berichtet, dass sich die Inspektoren in den Häusern der „einflussreichen Bürger“ darauf beschränkten, an die Tür zu klopfen und zu fragen, ob es einen Krankheitsfall gäbe, während sie dort, wo „gentes de color“ lebten, eine minutiöse Überprüfung vornahmen. Einmal von der Gesundheitspolizei ermittelt, wurden diejenigen Personen,

sus obligaciones. Si puede ser alto, se preferirá el bajo, por más saludable, mejor ventilado y de más agradables vistas. Sobre la puerta principal de la calle se colocará, en una tarjeta con hermosas letras de oro: ESCUELA DE LA PATRIA, para que sea conocida y respetada del público. La pieza para la enseñanza de los niños debe ser grande y muy clara; y en ella tendrá también el director su asiento, para que de una vea lo que cada uno hace, y nada se le oculte, sin necesidad de valerse del cuidado de otros” (Tanco, 1942 [1808b]: 86-87; meine Hervorhebung).

²⁸ Der Indienminister José Gálvez hatte Francisco Gils Studie an alle Kolonien gesandt, damit die entsprechenden Behörden nach ihren Anleitungen handelten (Frías Nuñez, 1992: 113). Der Cabildo von Quito berief eine Gruppe von Ärzten ein, damit diese Gils Abhandlung durcharbeiteten und ihre schriftlichen Kommentare abgaben. Unter diesen Texten, die dem Cabildo übergeben wurden, befanden sich auch die berühmten *Reflexiones* von Eugenio Espejo.

²⁹ Gemeinhin nahm man an, dass die Epidemien fast durchweg von den Hafenstädten der Karibik (vor allem aus Cartagena) kamen und von dort über Mompox den Río Magdalena ins Landesinnere “hinunterwanderten” (Silva, 1992b: 13).

³⁰ Kontrolliert wurden vor allem Kleidungsstücke aus Wolle und Baumwolle, da laut der *Disertación* von Francisco Gil diese Stoffe Träger der ansteckenden Materie seien (Gil, 1983 [1784]: 62).

die verdächtig waren, Krankheitsträger zu sein, zwangsweise in eine der vier Quarantänestationen eingewiesen, die zu diesem Zweck errichtet worden waren. Dort wurden sie von einem Arzt untersucht, dem Träger jenes Expertenwissens, aufgrund dessen bestimmt wurde, wer krank war und mit Hilfe welcher Behandlung der Patient ins öffentliche Leben wieder eingegliedert werden konnte.

Doch die empirische Umsetzung des „aufgeklärten Traums“ schien die finanziellen und administrativen Möglichkeiten der Krone bei weitem zu übersteigen. Errichtung und Unterhalt der in der dargestellten Weise entworfenen Hospitäler erforderte nicht nur spezifische kognitive Kompetenzen (formales Expertenwissen und ausgebildete Personen, die dieses Wissen verkörperten), sondern auch einen hohen Rationalisierungsgrad auf der bürokratischen und politischen Ebene. Es wurde erforderlich, neue Steuern zu erheben, die vorhandenen neu zu verteilen und diese Mittel dem neuen Bereich des öffentlichen Gesundheitswesens zuzuleiten. Es war außerdem notwendig, einen Mechanismus zur Preiskontrolle zu schaffen, um zu verhindern, dass Spekulanten von der Krise im Gesundheitswesen profitierten (Silva, 1992b: 75). Hinzu kam die Notwendigkeit, systematische Volkszählungen zu koordinieren, die gewonnenen Informationen zu verarbeiten, die Verwaltung der Städte und Gemeinden diesen Informationen entsprechend zu reorganisieren, neue Gesetze im Gesundheitswesen zu erlassen, Bußgelder für Verstöße festzusetzen etc. Schließlich bedurfte die staatliche Biopolitik einer instrumentellen Vernunft zur Festlegung technisch realisierbarer Ziele, Maximierung von Ressourcen, größtmöglichen Kostenersparnis und Effizienz bei der Ausnutzung der vorhandenen Arbeitskraft. Tatsächlich war die Verwirklichung des aufgeklärten Traumes ein weiterer Traum der Vernunft.

Einem Beispiel dafür begegnen wir im Entwurf einer Krankenhauspolitik, der von Jorge Juan und Antonio Ulloa für den spanischen Staat ausgearbeitet wurde. Die beiden bourbonischen Beamten äußern eine harsche Kritik am bis dato üblichen irrationalen Umgang („mala providencia“) mit dem Thema Gesundheit. Diese schlechte Politik sei dadurch begründet, dass der Staat den kreolischen Gutsbesitzern erlaube, die Schwarzen und die Indios als Privatbesitz anzusehen, als ob deren Arbeitskraft ausschließlich ihnen gehöre und nicht dem „öffentlichen Wohl“ diene. Daher komme der Staat seiner Fürsorgepflicht nicht nach, wenn diese Personen von der Seuche befallen werden und überlasse sie der privaten Wohltätigkeit³¹, statt in jedem Dorf öffentliche Hospitäler einzurichten, in denen solche Personen geheilt und zügig ihrer Arbeit wieder zugeführt werden könnten:

“No hay Hacienda, sea de Eclesiásticos seculares ó regulares, ó de seglares que no se sirva de Indios en todo el Perú como queda dicho, á excepción de las de trapiche, ó ingenios de azúcar que tiene la Compañía en la provincia de Quito, y de las haciendas de valles pertenecientes á toda clase de personas las cuales se trabajan con negros. En esta suposición podemos decir sin

³¹ Dem “Mitleid“ ihrer weißen Herren überlassen, sterben die Indios und die Schwarzen während der Epidemien zu Tausenden, “pues como se ha dicho en la primera parte de la Historia, su alojamiento está reducido á una pobre choza sin muebles algunos [...]. La enfermedad los ataca en este estado, y haciendo su curso regular, concluye fatal para sus vidas. Allí no hay otras personas que los asistan sino las Indias sus mujeres, ni más medicamentos que la naturaleza, ni otro regalo para su alimento que las yerbas, camcha ó mote, la mascha y la chicha; así pues no solo las viruelas, mas qualquiera otra enfermedad grave es mortal para ellos desde que empieza” (Juan/Ulloa, 1983 [1826]: 321).

apartarnos mucho de todo el rigor de la verdad, que los indios son los que trabajan en todas las haciendas, fábricas, minas y ejercicios de arrieros para que se trafique de unas partes a otras, y siendo así, *parece que es de justicia el que todos los que se utilizan en el trabajo de los Indios contribuyan á su curación quando están enfermos, á fin de que su número no descaezca; pues mientras mayor sea el número de Indios trabajadores tanto mayores serán las ganancias que deriven de su trabajo*” (Juan/Ulloa, 1983 [1826]: 325; meine Hervorhebung).

Worin besteht der rationale Entwurf, den Jorge Juan und Antonio Ulloa ausgearbeitet haben? Zunächst in dem Hinweis, dass es Sache des Staates sei, die auf seinem Territorium zur Verfügung stehende Arbeitskraft zu optimieren und sie Tätigkeiten zuzuführen, die dem ganzen Gemeinwesen von Nutzen sind. Zweitens wird damit implizit den Indios und den Schwarzen ein neuer Status zugewiesen. Statt sie als Sklaven im „persönlichen Dienst“ von Privatpersonen zu betrachten, sollen sie vom Staat als *Arbeiter* angesehen werden, die Reichtümer für die gesamte Gesellschaft produzieren. Die Rationalität der Politik im Modell von Jorge Juan und Antonio Ulloa bemisst sich an strikt ökonomischen Maßstäben. Je größer die Zahl gesunder Individuen ist, desto größer werden das Bevölkerungswachstum und die Einkünfte, die aus ihrer Arbeit hervorgehen, sein. Und wenn die Indios, Schwarzen und Mestizen jenes Bevölkerungssegment darstellen, das die Wirtschaft aufrechterhält, so ist es die Pflicht des Staates, über deren Gesundheit zu wachen und die notwendigen Heilmittel zur Verfügung zu stellen, wenn sie erkranken. Jorge Juan und Antonio Ulloa schlagen drittens vor, in jedem Dorf öffentliche Hospitäler einzurichten, die mit Steuern aus der Zuckerrohr- und Branntweinproduktion zu finanzieren seien. Von der Steuerpflicht – oder vom „derecho de hospitalidad“ – darf keine Person oder private Körperschaft, nicht einmal die Kirche als Eigentümerin der größten Zuckerrohrplantagen ausgenommen sein. Ebenso sollten die Encomenderos gesetzlich verpflichtet werden, auf ihren Haciendas Krankenstationen einzurichten, damit die Indios kostenlose medizinische Betreuung erhielten. Da jedoch die medizinische Betreuung den Indios selbst zugute käme, seien sie auch mit „uno ó dos reales más sobre el tributo anual que pagan“ zu besteuern. Viertens schließlich denken Jorge Juan und Antonio Ulloa, dass die Verwaltung dieser neuen Hospitäler nicht den Mönchen von San Juan de Dios übertragen werden sollte. Die wirtschaftliche Kontrolle solle vielmehr den Jesuiten anvertraut werden, deren „sabia conducta“ von der vernünftigen Verwaltung ihrer Geschäfte her wohlbekannt sei.³²

Der an rationalen Gesichtspunkten ausgerichtete Entwurf von Jorge Juan und Antonio Ulloa wurde von der spanischen Krone nicht in die Wirklichkeit umgesetzt, er ist aber ein gutes Beispiel dafür, dass die Gesundheitspolitik zunächst als „Kopfgeburt“ – um einen Ausdruck von Rama (1984: 12) zu benutzen – in Erscheinung tritt. Damit bezieht sich Rama bekanntlich auf den Traum der Humanisten und Renaissancearchitekten, die im kolonialen Amerika ganze Städte auf dem Reissbrett gründeten.³³ Seine Theorie von der „ciudad letrada“ hilft uns jedoch auch zu verstehen,

³² “A la religión de la Compañía habia de pertenecer el recibir inmediatamente todo lo asignado á hospitales sin que entrase en las caxas reales, ni que tuviesen intervención en ello los Oficiales de la Real Hacienda [...]. Así mismo se debería conceder á la religión de la Compañía, que por sí, y con intervención del Protector Fiscal, pudiese nombrar los administradores y guardas necesarios para que estos percibiesen los derechos de los hospitales” (Juan/Ulloa, 1983 [1826]: 330).

³³ “Antes de ser una realidad de calles, casas o plazas, las que sólo pueden existir y aún así gradualmente, a lo largo del tiempo histórico, las ciudades emergían ya completas por un parto de la inteligencia en las normas que

auf welche Weise die rationalen Entwürfe hinsichtlich des Hospitals, auch wenn sie niemals in die Praxis umgesetzt wurden, dazu dienten, die Herrschaft einer symbolischen Ordnung zu etablieren, mit der die ethnische, soziale und kulturelle Hegemonie der Kreolen festgeschrieben wurde.

3.5 Die Zählung des Zufalls

Die Etablierung einer an der Wiederherstellung der physischen und moralischen Gesundheit ausgerichteten Struktur des Gesundheitswesens war Bestandteil des Projekts der Bourbonen, die wirtschaftlichen und administrativen Strukturen im Imperiums zu vereinheitlichen. Die Integration der Arbeitskraft in den Markt verlangte einerseits, dass die Krankheit als soziales – und nicht als individuelles – Problem verstanden wurde, und andererseits, dass man dazu überging, Erhebungen über die Bevölkerung vorzunehmen, um einen Überblick über die Entwicklung des allgemeinen Gesundheitszustandes zu gewinnen. Diese Bestandsaufnahme erforderte freilich auch den Gebrauch eines Erkenntnisinstrumentes – der Mathematik –, das die Erstellung von Krankheitsstatistiken ermöglichen würde. Mithilfe der „mathematischen Vernunft“ ließ sich die Vorstellung, dass Gesundheit und Krankheit dem Zufall oder dem göttlichen Willen geschuldet seien, verabschieden und zeigen, dass alles im Universum dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterliegt.

Mit dem Einfluss Newtons, der schon vor Mutis' Ankunft in Neu-Granada spürbar geworden war, setzte sich in den offiziellen Zirkeln des 18. Jahrhunderts eine mechanistische Sicht der Welt und der Natur durch.³⁴ Die aufgeklärten Kreolen Neu-Granadas glaubten, die Natur als Ganze sei von ewigen, gleichbleibenden Gesetzen regiert, die sich von der menschlichen Vernunft in mathematische Formeln fassen ließen.³⁵ 1762, in seiner Antrittsvorlesung als Mathematikprofessor erläutert Mutis,

las teorizaban, en las actas fundacionales que las estatúan, en los planos que las diseñaban idealmente, con esa fatal regularidad que acecha a los sueños de la razón [...]. De los sueños de los arquitectos (Alberti, Filarete, Vitruvio) o de los utopistas (More, Campanella) poco encarnó en la realidad, pero en cambio fortificó el orden de los signos, su peculiar capacidad rectora, cuando fue asumido por el poder absoluto como el instrumento adecuado a la conducción jerárquica de imperios desmesurados. Aunque se trató de una circunscrita y epocal forma de cultura, su influencia desbordaría esos límites temporales por algunos rasgos privativos de su funcionamiento: el orden de los signos imprimió su potencialidad sobre lo real, fijando marcas, si no perennes, al menos tan vigorosas como para que todavía hoy subsistan y las encontremos en nuestras ciudades” (Rama 1984: 12).

³⁴ Es ist bekannt, dass schon seit 1740 die Jesuitenschulen in Quito und Bogotá die Lehren von Autoren wie Newton, Kopernikus und Descartes verbreitet wurden. „Elemente der Mathematik“ von Christian Wolff war, wie das wiederholte Auftauchen dieses Titels in den Bibliotheken der kreolischen Elite und in den kolonialen Universitäten zeigt, ein weitverbreiteter Text in Neu-Granada (Quintero, 1999; Ortiz Rodríguez, 2003: 28-30).

³⁵ Das unverbrüchliche Vertrauen in den Menschen und in die Macht der Vernunft, die Kräfte der Natur durch das Wissen zu beherrschen, machte einen bedeutenden Teil der aufgeklärten Vorstellungswelt aus. Der Kreole José Félix de Restrepo bezog sich auf den Menschen, als er 1791 in einem Vortrag vor Studenten des Real Seminario de San Francisco in Asís de Popayán erklärte: “no hay cosa que pueda resistir su pensamiento, único origen de su autoridad soberana [...]. Para auxiliar los esfuerzos de sus ojos, fabrica, según las leyes de una sabia teoría, instrumentos cuyo útil concurso, dando más extensión a la imagen de un objeto, le acerca e ilumina. Con la ayuda del microscopio penetra hasta el interior de los cuerpos, distingue las partes imperceptibles y contempla con asombro las maravillas de su composición [...]. Aunque su estatura no excede de seis pies, se anima a perfeccionar una obra que un gigante armado de mil brazos no tendría el atrevimiento de intentar; los vientos vienen a ser sus vasallos y servidores, pasándolo a la otra parte de los más espaciosos mares; doma las fieras que habitan el centro de los bosques. Construye navíos que servirían a sus nietos y descendientes. Señala la dirección

Gott habe, als er die Weltmaschine erschuf, alles festgelegt, “en número, peso y medida con un orden y establecimientos tan constantes [que] los mismos movimientos de aquellos primeros siglos habrán de perpetuar hasta los últimos” (Mutis, 1983 [1762]: 41). Wenn alles im Universum gleichbleibenden Gesetzen unterworfen ist, dann kann es nichts geben, das sich nicht mit Hilfe der Mathematik erkennen lässt. Daher behauptet Mutis, kein anderes Wissen könne dem Staat nützlicher sein, denn “todos los ministerios, facultades, ejercicios, ocupaciones y empleos dignos del hombre reciben copiosísimas luces de las matemáticas”. Selbstverständlich entgeht auch die Medizin dieser universellen Anwendbarkeit des mathematischen Denkens nicht. Laut Mutis lassen sich alle Gesetze, die den Makrokosmos regieren, auch in der „kleinen Welt“ des menschlichen Körpers beobachten. “Sería mucha prolijidad”, versichert er, “querer nombrar por menudo todas las partes del cuerpo humano cuyos movimientos están ajustados a las leyes de la mecánica, sin las cuales es imposible entender la física del cuerpo humano” (41).

Doch die Nützlichkeit der Mathematik für die Medizin bestand nicht nur im Verständnis der Gesetzmäßigkeit des Körpers, sondern auch in der Bereitstellung eines Instrumentariums, das es möglich machte, die Häufigkeit der Krankheiten zu messen. Hier sind die Bevölkerungsstatistiken von Bedeutung. Den Volkszählungen lag die Idee zugrunde, dass sich die empirischen – und in diesem Fall die sozialen – Tatsachen abstrahieren und in analysierbare, vergleichbare und mit einem sehr hohen Wahrscheinlichkeitsgrad verwertbare Quantitäten umwandeln ließen. Die so gewonnenen „Daten“ würden dann vom Staat genutzt werden können, um seitens der Regierung eine Bevölkerungspolitik auszuarbeiten, die auf das Gemeinwohl abzielte. Gewiss brauchte der Staat eine gesunde Bevölkerung, die effizient arbeiten konnte, doch dazu musste er wissen, wie viele tatsächliche und potentielle Arbeiter es auf seinem Territorium gab, er benötigte Angaben über die Zahl der Geburten und Todesfälle, den gesellschaftlichen Status dieser Personen und ihren Wohnort, ihre „Lebenserwartung“, die Anzahl der hospitalisierten Kranken, die Art ihrer Leiden, den Prozentsatz der wiedereingegliederten Kranken etc. Auf diese Weise entsteht das Interesse an der Anwendung der Mathematik auf die Politik als wissenschaftliches Instrument, das es dem Staat erlaubt, einen Überblick über die verfügbaren menschlichen Ressourcen zu erhalten und sie effizient zu verwalten.

Vor diesem Hintergrund schlägt der oben bereits zitierte Joaquín de Finestrada der Regierung die periodische Durchführung von Volkszählungen vor und begründet diesen Vorschlag folgendermaßen:

“Para el mejor orden y arreglo de una República es necesario el conocimiento de las familias que la componen con la imparcial distribución de las diferentes clases de individuos que forman el vecindario. Para calcular los consumos es preciso la noticia más exacta del número de habitantes que tiene cada provincia, qué costumbres tienen, en qué ocupaciones se ejercitan, cuál es su carácter y constitución. Con este conocimiento podrá el Gobierno aplicar el remedio a tanto mal [...]. Se conocerán los buenos patricios, no se disfrazarán los discolos, se verán los hijos bastardos de la sociedad y no tendrán ciudad de refugio los alevosos, homicidas, ladrones y sediciosos” (Finestrada, 2000 [1789]: 161).

al rayo, fenómeno el más terrible que conocemos, y echa al Ródano un puente de que espantada la posteridad le atribuye a particular inspiración del Espíritu Santo” (Restrepo, 2002 [1791]: 416).

Die Erhebungen dienten jedoch nicht nur dazu, eine strenge polizeiliche Kontrolle über die Bevölkerung auszuüben, wie Finestrada es wollte; auf diese Weise ließen sich auch die Wachstumsrate der Bevölkerung und ihr Gesundheitszustand errechnen. Im Bericht über die erste allgemeine Volkszählung in Bogotá, der in den Nummern 5 und 6 des *Correo Curioso* veröffentlicht wurde, erklärt Francisco José de Caldas, dass das milde Klima der Hauptstadt, die saubere Luft, „que rara vez se infesta de vapores pestilenciales“ und die „grande fecundidad de las mugeres“ zur Hoffnung auf ein schnelles Bevölkerungswachstum Anlass gaben und darauf, dass und Bogotá mit der Zeit „una de las mejores y más bien pobladas ciudades del mundo“ würde (Caldas, 1993 [1801]: 38). Die Stadt hat 20.081 Einwohner, darunter 11.890 Frauen und nur 8.191 Männer, was die Gelehrten von Neu-Granada nicht weiter zu beunruhigen scheint; der Frauenüberschuss gilt eher als vielversprechend, da er die Anzahl der „brazos útiles a la patria“ potentiell erhöht, wofür die Tatsache spricht, dass im Jahre 1800 die Geburtenziffer die Zahl der Todesfälle um 247 überstieg. Noch wichtiger war es jedoch, die Anzahl der Personen zu erfassen, die in die Hospitäler eingewiesen wurden, und zu erfahren, wie viele von ihnen starben oder aber geheilt entlassen wurden. Caldas informiert darüber, dass von den im Jahr 1800 in das Konventshospital San Juan de Dios eingewiesenen 1.723 Personen lediglich 274 starben und 1.449 geheilt wurden. Ermutigend war für ihn auch die Tatsache, dass von diesen 1.723 Personen 1.522 (d.h. 88 %) Arme oder Bettler waren, von denen lediglich 268 (15%) starben. Der Bericht konnte mit Stolz darauf hinweisen, dass die königliche Politik Wirkung zeigte, obwohl noch viel Arbeit zu tun war, da die Zahl der Bettler und Vagabunden, „que no tienen casa fija“, sich in der Stadt auf insgesamt etwa 500 belief. Um im Falle einer Epidemie eine möglichst effiziente Gesundheitskontrolle auszuüben, war es ebenfalls wichtig zu wissen, wo die Menschen lebten und wie ihre Wohnung über die Stadt verteilt waren. Laut Caldas gab es in Bogotá acht Stadtviertel, bestehend aus 195 Häuserblocks mit 4.517 Wohnungen, von denen das am Stadtrand gelegene Las Nieves (in dem vorwiegend mestizische Handwerker leben) das Viertel mit der größten Bevölkerungsdichte war.

Die Begeisterung für Statistiken übertrug sich auch auf eine Reihe von Landpfarrern, die akribisch die Zahlen der jährlichen Geburten, Todesfälle und Eheschließungen registrierten und sie an die lokalen Zeitungen sandten. Auf diese Weise konnte die Obrigkeit das Bevölkerungswachstum in jedem Bezirk des Vizekönigreichs berechnen. Die Geistlichen, die solche Daten sammelten, wurden öffentlich als „celosos por el bien público“ gewürdigt und als leuchtendes Beispiel für andere vorgestellt. So geschah es im Fall des Priesters Francisco Mosquera, dessen Arbeit Caldas lobend hervorhebt. Mosquera hatte eine Statistik von Geburten und Todesfällen in Popayán für den Zeitraum von 1800 und 1804 erstellt, für die ihm die Kirchenregister der Stadt als Grundlage dienten. „Si todos los párrocos“, schreibt Caldas, „estuviesen animados del celo del de Popayán, harían al Estado el servicio más importante, dándole luces sobre la población. Este es el verdadero termómetro político: por aquí se conoce la salubridad del clima, la facilidad de la subsistencia, la fecundidad de los matrimonios, y cien otras nociones preciosas a los que tienen el cuidado de gobernarlos, y a los que meditan sobre la economía y felicidad de su patria“ (Caldas, 1942 [1809b]: 195).

Wie Caldas berichtet, wurden die Bevölkerungsstatistiken benutzt, um eine Einschätzung der „salubridad del clima“ zu gewinnen und auf diese Weise der Ausbreitung von Epidemien vorzubeugen. Dies gilt beispielsweise für die Statistik der Krankheiten und Todesfälle im Hospital von Popayán zwischen 1802 und 1807, die ebenfalls im *Semanario* veröffentlicht wurde. Laut dieser Statistik starben von 4.975 Kranken 305, und diese Todesfälle ereigneten sich größtenteils zwischen 1805 und 1806. Hieraus schließt Caldas, dass aller Wahrscheinlichkeit nach in dieser Periode die Luft in der Stadt mit „vapores pestilenciales“ gesättigt war und es von daher wichtig wäre, die Hospitäler mit Messinstrumenten auszustatten, mit denen diese die klimatischen Schwankungen erfasst werden könnten:

“¿No merecerían bien estos conocimientos que se destinase un individuo en cada hospital a llevar un diario metódico de las indicaciones de estos instrumentos? ¿No sería bien interesante que se añadiese a estas listas [estadísticas] el número de enfermos, con nota de las enfermedades, y de la que principalmente reinaba? Que todos los años se publicasen los resultados, con el número de muertos? [...] Todos estos instrumentos valen poco, y se pueden conseguir con facilidad. Sería bien propio de los prelados a cuyo cuidado están los hospitales que se proveyesen de estas máquinas, tan necesarias como el opio y la ipecacuana para ocurrir a las necesidades del hombre enfermo” (Caldas, 1942 [1809c]: 14).

Statistik und quantitative Messinstrumente wurden von nun an als Mittel im Dienst des vordringlichsten Zieles des Staates betrachtet: der Zunahme der wirtschaftlichen Produktivität der Bevölkerung. Es war nicht die Mathematik als solche, sondern ihre Anwendbarkeit im sozialen Bereich, d.h. die Mathematik als Wegbereiterin einer Technologie der Kontrolle über die Bevölkerung, die für den Bourbonenstaat von Interesse war. Die Zählung des Zufalls und die Unterwerfung der Krankheit unter eine *Ordnungspolitik* wurden somit zu zentralen Elementen der imperialen Biopolitik. Dazu war es notwendig, eine Reihe von empirischen Faktoren mathematisch miteinander zu verknüpfen: die Zahl der Geburten und Todesfälle pro Jahr, die Ausdehnung des Territoriums, die Bevölkerungsverteilung bezogen auf Regionen, Rasse und Geschlecht, das Steueraufkommen im Vizekönigreich, Produktion und Konsum von Nahrungsmitteln, die Lebensmittelpreise, die Fruchtbarkeit der Ehen, die Temperaturen auf dem Land und in den Städten, Zahl und Alter der Kranken bei Epidemien, der Umfang des Binnen- und Außenhandels etc. Aus all diesen Berechnungen ließe sich ableiten, ob und in welchem Ausmaß der Staat aktuell und in der Zukunft in der Lage wäre, die produktive Arbeit der Bevölkerung zu verwalten.

Eine Berechnung dieses Typs, die allerdings weitaus weniger optimistisch ausfällt als diejenige von Caldas, stellt der Kreole Pedro Fermín de Vargas in seiner *Memoria sobre la población del Reino* an:

“Para conocer cuán cortos son los recursos de esta población y lo poco que debe esperarse de ella, no hay más que calcular el número de nacidos en cada año, suponiendo, como dije, que el número de habitantes del Reino sea de 2.000.000; y correspondiendo siempre el número de los que nacen al de los existentes en razón de 1 a 23 y 24, y aun más en las ciudades según el comercio y extensión, calcularemos por un término medio que será por 24, diciendo: 2.000.000 por este número, el resultado son 83.333, que es el número de nacidos en año común. Por el mismo estilo se ha llegado a conocer que los muertos son a los vivos como 1 a 29; y haciendo la misma operación, resultan 68.965 muertos en año común, que restados de los 83.333, dejan 14.368, que sería el aumento de nuestra población en cada año; y la que tendríamos dentro de 25 [años] sería, según el mismo principio, de 3.059.200, con corta diferencia. Así, pues, para que

llegase esta colonia a tener la población que necesita y puede alimentar, sería preciso que pasasen millares de siglos, y que no hubiese en tiempo alguno enfermedades epidémicas, ni otras causas que contrariasen su aumento” (Vargas, 1944 [1789c]: 94-95).

Vargas setzt hier die statistischen Daten für eine Argumentation ein, die im Sinne einer utilitaristischen Sozialkontrolle das Leben quantifiziert. Die mathematischen Tabellen geben dem Staat einen Überblick über die Menschen und ihre Lebensgewohnheiten, der der Erhebung von Steuern, der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und dem Ziel dient, nach rationalen, *a priori* fixierten Parametern „die Gesellschaft zu ordnen“. Man versuchte, den Zufall einer arithmetischen Ordnung zu unterwerfen; doch vor allem ging es darum, mit Hilfe des mathematischen Wissens die abweichenden Faktoren – in diesem Fall Krankheit und Armut – unter Kontrolle zu bringen, um sie zu kanalisieren und in ein vom Staat und seinen aufgeklärten Technokraten entworfenes Projekt der Gouvernamentalität zu integrieren.

3.6 Lizenz zum Heilen

Eines der wirkungsvollsten Instrumente der Biopolitik war, neben dem Hospital und den Bevölkerungsstatistiken, die Königliche Ärztekammer (Protomedicato). Es handelte sich dabei um eine von den spanischen Königen geschaffene Institution, deren Ziel darin bestand, die Arbeit der Ärzte, Chirurgen und Apotheker zu überwachen und zu reglementieren.³⁶ Mit dieser Kontrollinstitution versuchte der Staat, die verfügbaren menschlichen Ressourcen zu zentralisieren und zu professionalisieren, indem allen Personen, die nicht im Besitz der vorschriftsmäßigen „Lizenz“ waren, die Ausübung eines Berufs im Bereich der medizinischen Versorgung verboten wurde. Diese Kammer war unter anderem mit den folgenden Befugnissen ausgestattet³⁷:

- Prüfung der diplomierten Personen, die die berufliche Ausübung der „ärztlichen Kunst“ beantragten. Nach der minutiösen Überprüfung sämtlicher eingereichten Unterlagen, zu denen auch eine schriftliche Erklärung über die „limpieza de sangre“ des Kandidaten gehörte, lud der Ausschuss diesen zu einer eingehenden Prüfung vor, in der seine theoretischen und praktischen Kenntnisse bewertet wurden. Die Prüfer – auch „sinodales“ genannt – waren in der Regel der Dekan der medizinischen Fakultät und der Professor für Anatomie und Chirurgie.
- Periodisch vorgenommene Stichproben in den Apotheken zwecks Qualitätskontrolle der an die Kundschaft ausgegebenen Medikamente. Der Inspektor, der von einem Apothekermeister begleitet wurde, prüfte die amtliche Zulassung der Apotheke, die zur Medikamentenherstellung benutzten Bücher (Maße und Gewichte) und die meistverkauften Medikamente: Salze, Öle, Balsam, Abführmittel, Salben, Sirup, Kräuter, Tinkturen und Blüten. Wurden

³⁶ Zur Geschichte der Reglementierung der medizinischen Praxis im mittelalterlichen Spanien, siehe Ruiz Moreno, 1946.

³⁷ Die folgenden Daten gehen auf Tate Lanning (1997) zurück.

von der Kammer festgesetzten Qualitätsanforderungen nicht erfüllt, schloss man die fragliche Apotheke und belegte ihren Inhaber mit einer Geldbuße.

- Kontrolle der gesetzeskonformen Ausübung der medizinischen und chirurgischen Praxis. Die unbefugte Durchführung von Aderlässen, Operationen und „traditionellen“ Behandlungsmethoden zur Behandlung von Krankheiten wurde von Gesetzes wegen streng bestraft; daher nahm der Ausschuss Kontrollbesuche bei Ärzten, Chirurgen und Apothekern vor, um deren Titel und Zulassungen zur Ausübung eines medizinischen Berufes überprüfen. Waren die Papiere nicht in Ordnung, wurden die Betroffenen bei den örtlichen Behörden angezeigt und mit Bußgeldern bestraft. Kam ein Patient aufgrund von Arzneimitteln oder ärztlichen Behandlungen von Seiten nicht autorisierter Personen zu Tode, zog dies zwangsläufig eine Gefängnisstrafe nach sich.
- Überwachung der Werbung für Arzneimittel und Medizin in der Presse. Diese Maßnahme ging darauf zurück, dass Ende des 18. Jahrhunderts zahlreiche Tageszeitungen und Gazetten Anzeigen veröffentlichten, in denen für kürzlich entdeckte Mittel gegen Hämatome, Zahnschmerzen, Durchfall und andere gängige Leiden geworben wurde. Der Ausschuss verlangte, dass all diese Mittel von einem autorisierten Arzt geprüft wurden, bevor für sie Werbung gemacht werden durfte. Bei nichtautorisierter Werbung für eine Droge konnte der Ausschuss einen Prozess gegen die Eigentümer der Zeitung anstrengen.

Obwohl die Krone derartige Kammern auf den heutigen Territorien von Kuba, Mexiko, Argentinien, Peru und Chile einrichtete, gibt es keine Anzeichen für die Existenz einer solchen Gesundheitspolizei in Neu-Granada. Bekannt ist lediglich, dass es Personen gab, die gelegentlich die Funktion des Leitenden Arztes übernahmen, daraus lässt sich jedoch nicht das Vorhandensein einer Institution mit den oben genannten normativen Aufgaben und der entsprechenden Sanktionsbefugnis ableiten.³⁸ Gleichwohl kann die Analyse des Konflikts, der wegen des Protomedikats zu Beginn des 19. Jahrhunderts zwischen der Gesundheitspolitik des Staates und den Interessen des kreolischen Patriziats aufbrach, für das Verständnis des im vorangegangenen

³⁸ In seinem Resümee der medizinischen Fortschritte im Verlauf der 162 Jahre Kolonialherrschaft in Kolumbien, erwähnt Doktor Pedro María Ibañez “la llegada a Santa Fe del primer médico y la creación del Protomedicato” (Ibañez, 1968 [1884]: 15). Ibañez bezieht sich seinen eigenen Angaben zufolge auf die Ankunft des spanischen Arztes Diego Hernández 1639, der vom König ernannt worden war, die Funktionen des “protomédico” auszuüben und dem der Erzbischof Fray Cristóbal de Torres ein jährliches Gehalt von 350 \$ gewährte. Etwas später teilt er freilich mit: “la plaza de Protomédico estaba vacante desde la muerte del doctor Diego Hernández, y para llenarla nombró el Virrey Solís en 1758 a don Vicente Román Cancino”. Emilio Quevedo (1993: 55; 59) wiederum, der auf Dokumente zurückgreift, die von dem Historiker Guillermo Hernández de Alba veröffentlicht wurden, hebt die Tatsache hervor, dass besagter Doktor Hernández sich nur für 10 Jahre, also bis 1649, in Bogotá aufhielt, was zum Teil damit zusammenhing, dass der Lehrstuhl für Medizin am Colegio Mayor del Rosario wegen Mangels an Studenten schließen musste. Wie Quevedo außerdem darlegt, weiß man über Vicente Román Cancino lediglich, dass er den Lehrstuhl für Medizin am Colegio del Rosario innehatte, nachdem dieser 1753 wieder eingerichtet worden war, nicht aber, dass er Leiter einer Ärztekammer war, die als Gesundheitspolizei agieren konnte. All dies bedeutet, dass abgesehen von vereinzelt individuellen Aktivitäten von Hernández und Cancino das Real Tribunal del Protomedicato in Bogotá nie existiert hat. Auch hinsichtlich der Aktivitäten des Protomedikats von Cartagena weiß man nicht viel mehr, als dass verschiedene Ärzte das Amt ausübten (Solano Alonso, 1998).

Kapitel bereits erwähnten Konflikts zwischen der staatlichen Biopolitik und der kreolischen Aristokratie aufschlussreich sein.

Wir beziehen uns dabei in erster Linie auf den in Cartagena geführten Rechtsstreit um das Amt des Leiters der Ärztekammer, das seit dem Tod des letzten Amtsinhabers, Doktor Francisco Javier Pérez, vakant war. Um die Neubesetzung dieses Amtes bewarben sich zwei Kandidaten: Doktor Alejandro Gastelbondo, kreolischer Arzt und Schüler von Vicente Román Cancino, der am Colegio Mayor del Rosario in Bogotá studiert hatte, und Doktor Juan de Arias, ein in Cádiz graduerter spanischer Arzt und Schüler des Chirurgen Pedro Virgili (bei dem auch Mutis studiert hatte). Obwohl Gastelbondo über langjährige Erfahrung als Arzt im Hospital San Juan de Dios in Bogotá und im Hospital San Carlos in Cartagena verfügte und Arias erst 1784 nach Neu-Granada gekommen war, erhielt Letzterer vom Vizekönig Mendinueta 1797 den endgültigen Zuschlag für die Stelle. Der Grund: Gastelbondo, obschon graduiert, hatte keinen Lehrstuhl für Anatomie und Chirurgie innegehabt und vor allem war er dunkelhäutig (Quevedo, 1993: 125-127).

Bekanntlich verlangte das spanische Gesetz als Voraussetzung für die Ausübung des Berufs von allen „lateinischen“ Ärzten – also von denjenigen, die einen akademischen Grad im Fach Medizin erworben hatten – den Nachweis der ehelichen Geburt, und wir sahen schon im vorangegangenen Kapitel, dass die Legitimität der Geburt in der Kolonialgesellschaft als ein ethnischer Differenzierungsmechanismus wirkte. In Gastelbondos Fall bestand jedoch das rechtliche Argument, das zur Anfechtung seiner Kandidatur vorgebracht wurde, nicht darin, dass er von unehelicher Geburt, sondern dass er mischblütig sei und daher einer der Kasten angehöre. In Übereinstimmung mit den Statuten der Universität, die all jenen den Eintritt in den Lehrkörper verwehrte, die keinen Nachweis über ihre „limpieza de sangre“ erbringen konnten, schloss ihn die „Schande“ seiner Geburt von der Ausübung des Medizinerberufs aus. Es stellt sich die Frage, aus welchem Grund die „Unreinheit“ des Doktor Gastelbondo bis zu diesem Zeitpunkt übersehen bzw. nie in den Akten des Colegio Mayor del Rosario vermerkt worden war. Warum durfte er sich immatrikulieren, graduieren und während langer Jahre als Arzt praktizieren, ohne auf bemerkenswerten Widerstand zu stoßen?

Möglicherweise waren es die spezifischen lokalen Gegebenheiten, die eine strikte Anwendung des Gesetzes verhinderten. Die Pockenepidemien breiteten sich in den ländlichen Gegenden, wo medizinische Behandlung einzig von traditionellen Heilkundigen angeboten wurde, rasch aus. In einigen Fällen wurden die Kranken von Barbieren oder von chirurgischen Laien (cirujanos „romancistas“) betreut, die im Unterschied zu den „lateinischen“ Ärzten kein Examen an der Universität abgelegt hatten, sondern ihr Wissen über die okzidentale Medizin im Selbststudium erworben hatten. Die große Mehrheit dieser Chirurgen waren Mestizen; sie hatten keine Möglichkeit, eine Prüfung vor der Ärztekammer abzulegen und so eine Lizenz zu erhalten, weil sie den Nachweis über die „limpieza de sangre“ nicht erbringen konnten. „Rechtmäßige“ Ärzte waren allein diejenigen, die einen Universitätsabschluss vorweisen konnten, und das waren in Neu-Granada, folgen wir den von Quevedo vorgelegten Daten, zwischen 1636 und 1800 nur zwei; einer von ihnen war

Gastelbondo! (Quevedo, 1993: 119)³⁹ Angesichts dieser beängstigenden Situation ist es nicht verwunderlich, dass das Colegio Mayor del Rosario die „mindere ethnische Qualität“ des Kandidaten übersehen hat. Mit anderen Worten: vor die Alternative gestellt, andernfalls im gesamten Königreich überhaupt keine medizinische Betreuung zu haben, zogen es die vizeköniglichen Behörden vor, das Gesetz pragmatisch zu interpretieren und nicht nur die Graduierung von Mestizen zu gestatten – wie z.B. Alejandro Gastelbondo in Bogotá und Eugenio Espejo in Quito –, sondern auch die illegal praktizierenden Heilkundigen und medizinischen Laien in der Provinz gewähren zu lassen. Wenn mit der Biopolitik intendiert war, die Gesundheit der Bevölkerung zu fördern, so musste der Staat pragmatisch vorgehen. Die universitären Statuten, die die Graduierung der Mestizen verhinderten, mussten reformiert – oder zumindest gelockert – werden und gleichzeitig war es notwendig, die nicht-professionelle Ausübung der medizinischen Praxis einiger Barbieri und Laien-Chirurgen zu dulden.

Genau hier zeigt sich aber der Konflikt zwischen der imperialen Biopolitik und den lokalen, durch die Kolonialität der Macht gekennzeichneten Interessen der Eliten. Die Aristokratie Neu-Granadas verfolgte argwöhnisch den allzu toleranten Umgang des Staates mit der Approbation von Medizinern, die den Kasten angehörten. Der Grund dieses Unbehagens lag auf der Hand: Das kulturelle Kapital der Hellhäutigkeit, das die soziale Herrschaft über die Subalternen legitimierte (das *Pathos* der Distanz), war bedroht. Die Eliten beklagten sich darüber, dass das soziale Prestige des Arztberufes durch die wachsende Zahl von Wunderheilern, das Monopol der Chirurgen – die Chirurgie wurde als ein „Handwerk“ betrachtet – und die Zulassung von mestizischen Studenten an den Universitäten gesunken sei. Die jungen Männer aus „gutem Hause“ hielten sich von den medizinischen Fakultäten fern, um nicht mit ethnisch und sozial minderwertigen Menschen zu tun zu haben (Tate Lanning, 1997: 207). Aus diesem Grund übte die Aristokratie auf die lokalen Behörden dahingehend Druck aus, dass die ethnischen Barrieren erhöht würden, um die Mestizen daran zu hindern, sich den Weißen gesellschaftlich gleichzumachen. Genau darum lehnte auch der Vizekönig Mendinueta angesichts des Drängens des Gouverneurs von Cartagena und der lokalen Eliten Gastelbondos Bewerbung ab und besetzte die vakante Stelle des Leiters der Ärztekammer mit dem Spanier Juan de Arias.

Doch nicht in allen Fällen setzte sich der traditionelle Diskurs der kreolischen Elite, gegen die Vorhaben der Biopolitik durch. Im Jahr 1798 ordnete König Karl IV. die Reorganisation des Protomedikats sowie eine Reform des Medizinstudiums an, um das neu-granadinische Gesundheitswesen aus der Krise herauszuführen. Für die Umsetzung dieses königlichen Mandats beauftragte der Vizekönig die Ärzte Sebastián

³⁹ Zum Vergleich: zwischen 1607 und 1738 verlieh die medizinische Fakultät der Universität von Mexiko 438 akademische Titel, das heißt, dass durchschnittlich drei Ärzte pro Jahr das Examen ablegten. Die Universität San Carlos in Guatemala verlieh zwischen 1700 und 1821 dreissig Titel, was im Durchschnitt einen Arzt mit akademischer Ausbildung in vier Jahren ausmacht (Tate Lanning, 1997: 205-206). Man beachte, dass die Situation in Guatemala – wo zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Durchschnitt 18 Ärzte auf eine Million Einwohner kamen – verglichen mit derjenigen in Neu-Granada zur selben Zeit sehr viel günstiger war! Wenn wir dem noch hinzufügen, dass das Gehalt eines examinierten Arztes kaum das eines Pförtners überstieg, fällt es nicht schwer, sich vorzustellen, aus welchem Grund die medizinischen Lehrstühle in Neu-Granada so lange unbesetzt blieben. Für die Söhne der lokalen Aristokratie war es sehr viel einträglicher – und prestigeträchtiger – ein Jura- oder Theologiestudium aufzunehmen.

López Ruiz, Honorato de Vila und José Celestino Mutis damit, ein Konzept zur Durchführung solcher Reformen zu erstellen. López Ruiz war ein kreolischer Arzt aus Panama, der sich rühmte, „limpio de toda mala raza“ zu sein und einer der vornehmsten und angesehensten Familien seiner Region anzugehören.⁴⁰ Er studierte Medizin an der Universidad de San Marcos in Lima, wo er eine galenische Ausbildung erhielt und eine mittelalterliche Vorstellung vom Beruf des Arztes gewann, die mit dem biopolitischen Projekt der Krone nicht mehr in Einklang stand. Mutis dagegen hatte den Bourbonen immer schon nahegestanden und unterstützte seit seiner Ankunft in Santa Fe die Reform des Universitätsstudiums und die Einführung einer Gesundheitspolitik im Sinne der Aufklärung. In den vom Vizekönig Mendinueta angeforderten Berichten von Mutis und López Ruiz tritt der Interessenkonflikt zwischen der Krone und dem kreolischen Patriziat in Bezug auf die „ethnische Frage“ exemplarisch zutage.

López Ruiz beginnt seinen Bericht auf ziemlich ungewöhnliche Weise mit einer Bitte an den König: “se sirva indagar si los otros nombrados conmigo para informar somos con legítimos requisitos legales, verdaderos médicos” (López Ruiz, 1996 [1799]: 73). Er bittet also darum, dass die beiden anderen beauftragten Informanten, Honoratio de Vila und José Celestino Mutis, die Legitimität ihres Wissens unter Beweis stellen und die akademischen Titel vorlegen, die sie als Ärzte ausweisen. Wie ist dieses Ersuchen motiviert? Meiner Ansicht nach handelt es sich um einen strategischen Schachzug der erzkonservativen kreolischen Eliten gegen die staatliche Biopolitik.⁴¹ Diese Eliten versuchten, eine stärkere Kontrolle über die gesetzlichen Barrieren auszuüben, die Personen untergeordneten ethnischen Ranges den sozialen Aufstieg verwehrten. Eine der Strategien, um das zu erreichen – neben den schon erwähnten „juicios de disenso“ –, bestand darin, die illegale medizinische Praxis in die Schranken zu weisen.⁴² Es war sehr wohl bekannt, dass eine Persönlichkeit wie Mutis, dem der wirtschaftliche und wissenschaftliche Fortschritt des Vizekönigreichs weit mehr am Herzen lag als juristische Formfragen, jenen Personen, die die gesetzlichen Erfordernisse zur Ausübung des Arztberufes nicht erfüllten, Rückendeckung gab. Einer von ihnen war der kreolische Geistliche Miguel de Isla, der zwar kein ordnungsgemäßes Studium absolviert hatte, aber ein aufgeklärter Autodidakt war, der sein medizinisches Wissen unter der Anleitung von Mutis erworben und als Arzt erhebliche Erfahrung im Hospital San Juan de Dios gesammelt hatte.⁴³ Mit seinem direkten Angriff auf Mutis’

⁴⁰ Das Kapital des Weiß-Seins hatte für ihn einen so bedeutenden Stellenwert, dass er eine seiner Schwestern öffentlich verstieß, weil sie den Namen der Familie befleckt habe, indem sie einen Schwarzen heiratete. Pilar Gardeta Sabater (1996: 15) gibt allerdings an, dass López Ruiz’ Vater in zweiter Ehe eine Mulattin heiratete, was Misstrauen in Bezug auf die „ethnische Qualität“ des panamaischen Arztes aufkommen ließ. Das in Regierungskreisen von Santa Fé kursierende Gerücht, López Ruiz sei Sohn eines Mulatten und einer Mulattin, wies der Arzt, der wiederholt erklärt hatte, dass er der eheliche Sohn von Spaniern, „cristianos viejos“ und direkten Nachkommen der Eroberer sei, kategorisch zurück.

⁴¹ Damit nehme ich Abstand von der Interpretation, die in diesem Vorfall einen persönlichen Disput zwischen López und Mutis wegen der Frage der Chinarinde – ein Problem, das uns später noch ausführlich beschäftigen wird – oder schlicht die Auseinandersetzung zwischen zwei Intellektuellengruppen Neu-Granadas, den Aufgeklärten und den Orthodoxen, zu erkennen meint.

⁴² Festzuhalten gilt dabei, dass die „Wunderheiler“ und Laien-Chirurgen größtenteils Mestizen waren.

⁴³ Isla studierte Philosophie an der jesuitischen Universidad Javeriana in Bogotá und trat später dem Orden von San Juan de Dios bei. Die Erlaubnis, als Arzt zu praktizieren, erhielt er nicht von der Universität, sondern vom Prior seines Ordens, Pater Francisco Tello de Guzmán. Sogar der Vizekönig Caballero y Góngora erkannte seine

„gesetzwidriges“ Anliegen, Ärzte außerhalb der Universität auszubilden, versuchte López Ruiz, eine der stärksten Säulen der bourbonischen Biopolitik in Neu-Granada zu Fall zu bringen.

López Ruiz' Strategie bestand darin, Mutis' Autorität als Medizinprofessor in Misskredit zu bringen. Aus diesem Grund erwähnt er in seinem *Informe sobre los profesores de Santa Fe*, dass bislang „niemand die Titel gesehen hat“, die Mutis als examinierten Arzt ausweisen, und er äußert den Verdacht, dass solche Titel gar nicht existieren, da das Real Colegio de Cirugía in Cádiz, wo Mutis studiert hatte, nur „lateinische“ Chirurgen, aber keine Ärzte ausbildete (López Ruiz, 1996 [1801]: 91). Er unterstellt sogar, dass Mutis' Ernennung zum Mathematikprofessor am Colegio Mayor del Rosario 1762 vollkommen ungesetzlich war, weil sie “sin oposición, sin ejercicios literarios y sin gracia previa de Su Magestad” stattgefunden habe und legt im Anschluss daran das folgende Zeugnis ab: “hace mas de 26 años que vine a esta capital, y jamás he visto que este catedrático haya enseñado, ni presidido acto público alguno de Matemáticas”. Mutis wird mithin als ein willkürlich vom bourbonischen Staat begünstigter „Eindringling“ dargestellt, der das symbolische Kapital der kreolischen Eliten (Hellhäutigkeit, Adel und Vornehmheit) gefährdete, indem er mit seinem schlechten Beispiel den Aufstieg von Ärzten ohne akademische Titel begünstigte. Aus diesem Grund ist López Ruiz' Bericht in Wirklichkeit eine Kritik an der Regierungspolitik, die sich über die den Arztberuf reglementierenden⁴⁴ Gesetze, die, hinwegsetzt und einen Angriff auf die überkommenen Privilegien des kreolischen Adels darstellen:

“Veo sujetos que sin los requisitos al principio expresados, y lo más es, sin haber tenido esta capital Aula, ni Tribunal de Medicina donde cursarla legítimamente, ni quien con autoridad competente los examine, revalida y les expida títulos, ejercen impunemente las referidas facultades en toda su extensión civil y forense, y que se les da tratamiento de Doctores [...] Como la Medicina y la Cirugía han estado siempre en un estado de abatimiento, ningún joven decente se dedicará a su estudio hasta verlas brillantes y con el honor con que su Magestad condecora, distingue y protege a sus alumnos” (López Ruiz, 1996 [1799]: 83; 87).

Mutis beginnt seinerseits den Bericht mit der Feststellung, dass die Zunahme von Krankheiten in Neu-Granada die aufgeklärten Projekte der Regierung behindere: “reunidas tantas calamidades que diariamente se presentan a la vista, forman la espantosa imagen de una población generalmente achacosa, que mantiene inutilizada para la sociedad y felicidad pública la mitad de sus individuos” (Mutis, 1983 [1801a]: 35). Damit nimmt er die Regierungsperspektive ein, in der die Gesundheit eine Frage des Gemeinwohls darstellte. Auch wenn Mutis mit López Ruiz darin übereinstimmt, dass es notwendig ist, der illegalen medizinischen Praxis ein Ende zu bereiten, geschieht dies nicht, um die Privilegien des kreolischen Adels zu verteidigen, sondern um zu verhindern, dass Scharlatane und Wunderheiler die Gesundheit der

breiten Kenntnisse in Pharmazie, Botanik, Anatomie und Physiologie an und ernannte ihn zum Arzt des Militärhospitals von Santa Fe (Quevedo, 1993: 131). Während der zweiten Pockenepidemie in Bogotá gehörte er zu jenen Ärzten, die unermüdlich im Einsatz waren (Rodríguez González, 1999: 40).

⁴⁴ López Ruiz bezieht sich auf die Leyes de Castilla aus dem 16. Jahrhundert, in denen von harten Strafen gegen jene Personen die Rede ist, die ohne entsprechende Examen oder Genehmigungen eine medizinische oder chirurgische Tätigkeit ausübten. Die gesetzlich vorgeschriebenen Strafen bewegten sich zwischen einer Geldbuße von 6.000 bis 12.000 Maravedi und der Verbannung (1996 [1799]: 80-81).

Bevölkerung noch weiter zugrunde richten und so die wirtschaftliche Produktivität des Königreichs hemmen. Mutis weiß sehr wohl, dass der König den Bericht angefordert hat, um einen Zustand zu beenden, der den öffentlichen Wohlstand im gesamten Vizekönigreich beeinträchtigte, und nicht, um sich mit dem privaten Wohlstand einer spezifischen sozialen Gruppe (den Kreolen) oder einer beruflichen Zunft (den Ärzten) zu befassen. Vor diesem Hintergrund stellt der Arzt aus Cádiz fest, dass López Ruiz' Erklärungen nicht nur eine tiefe Erbitterung ausdrücken, sondern außerdem der Verteidigung der eigenen Interessen und nicht derjenigen des Staates gelten:

„Este hábil profesor [López Ruiz], aunque satisfecho y pagado de su propio mérito hasta el punto de negarse a concurrir en las consultas de sus compañeros, serviría de más consuelo al público y mayor utilidad suya, si no escaseara tanto su asistencia [...]. Es bien sabido en la capital y notorio a todo el reino que, a pesar de mi avanzada edad y tareas del real servicio, mantengo abiertas las puertas en cualquier hora del día para recibir sin distinción de personas y sin interés alguno, a cuantos imploran el socorro en sus enfermedades. Así llevo sacrificada mucha parte del tiempo, que debería destinar a mi comodidad y descanso, mientras López gasta todo el suyo en cultivar sus amistades, maquinando sus proyectos, entablar sus pretensiones y exaltar sus descubrimientos, que asegura sobre su palabra haber verificado, negándose a contribuir por su parte al consuelo de la humanidad afligida, que no se atreve a llegar a sus puertas“ (Mutis, 1983 [1801a]: 39; 43).

Mutis' Kritik zielt darauf ab, dass gerade Personen wie López Ruiz, die den Arztberuf zur Absicherung eines herrschaftlichen und aristokratischen *ethos* benutzen, wobei ihnen das Gemeinwohl völlig gleichgültig sei, die Präsenz von Kurpfuschern im Nuevo Reino de Granada begünstigten.⁴⁵ Diese füllten die immense Lücke, die aus dem Mangel an professionellen Mediziner*innen entstanden ist und behandelten jene Kranken, die sich den Luxus nicht leisten könnten, einen Arzt wie López Ruiz zu konsultieren. Genau darum besteht für Mutis die Lösung des Problems im öffentlichen Gesundheitswesen nicht darin, die Existenz von Heilern ohne Lizenz *ipso facto* zu verbieten, denn dann bliebe die Bevölkerung definitiv ohne jede medizinische Versorgung. Um das Problem zu lösen, müsse man vielmehr zwischen den medizinischen Laien, die nicht mehr sind als „hergelaufene Scharlatane“, und denen, die – „por su instrucción, caridad y buena conducta“ – im Rahmen des Gesetzes als Gehilfen in untergeordneten Tätigkeiten (Barbiere, Chirurgen, Bader, Hebammen, Apotheker) gebraucht oder gar zum Arzt befördert werden könnten, unterscheiden. Mutis bezieht sich insbesondere auf die Barbieri und Bader, wenn er sagt, dass kein zivilisiertes Volk sich rühmen könne, „mejores y más abundantes“ zu haben als Neu-Granada.⁴⁶ Ihnen sei es zu verdanken, dass die Pockenepidemie von 1782 erfolgreich bekämpft werden konnte, denn sie übernahmen mit den Impfungen eine wichtige

⁴⁵ In diesem Zusammenhang sei noch einmal daran erinnert, dass der Arztberuf zu dieser Zeit keineswegs als eine einträgliche Laufbahn angesehen wurde, sondern vielmehr in erster Linie als ein christliches Engagement im Dienst der Armen. Mit seinem Eid verpflichtete sich der Arzt, die Armen zu behandeln und zu betreuen, ohne Gebühren zu berechnen oder Lohn zu erwarten. Mitleid und Nächstenliebe galten als die zwei wichtigsten Tugenden des Arztes. Den Bourbonen gelingt es, die Verpflichtung des Arztes, „den Nächsten zu lieben“, in die patriotische Pflicht, der öffentlichen Gesundheit zu dienen, umzudeuten, was ein ausreichendes Motiv darstellt, um den Arzt zu veranlassen, die Armen gratis zu behandeln. Genau dies ist Mutis' Argument gegen López Ruiz.

⁴⁶ Mutis versichert, dass „durante la época en medio siglo han existido los que hallé acreditados y después he conocido innumerables de habilidad mediana y muchos de superior destreza, a quien van sucesivamente reemplazando otros jóvenes sus discípulos por la inclinación con que desde luego se aplican a esta práctica los mancebos de las barberías; de donde podrían salir muy buenos cirujanos romancistas, admitidos en la correspondiente clase de la enseñanza pública“ (Mutis, 1983 [1801a]: 42).

Funktion. Er bezieht sich auch auf Apotheker wie Fray José Bohórquez und Don Manuel de Castro, deren Arbeit für die medizinische Versorgung der am meisten benachteiligten Bevölkerungsgruppen überaus nützlich war.⁴⁷

Die Aussicht ist also nicht ganz so düster, wie López Ruiz es darstellt, dessen Argumentation von seiner „acalorada imaginación“ beeinflusst ist, wenn er meint, dass der Mangel an Professoren zwangsläufig ein komplettes Unwissen und Barbarei hinsichtlich der medizinischen Praxis im Vizekönigreich nach sich zieht.⁴⁸ Mutis' Ansicht nach muss eine öffentliche Gesundheitspolitik in Neu-Granada nicht bei Null anfangen, denn wenn es auch keine Ärzte mit pompöse Titel gebe, so gebe es doch genügend Leute, die fähig sind, für die Erhaltung einer gesunden Bevölkerung zu sorgen, welche ihrerseits in der Lage ist, dem Imperium die Produktion von Reichtümern zu sichern. Dringend notwendig ist es, einen medizinischen Ausbildungsgang zu organisieren, der diesen Personen zur erforderlichen Qualifikation verhilft, damit sie ihre Aufgabe effektiv erfüllen. Entscheidend ist nicht die Vergabe von Titeln, sondern die Art des erteilten Unterrichts, denn es gibt viele examinierte Ärzte – wie López Ruiz –, die den Beruf des Mediziners ausüben, “sin haber saludado los autores célebres de nuestro siglo y sin la más mínima noticia de aquella erudición teórica y práctica, que eleva al médico cuando no a la esfera de sobresaliente, por lo menos a la clase de un mediano profesor de su carrera” (Mutis, 1983 [1801a]: 57). Daher schlägt Mutis die dauerhafte Einrichtung von acht Lehrstühlen vor, die an drei Schwerpunkten der aufgeklärten Medizin seiner Zeit orientiert sind (Newton, Linné und Boerhaave), sodass die Lehre der „Grundlagenwissenschaften“ wie Physik, Chemie und Mathematik ebenso berücksichtigt wird wie die neuesten Erkenntnisse in der Botanik, der Naturgeschichte, der klinischen Medizin, Physiologie und Pathologie.⁴⁹ Mutis schlägt auch Kandidaten für die Besetzung dieser Lehrstühle vor, darunter den umstrittenen Pater Miguel de

⁴⁷ López Ruiz meinte, dass weder Fray José Bohórquez noch Pater Miguel de Isla, zwei Geistliche mit einschlägiger Erfahrung in der Krankenbetreuung in Konventen und Hospitälern, in der Lage seien, als Apotheker oder Arzt zu praktizieren. Er schreibt dazu voller Häme: “Si no fuera tan odiosa la puntual especificación de personas, podría formar aquí una copiosa lista de sujetos Seculares y Regulares intrusos en la Medicina, Cirugía y demás facultades subalternas; que no contentos con ejercerlas entre el público, se atreven hasta introducirse dentro de los claustros, y celdas de los Conventos de monjas, acompañados de otras religiosas para visitar a las enfermas y aplicarlas” (López Ruiz, 1996 [1799]: 74). Besonders über Miguel de Isla schreibt er: “El Padre Fray Miguel de Isla, poco antes religioso hospitalario de San Juan de Dios desde su tierna juventud, ya secularizado con hábitos clericales, y desde luego Don Miguel no ha tenido más estudios, ni práctica de Medicina que la que él mismo se propuso adquirir, como muchos de estos religiosos hospitalarios. El año de 1792 después de haber sido Prior en varios conventos de esta que fue su provincia, regresó a esta capital: entonces ganó título de médico que dicen le libró el Excelentísimo Señor Virrey Don José de Ezpeleta, precediendo examen que le hizo, con aprobación, Don José [Celestino] Mutis su maestro según dice; pero ¿dónde se graduó de Bachiller en Medicina y practicó?” (López Ruiz, 1996 [1801]: 95).

⁴⁸ “Mucho más debe admirar la horrorosa pintura que del cuadro ideal concebido en su acalorada imaginación trasladó a su informe don Sebastián López, sepultando en el profundo abismo de la ignorancia a cuantos médicos existieron y existen hoy en Santafé y con tan renegridos colores, que no sabría pintar mejor la infeliz suerte de nuestros confinantes indios bárbaros, chimilas y guajiros” (Mutis, 1983 [1801a]: 39).

⁴⁹ Das *pensum*, das Mutis vorschlägt, trägt einen radikal antischolastischen Charakter und folgt der reformerischen Linie des bourbonischen Staates, die einige Jahre zuvor vom Fiscal Moreno y Escandón verkörpert wurde. Hier sei daran erinnert, dass der kreolische Fiscal schon 1768 den Vorschlag gemacht hatte, die traditionelle aristotelisch-galenische Orientierung des Medizinstudiums durch eine wirklich wissenschaftliche Ausrichtung zu ersetzen, die auf systematischer Beobachtung, Experimenten und der Formulierung von Gesetzen ausgehend von der analytisch-synthetischen Methode Newtons basieren sollte.

Isla und den jungen Assistenten der botanischen Expedition, Don Francisco Antonio Zea, der nie ein Medizinstudium absolviert hat.

Mutis' Plan wurde von der Krone bekanntlich gebilligt, und seine Umsetzung wurde am 6. August 1805 definitiv beschlossen (Quevedo, 1993: 149). Es ist ebenfalls bekannt, dass gegen den Widerstand der konservativsten Kreise der kreolischen Elite Pater Isla, ohne ein Studium an der Universität aufnehmen zu müssen, das Arztdiplom erhielt, womit er zum Professor der Medizin am Colegio Mayor del Rosario ernannt werden konnte. In diesem Fall schien die Biopolitik des Staates über die Verteidiger einer Sozialstruktur, bei der es vor allem um die Verteidigung der mit der „limpieza de sangre“ verbundenen Privilegien ging, zu triumphieren. Selbstverständlich war es nicht das Anliegen des bourbonischen Staates, die soziale Gleichheit zwischen Weißen und Mestizen zu propagieren.⁵⁰ Aus pragmatischen Gründen – der „Staatsraison“ – erwies es sich es jedoch als notwendig, die gesetzliche Barriere, die die Weißen von den Kasten trennte, auszuhöhlen, denn die mestizische Bevölkerung machte gegen Ende des 18. Jahrhunderts schon den hauptsächlichsten Anteil der Arbeitskraft in Neu-Granada aus. Daher hat der Staat keine Hemmungen, die soziale Mobilität der unteren Schichten zu fördern und zu stimulieren, um auf diese Weise die unproduktivsten Sektoren der Gesellschaft (die aristokratischen Grundbesitzer und Kreolen) in die Schranken zu weisen. Für den technokratischen Staat war es nicht entscheidend, „wer“ eine öffentliche Aufgabe (wie die des Chirurgen, Apothekers oder Medizinprofessors) ausführte, sondern wie „effizient“ sie erledigt wurde, um die von der Zentralregierung entworfenen Ziele zu erreichen. Aber in der Mentalität der aufgeklärten Kreolen hatte, wie wir gleich sehen werden, das „Wer“ weiterhin Vorrang vor dem „Wie“, und die Biopolitik wurde für sie schließlich zu einer Verlängerung ihrer spontanen Soziologie.

⁵⁰ Mutis' tiefe Verachtung gegenüber Dunkelhäutigen spiegelt sich in jenem Satz, mit dem er die Situation des Real Protomedicato in Cartagena kommentiert: „¿Y no sería convenientísima la erección y nombramiento [como Protomédico] de un sujeto instruido, incorruptible y demás prendas necesarias para el desempeño de sus funciones, a imitación de los reinos ilustrados y mucho más necesaria en aquella ciudad, donde por desgracia se halla la noble profesión de medicina envilecida y ejercitada por Pardos y gente de baja extracción, a excepción de tal o cual cirujano español de la marina real o comerciante?“ (Mutis, 1983 [1801a]: 56).

Kapitel IV

ILLEGITIMES WISSEN Aufklärung als epistemische Enteignung

Todas estas gentes del pueblo bajo, a quienes no gobierna el uso recto de la razón y del consejo, se han dirigido por sí mismas con una especie de indiferencia y abandono, que no se haría creíble entre personas racionales.

José Celestino Mutis

In Kapitel II haben wir die gesellschaftlichen Auswirkungen der „limpieza de sangre“ in Neu-Granada untersucht und sahen in Kapitel III, wie der biopolitische Diskurs der Bourbonen mit seinem Anspruch, sich am „Nullpunkt“ zu situieren, von den aufgeklärten Kreolen aufgenommen wurde. Es gilt nun, diese beiden Überlegungen miteinander zu verbinden und zu zeigen, dass zwischen der Hybris des Nullpunkts und dem aristokratischen Diskurs der „limpieza de sangre“ keine antagonistische, sondern eine komplementäre Beziehung bestand. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welche Wirkung der Diskurs der „limpieza de sangre“ auf die wissenschaftlichen Vorstellungen der Kreolen im 18. Jahrhundert hatte. Wenn es aber gerade die Kreolen waren, die sich in Neu-Granada den aufgeklärten Diskurs zu eigen machten, so ist zu überlegen, ob es ihnen gelang, den Anspruch einzulösen, sich als unbeteiligte Beobachter der Welt in der Neutralität des Nullpunkts zu positionieren, oder ob sie ganz einfach ihren eigenen *Habitus* – die ethnische und soziale Distanzierung – auf den wissenschaftlichen Diskurs projizierten.

Unsere Hypothese lautet, dass die Schranke, die die aufgeklärte Wissenschaft von der Meinung oder weltlichen *doxa* trennte, der ethnischen Grenze zwischen den Kreolen und den Kasten entsprach. Dass die Errichtung dieser ethnischen Grenze durch einen Akt der epistemischen Enteignung, d.h. durch einen gewaltsamen symbolischen Gründungsakt legitimiert war, wird Gegenstand dieses Kapitels sein. Wir werden zeigen, dass die Hybris des Nullpunkts sich als eine Verlängerung der spontanen Soziologie der Eliten erweist, die ihre Herrschaft über die in ihren Augen minderwertigen Schwarzen, Indios und Mestizen als „natürlich“ betrachteten. Vor diesem Hintergrund postuliert der aufgeklärte Diskurs nicht nur die Überlegenheit einer bestimmten Gruppe von Menschen über andere Menschen, sondern auch die Überlegenheit bestimmter Wissensformen über andere. Er fungierte von daher als Instrument der epistemologischen Enteignung und der Errichtung der kognitiven Hegemonie der Kreolen in Neu-Granada.

4.1 Kinder der Verdammnis

Wir haben bereits dargelegt, dass es für die Implementierung der aufgeklärten medizinischen Praxis in Neu-Granada zwei Vorbedingungen gab: einerseits die formale Voraussetzung des „epistemologischen Bruchs“ mit den magisch-religiösen Weltdeutungen, andererseits, als politische Voraussetzung, die Intervention des Staates mit dem Ziel der Institutionalisierung dieses Bruchs. Dies hatte zur Folge, dass die

Bedeutung von Gesundheit und Krankheit nicht mehr dem Einfluss des religiösen Denkens, sondern dem modernen medizinischen Expertenwissens unterworfen sein sollte. Um die Kolonien zu modernisieren, musste also die vom Staat inszenierte wissenschaftlich-technische Weltanschauung alle anderen Arten der Sinngebung vollständig ersetzen. Diese Wissensformen sollten von nun an als *Vorgeschichte* der Medizin, d.h. als „epistemologische Hindernisse“ angesehen werden, die zwingend zu überwinden waren.

Ergänzend ist nun auch zu fragen, welchem Mechanismus der blinde Glaube der Eliten an die Überlegenheit des okzidentalen Wissens über das der Kasten geschuldet war. Um dieser Problematik nachzugehen, werde ich auf den Diskurs der „limpieza de sangre“ zurückgreifen, der, wie wir im ersten Kapitel sahen, seit dem 16. Jahrhundert als Schema zur Klassifizierung der Weltbevölkerung gemäß ihrer ethnischen Herkunft fungierte. Ich werde nachweisen, dass dieses taxonomische Schema nicht nur im *Habitus* der katholischen Missionare, sondern auch in demjenigen der aufgeklärten Wissenschaftler verankert war. Im Folgenden werden wir die spontane Soziologie zweier jesuitischer Chronisten des 18. Jahrhunderts in Neu-Granada untersuchen und hierbei besonderes Augenmerk darauf richten, wie deren ideologische Darstellung nahtlos in die wissenschaftlichen Beobachtungen der aufgeklärten Kreolen übergeht.

In seiner unter dem Titel *El Orinoco ilustrado* bekannt gewordenen Chronik von 1741 fragt der spanische Jesuit José Gumilla nach dem historischen Ursprung der Eingeborenen in Neu-Granada. Seine Antwort stimmt mit dem überein, was wir im ersten Kapitel als Diskurs der „limpieza de sangre“ definierten: Obwohl die Europäer und die Indios Nachkommen Noahs – und daher dank der aufsteigenden Linie von Adam zu Noah Kinder Gottes – waren, sind sie untereinander nicht gleich. Die amerikanischen Indios sind Nachkommen Hams, Noahs zweiten Sohnes, den Gott verdammt, weil er sich über die Nacktheit seines Vaters lustig gemacht hatte, während die Europäer Nachkommen von Japhet, Noahs erstgeborenem Sohn, sind, der nach der Sintflut Gottes Segen empfing:

“Digo lo primero, que los indios son hijos de Ham, segundo hijo de Noé y que descenden de él, al modo que nosotros descendemos de Jafet por medio de Tubal, fundador o poblador de España, que fue su hijo y nieto de Noé y vino a España [en el] año 131 después del Diluvio Universal, [año] 1788 de la creación del mundo” (Gumilla, 1994 [1741]: 55).

Gemäß der christlichen Überlieferung bevölkerten Sems Söhne die asiatische Region, Hams Söhne ließen sich in Afrika nieder, und Japhets Söhne („wir“, wie Gumilla sagt) bevölkerten Europa. Die Frage ist nun, wie Hams Söhne nach Amerika kamen und worin sie sich von ihren Brüdern unterscheiden, die in Afrika blieben. Im Anschluss an jesuitischen Chronisten José de Acosta zeigt Gumilla, dass Amerika nicht Bestandteil des *orbis terrarum* war, sondern einen durch den riesigen Ozean von Europa, Asien und Afrika abgetrennten Raum darstellte. Er nimmt daher an, dass Hams Söhne, die auf den Kapverdischen Inseln lebten, die von ihrem Vorfahren Noah erlernte Technik des Schiffbaus nicht vergessen hatten; einige von ihnen stachen in See und es gelang ihnen – „arreatados de los vientos“ –, den Atlantik (hunderte von Jahren vor Kolumbus) zu überqueren und die brasilianische Küste zu erreichen, von wo die Besiedelung des amerikanischen Territoriums ihren Ausgang nahm (Gumilla,

1994 [1741]: 55; 201).¹ Auf diese Weise siedelt sich ein Teil der „raza maldita“ in Amerika an und bringt die indigenen Völker hervor, die dann von Spanien erobert werden.

Die amerikanischen Indios und die afrikanischen Schwarzen würden somit (als Söhne von Ham) zum selben Stamm gehören, doch es gibt Unterschiede zwischen ihnen. Gewiss waren beide von Gott zum Vasallentum gegenüber den europäischen Völkern ausersehen, aber der Geist der Indios ist noch „unterwürfiger“ als derjenige der Schwarzen. Während der Schwarze nur seinem europäischen Herrn dient, aber niemals einem Indio, dient dieser bereitwillig den schwarzen Sklaven der Europäer. „¿Qué misterio es este?“, fragt sich Gumilla:

“Respondo que proceden así para que se verifique al pie de la letra la maldición, que cuando Noé despertó de su sueño a su hijo Ham, diciéndole: *Que había de ser siervo y criado de los esclavos de sus hermanos* [...]. Y estos son puntualmente los indios, no por fuerza, sino de su propia inclinación, verificando la maldición que Noé echó a Ham. Añado más: Todos los europeos que han estado y están en ambas Américas, saben que el vicio más embebido en las médulas de los indios es la embriaguez: es el tropiezo más fatal y común de aquellos naturales; y también echo yo a Ham la culpa de esta universal flaqueza de los indios, como la desnudez, que de su propio genio han gastado y aún gastan los gentiles americanos” (Gumilla, 1994 [1741]: 55).

Es fällt auf, dass Gumilla zugleich mit dem Einsatz des erwähnten Diskurses der „limpieza de sangre“ eine hierarchische Taxonomie der amerikanischen Bevölkerung gemäß ihrer ethnischen Herkunft entwirft. An der Spitze stehen die Weißen (Spanier und Kreolen), deren soziale, kulturelle und politische Institutionen denen aller anderen Rassen wesentlich überlegen sind. Es folgen die Schwarzen, die trotz ihrer geistigen und kulturellen Minderwertigkeit zumindest ihren Herren treu ergeben sind und der befreienden Botschaft des Evangeliums aufgeschlossen gegenüberstehen. Am unteren Ende der Skala befinden sich schließlich die Indios, die trotz aller zivilisatorischen Anstrengungen in einer Barbarei verharren, die ihnen wesensmäßig („embebida en las médulas“) zu sein scheint. Unter den Indios selbst gibt es ebenfalls eine Hierarchie. Laut Gumilla (und wiederum in Anschluss an Acosta) sind die Indios aus Mexiko und Peru denen in Neu-Granada deutlich überlegen, denn während es jenen gelang, eine Kultur zu entwickeln, die Ähnlichkeiten mit den heidnischen Reichen des Orients (der Ägypter, Meder und Perser) aufweist, verharren diese in der finstersten Barbarei, die nur von den barmherzigen Bemühungen der jesuitischen Missionare gemildert wird. Alles in allem ist der Indio von Neu-Granada, und insbesondere derjenige, der den Amazonasurwald bewohnt, nichts anderes als ein „monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconsistencia, espaldas de pereza [y] pies de miedo“ (Gumilla, 1994 [1741]: 49). Dies ist die „spontane Soziologie“, die in der Taxonomie des Pater Gumilla durchscheint und von der

¹ Gumilla stützt seine Spekulation auf den Fall einer Atlantiküberfahrt im Jahre 1731, bei der das Schiff auf den kanarischen Inseln startete und, von der Strömung getragen, an der Mündung des Orinoco anlangte: “Quién podrá negar, que lo que sucedió en nuestros días, no sucediese en los tiempos y siglos pasados? ¿Y más atestiguándolo autores clásicos, como luego veremos? Ni hay repugnancia en que de las costas de España, Africa y otras, después de la confusión de las lenguas y separación de aquellas gentes, fuesen arrebatados de los vientos muchos barcos, en varios tiempos, hacia el poniente, al modo que le sucedió al referido barco canario” (Gumilla, 1994 [1741]: 200).

Mehrheit seiner jesuitischen Gefährten in Neu-Granada² sowie der in deren Kollegien geschulten kreolischen Elite im 18. Jahrhundert geteilt wird.

Diese ethnische und moralische Hierarchisierung wurde nun, darauf hat Mignolo (1995) hingewiesen, auf die Epistemologie übertragen: Der hierarchischen Anordnung der Völker auf der Grundlage ihres ethnischen Ursprungs und ihrer Einstellung zum Evangelium korrespondiert eine hierarchische Anordnung ihrer Wissenssysteme. So hielt man das von den europäischen Völkern (Japhets Söhnen) erzeugte Wissen gegenüber dem der Indios in Mexiko und Peru (Hams bereits christianisierten Söhnen) für überlegen, und dieses erwies sich wiederum als „fortgeschrittener“ gegenüber dem Wissen der Amazonasindianer (Hams Söhnen, die sich der Missionierung widersetzen). Nach Ansicht der Jesuiten ist diese geistige Beschränktheit der Söhne Hams der Dürftigkeit ihrer Sprachen geschuldet, was auf die babylonische Sprachverwirrung 6000 Jahre von der Erschaffung der Welt zurückgeführt wird. Pater Pablo Maroni, ein Jesuitenmissionar im Amazonasgebiet, schrieb, die Sprachen der Indios im Marañón seien denotativ, da sie nur dazu dienten, konkrete Gegenstände wie Pflanzen, Früchte oder Tiere, aber keine abstrakten Begriffe wie Gott, die Seele oder die Sünde auszudrücken. Aus diesem Grund sahen sich die Jesuiten gezwungen, im Amazonasgebiet die „lengua del Inga“ (das Quechua) einzuführen, denn diese ist, laut Maroni, „la más copiosa y expresiva de cuantas se usan en esta América meridional“ (Maroni, 1988 [1738]: 168). Pater Gumilla schloss seinerseits den Kreis, indem er sagte, dass die *linguistische Armut* der Indios Folge einer göttlichen Strafe nach der Verstreuung der babylonischen Sprachen sei, bei der Gott die Söhne Hams mit weniger expressiven Sprachen bedacht habe (Gumilla, 1994 [1741]: 197-198).

Wir können also festhalten, dass die „spontane Soziologie der Eliten“, die den indigenen Sprachen – und den damit einhergehenden Wissenssystemen – eine geringere Abstraktionsfähigkeit als den europäischen Sprachen zuschrieb, mit einer Theorie begründet wurde, derzufolge die Sprachenvielfalt 6000 Jahre nach der Erschaffung der Welt auftrat, das Hebräische als *Ursprache* (die Sprache, in der das vollkommenste allen Wissens, nämlich das über das göttliche Gesetz ausgedrückt wurde) fungierte und die anderen Sprachen hiervon Derivate seien, die aufgrund eines Degenerationsprozesses zustande kamen. Aus diesem Grund erklärten die Jesuiten im 18. Jahrhundert, dass die Möglichkeit zur Abstraktion im Quechua nicht einmal auf die Intelligenz der Inkas zurückzuführen sei, sondern auf den ursprünglichen Kontakt dieser Sprache mit dem Hebräischen. Übereinstimmend weisen die Jesuiten Gumilla und Velasco darauf hin, dass sich ein Teil der zehn Stämme Israels nach ihrer Zerstreung zu Zeiten des assyrischen Königs Salmanassar, also lange vor der Epoche der Inkas, in den Anden aufhielt. Das erklärt für sie, warum im Quechua hebräische Worte vorkommen (Gumilla, 1994 [1741]: 199; Velasco, 1998 [1789]: 299). Und es würde auch erklären, warum bei den Inkas noch „Anklänge“ an abstrakte Ideen wie diejenige von einem Schöpfergott (Viracocha) vorkommen, die zweifellos von der

² Der kreolische Jesuit Juan de Velasco schrieb in seiner *Historia del Reino de Quito* (1789), dass die Indios den Fluch Cams „als Mal auf dem Körper“ tragen: „Todos, o casi todos nacen con una mancha roja en la extremidad de las nalgas, sobre la rabilla, la cual, según van entrando en edad, se va poniendo más y más obscura, de color verdinegro. Quién sabe, si la maldición de Noé marcó con aquel sello a la descendencia de Can, por el atentar contra su desnudez?“ (Velasco, 1998 [1789]: 330).

Gegenwart der Apostel Thomas und Bartholomäus verstärkt worden seien (Velasco, 1998[1789]: 298; Maroni, 1988 [1738]: 171; 282).

Obwohl man sich im 18. Jahrhundert in einigen europäischen Zirkeln mit der These anzufreunden begann, dass das Sanskrit den gemeinsamen Stamm aller indoeuropäischen Sprachen darstellt, hielten aufgeklärte Denker wie der Franzose La Condamine – mit dem wir uns später ausführlicher befassen werden – an der Vorstellung von einer Hierarchie des Wissens und der Sprachen aufgrund von unterschiedlicher Abstraktionsfähigkeit fest.³ Nach einem Besuch der Jesuitenmissionen im Amazonasgebiet notiert La Condamine, dass, ungeachtet der hebräischen Wörter in zahlreichen amerikanischen Sprachen,

“[t]odas las lenguas de la América Meridional de las que tengo alguna noción son muy pobres; muchas son enérgicas y susceptibles de elegancia, singularmente la antigua lengua del Perú; pero a todas les faltan vocablos para expresar las ideas abstractas y universales, prueba evidente del poco progreso realizado por el espíritu de estos pueblos. *Tiempo, duración, espacio, ser, substancia, materia, cuerpo*, todas estas palabras y muchas más no tienen equivalentes en sus lenguas; no solamente los nombres de los seres metafísicos, sino de los seres morales, no pueden expresarse entre ellos más que imperfectamente y por largas perífrasis” (La Condamine, 1992 [1745]: 58-59).

Tatsächlich meinten viele europäische Denker des 18. Jahrhunderts, dass der entscheidende Schritt, der den Ausgang aus der Barbarei und den Eintritt in die Zivilisation markiert, in der Ausbildung einer abstrakten Sprache zu erkennen ist. Während der Wilde in seiner „sensorischen“ Sprache gefangen bleibt, die ihn einzig dazu befähigt, empirische Gegenstände zu erkennen, ist es dem zivilisierten Menschen gelungen, eine Sprache zu entwickeln, die ihm das Allgemeine zu erkennen erlaubt. Daher haben nur die zivilisierten Völker eine Wissenschaft entwickelt, denn die wissenschaftliche Erkenntnis ist, wie Platon sagte, die Erkenntnis des Allgemeinen. Und daher hielten die aufgeklärten Philosophen auch diejenigen Völker für die fortgeschrittensten, die auf allgemeinen Prinzipien und nicht nur auf partikularen Regeln beruhende Gesetze ausgearbeitet haben (Pagden, 1997: 131-134).

Jesuiten und Aufklärer führten also übereinstimmend die Unfähigkeit, abstrakte Begriffe zu bilden, direkt darauf zurück, dass diese Völker keine alphabetische Schrift hervorgebracht hatten. Laut Mignolo galt den Spaniern die Tatsache, dass die Azteken und Inkas keine historiographischen Texte besaßen, wiewohl die Azteken über Kalender und die Inkas über *quipos* verfügten, um ihre Geschichte zu erzählen, als Beweis für deren kognitive Minderwertigkeit gegenüber den europäischen Völkern (Mignolo, 1995: 125-169). Aus dieser Perspektive wird die alphabetische Schrift als

³ Diese Auffassung unterscheidet sich allerdings von der Sprachtheorie, die zur selben Zeit von anderen europäischen Denkern wie Jean-Jacques Rousseau entwickelt wurde. In seinem *Essai sur l'origine des langues* stimmt Rousseau in einem einzigen Punkt mit La Condamine überein: Unter dem Aspekt der historischen Entwicklung gehe die denotative Sprache der abstrakten unzweifelhaft voran. Anders als die zivilisierten Völker gebrauchen die primitiven Gemeinschaften eine elementare Sprache ohne logische Vermittlungsschritte und differenzierte grammatikalische Funktionen. Kurz, es handle sich um eine Sprache, die gedankliche Abstraktion nicht zulässt. Rousseau sieht dies jedoch nicht als ein Symptom der Minderwertigkeit des primitiven gegenüber dem zivilisierten Menschen. Im Gegenteil, er begreift die Entwicklung der Sprache vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Konkreten zum Abstrakten als Zeichen dafür, dass die Sprache in demselben Maße denaturiert und korrumpiert wird, wie der Mensch sich zivilisiert. Gesellschaftlicher Niedergang und sprachliche Abstraktion sind mithin parallele Phänomene.

Beweis für die Überlegenheit derjenigen Völker, die sie entwickelt haben, über diejenigen Völker, die über nicht-alphabetische Notationssysteme (Hieroglyphen, Piktogramme und sogar verbale Merksysteme) verfügen, angesehen. Nur die Verfügung über die alphabetische Schrift garantierte mithin die Möglichkeit, analytisches Denken zu erzeugen und also Wissen zu produzieren. Daher werden die Indios als barbarische Wesen betrachtet, die mit einer „primitiven Mentalität“ ausgestattet und deshalb unfähig sind, abstraktes Wissen hervorzubringen. Genau so beschreibt Pater Gumilla die Amazonasindianer:

“Son singularmente incultas y agrestes las naciones de que vamos tratando, ni leer, ni escribir, ni pinturas, ni jeroglíficos, como usaban los mexicanos, ni columnas, ni anales, por las señales de los cordoncillos de varios colores en que guardaban las memorias de sus antigüedades los Ingas, ni seña alguna para refrescar la memoria de lo pasado, se ha encontrado hasta hoy en estas naciones” (Gumilla, 1994 [1741]: 52).

Die Unfähigkeit, „die Erinnerung an die Vergangenheit aufzufrischen“, auf die sich Gumilla bezieht, ist mithin ein Zeichen dafür, dass die Eingeborenen eine abstrakte Sprache, die ihnen die Artikulation und Erzeugung von wissenschaftlichen Erkenntnissen erlaubte, weder besitzen noch besitzen können. All ihr Wissen auf dem Feld der Medizin beispielsweise wird als Frucht ihres Unwissens und ihres Aberglaubens und damit als wertlos betrachtet. Aufgrund des Makels, mit dem ihr ethnischer Ursprung behaftet ist, wären die Schwarzen und die Indios niemals imstande, unabhängig von der wissenschaftlichen Tradition Europas ein Denken von universeller Tragweite zu entwickeln. Der wissenschaftliche Diskurs erfordert die Schaffung einer allgemeingültigen Sprache, die in der Lage ist, komplexe Vorstellungen zu formulieren und zu vermitteln; die Indios dagegen bleiben in einer denotativen Sprache befangen, die ein Denken in universellen Begriffen verhindert. Ihre einzige Möglichkeit ist die Alphabetisierung, was bedeutet, dass sie die Sprache der Wissenschaft (Latein) und der Macht (Spanisch) als ihre eigene Sprache akzeptieren und sie auf diese Weise der durch die Schrift autorisierten „Wahrheit“ unterwerfen (Zambrano, 2000).

Doch während die Jesuiten die eingeborenen und schwarzen Heilkundigen wegen ihrer natürlichen Unfähigkeit, Wissen zu produzieren, als „charlatanes“ abstempelten, sagten sie kein Wort über die weißen Heiler, die religiösen Orden wie den Franziskanern angehörten. Viele der von den Franziskanern in Neu-Granada im 18. Jahrhundert aufgeschriebenen Rezepte zur Heilung von Krankheiten bezogen sich auf Tinkturen aus gebranntem Pferdemist, Innereien von Gänsen, Brühe von alten Hähnen, Hundeblood, Fuchshoden, Urin von jungen Männern, Hirschpenis und Rattenohren, um nur einige Beispiele zu nennen. Man betrachte beispielsweise das folgende Mittel gegen Fieber, das dem *Recetario franciscano* entnommen ist:

“Tomarás la cabeza de un perro muerto, que ha mucho tiempo que está en el muladar, y sácale el cogote de la cabeza, que viene a hacer como un real de a ocho o algo más, conforme fuere el perro, y lávale con vinagre y después con muchas aguas, y llévalo al horno que se tueste bien, hasta que tenga el color de la canela y pícalo después muy bien, y pasa los polvos por el cedazo, y los que cogen sobre un doblón de oro échalos en un vaso con dos onzas de miel colada, y los

tomarás nueve días, haciendo antes bastantes polvos para que no te falten, que con tres o cuatro huesos del cogote del perro, como está dicho, tendrás”.⁴

Rezepte wie diese, die als typisch für indianische Wunderheiler betrachtet werden, waren in Bogotá Priestern wie Fray Diego García, einem persönlichen Freund von Mutis und aktiven Teilnehmer an der Expedición botánica, bekannt, und sie wandten sie auch an. Wie Díaz Piedrahita berichtet, verschrieb sogar Mutis selbst, trotz seiner akademischen Ausbildung, Medikamente, denen das botanische und zoologische Wissen der Eingeborenen zugrundelag (Díaz Piedrahita/Mantilla, 2002: 50). Tatsächlich stellt das *Recetario franciscano* bereits eine Mischung aus europäischem medizinischem Wissen des Mittelalters und präkolumbischer indigener Überlieferung dar. Man muss sich also fragen, warum die kreolische Elite bereit war, diese Vermischung zu dulden, wenn die Rezepte von franziskanischen Medizinern abgefasst waren, sie diese aber entsetzt zurückwiesen, wenn sie von indigenen Heilern kamen. Möglicherweise lässt es sich durch die Mentalität der Kreolen erklären, dass das medizinische Wissen des Indio, dem als solchem jede Gültigkeit abgesprochen wurde, „seines Makels entledigt“ war, sobald es in Kontakt mit der überlieferten okzidentalen Medizin trat und von „weißen“ Ärzten formuliert wurde.

4.1.1 Die Farbe der Vernunft

Es ist offensichtlich, dass die „spontane Soziologie“ der neu-granadinischen Eliten eine Repräsentation konstruierte, in der alles aus Europa stammende Wissen dem von den Eingeborenen Amerikas und Afrikas erzeugten und vermittelten Erfahrungswissen als von Grund auf überlegen galt. Das indigene Wissen, das über keine Sprache verfügte, die zur Vermittlung abstrakter und allgemeingültiger Ideen taugte, entbehrte jeglicher epistemologischer Gültigkeit. So erklärt Gumilla beispielsweise, dass die Indios von Neu-Granada nicht das nötige Erbarmen empfinden, um mit dem Kranken Mitleid oder das für seine Heilung angemessene Wissen zu haben. Der Kranke werde ohne jede Pflege sich selbst überlassen und werde sie ihm doch zuteil, so sei die Medizin schlimmer als die Krankheit, gründe doch das medizinische Wissen der Indios auf Unwissen und Aberglauben (Gumilla, 1994 [1741]: 106-107). Maroni berichtet, dass bei den Indios selbst eine einfache Erkältung tödlich verlaufen kann, was ihrer Unfähigkeit zur vernünftigen Überlegung geschuldet sei, die sie daran hindere, den Ursprung der Krankheit zu begreifen:

“Todas estas enfermedades como también la muerte que de allí se sigue, las atribuyen de ordinario no ya á causas naturales, menos á sus desórdenes ó disposiciones del cielo, sino á la fuerza y eficacia de los hechizos, á que les haría daño este ó aquel indio que tiene fama de brujo. Decirles que tal enfermedad provino de este ó aquel desorden ó mudanza del tiempo, que la muerte es de ley, todo eso es hablarles en geringonza y ni aun atienden a lo que se les dice. Todo su discurso en que están dando y cavando día y noche hombres y mujeres, es que aquel indio que entró en su casa ó pasó cerca della, que el otro á quien negaron alguna cosa que había pedido, le soplaría y haría aquel daño; que aquella enfermedad mucho ha la dejaría sembrada fulana y que ahora por fin anda brotando; y otros desatinos semejantes que tienen ellos por artículos de fe” (Maroni, 1988 [1738]: 192).

⁴ “Recetario franciscano del siglo XVIII”, in: Díaz Piedrahita/Mantilla, 2002: 84.

Beispielhaft für die Missachtung, die dem Wissen nicht-europäischer Völker entgegengebracht wurde, ist ein Fall, in dem es um Mittel gegen Schlangenbisse ging. Für Gumilla waren die Giftschlangen Botschafter, “que la justicia divina ha enviado a las vertientes del gran río Orinoco [...] para azote y castigo del bárbaro modo de proceder de sus moradores” (Gumilla, 1994 [1741]: 244), und so kann seiner Ansicht nach nur Gott in seiner göttlichen Gnade das Mittel gegen einen Schlangenbiss bereitstellen. Der Jesuit bezieht sich auf den „bejuco de Guayaquil“, eine Liane, deren Blätter die schwarzen Arbeiter der Region zuerst lange kauen und anschließend ihren ganzen Körper damit einreiben. Er erwähnt außerdem einen „Kern“, der von philippinischen Eingeborenen gefunden wurde und den die jesuitischen Missionare „pepita de San Ignacio“ nannten; sie benutzten ihn bei all ihren Missionen als Gegenmittel und zur Vorbeugung. Es ist also nicht die Weisheit der Indios und Schwarzen, sondern die Gnade Gottes und der Scharfsinn der Jesuiten, denen sich die Existenz von Mitteln gegen den Schlangenbiss verdankt. Maroni gibt zu, dass einige der von den Indios hergestellten Gegenmittel gute Resultate gezeigt haben: “Tienen también algunos indios sus medicinas naturales y yerbas eficaces con que se curan, en especial de mordeduras de víboras [...]. Los más diestros en curar son los Omaguas, por el conocimiento que tienen de varias cáscaras y yerbas medicinales; por esto quizá entre los otros indios tienen fama de grandes hechiceros” (Maroni, 1988 [1738]: 194). Dennoch fügt der italienische Pater hinzu, dass diese Heilkunst – die er “Zauberei” nennt – vom Umgang der Omaguas mit dem Teufel stamme, der sie zweifellos „varios abusos y maleficios para sus venganzas“ gelehrt habe.

Diese spontane Soziologie, die den Kastenangehörigen die Fähigkeit absprach, gültiges Wissen zu produzieren, war, wie die von dem Kreolen Jorge Tadeo Lozano 1808 verfasste *Memoria sobre las serpientes* zeigt, gegen Ende des 18. Jahrhunderts allen aufgeklärten Denkern gemeinsam. Wie aus dem Titel hervorgeht, wurde der Bericht angefertigt, “para cerciorarse de los verdaderos remedios capaces de favorecer a los que han sido mordidos por las venenosas”, denn, so erklärt der Autor, “la medicina [en la Nueva Granada] está entregada al capricho y la ignorancia de los charlatanes curanderos que se gobiernan por una simple rutina” (Lozano, 1942 [1808]: 117). Lozano versucht zu zeigen, dass der Anspruch jener, die behaupten, sie würden Schlangenbisse mit Kräutern und Salben nach überlieferten Rezepten heilen, nichts anderes als Unwissen und Scharlatanerie ist. Das auf mündliche Überlieferung gestützte Wissen betrachtet Lozano als „simple Routine“, die dem Urteil der Vernunft unterworfen werden müsse, um ihre wissenschaftliche Gültigkeit empirisch nachzuweisen. Die Erfahrung sei “el único oráculo que en estas materias debe creerse”, und alle “remedios populares” müssen von dieser „gran maestra” erst bestätigt werden. Wenn es also um die Frage geht, welche Schlangen giftig und welche Kräuter als Gegenmittel geeignet sind, empfiehlt der Autor, die von Linné entwickelten Klassifizierungstabellen zu konsultieren. Dabei kommt Lozano zu dem Schluss, dass die mit dem „bejuco del Guaco“ hergestellten Mittel, die von den Schwarzen von Chocó verwendet werden, reiner Betrug sind, wie sich im Fall einer Schwarzen zeigt, „que fue picada por una taya en la hacienda de Bayamón, [a quien] se le aplicó el guaco por dentro y por fuera en porciones muy considerables, y que a pesar de las decantadas virtudes de este específico, murió miserablemente a las treinta horas de haberle sucedido aquella desgracia” (1942 [1808]:118).

Aber nicht alle Aufklärer lehnten das von den Schwarzen in der Provinz Chocó entdeckte Mittel gegen Schlangenbisse rundweg ab. Einige der kreolischen Gelehrten erkannten sogar die Wirksamkeit des Guaco an, doch schrieben sie, ebenso wie die Jesuiten, dieses Heilmittel nicht dem Ingenium seiner Entdecker, sondern der Güte Gottes und/oder der Natur zu.⁵ So geschehen im Fall von Pedro Fermín de Vargas, der in der Nummer 34 des *Papel Periódico* von seiner Erfahrung mit dem Mittel berichtet. Die Schwarzen aus der Gegend hatten beobachtet, dass der Guaco – ein Vogel, der sich von Schlangen ernährt – vor der Jagd auf seine Beute die Blätter einer Liane fraß und sich auf diese Weise gegen giftige Bisse schützte. Ausgehend von dieser Beobachtung pressten die Schwarzen den Saft aus den Blättern und „impften“ damit verschiedene Körperteile, wodurch sie sich gegen mögliche Bisse immunisierten. Wurde jemand von einer Schlange gebissen, trugen die Heilkundigen den Saft direkt auf die Wunde des Patienten auf oder ließen ihn den Saft fünf oder sechs Tage lang in niedriger Dosierung (täglich 2 Löffel) einnehmen. Am Ende war, wie Vargas selbst bezeugt, der Kranke vollständig geheilt (Vargas, 1978 [1791]: 290).

Der kreolische Aufklärer beginnt seinen Bericht mit einem Plinius-Zitat, in dem es heißt, dass die Natur den Tieren gegenüber großzügiger gewesen sei als gegenüber den Menschen,⁶ woraus Vargas schließt: “los brutos han sido los inventores de la mayor y más segura parte de los remedios con que conservamos nuestra existencia” (Vargas, 1978 [1791]: 201). In Vargas’ Augen wertet das jedoch nicht die Menschen, die das Mittel gegen die Schlangenbisse hergestellt haben, sondern die Guacos auf, was ebenso absurd ist wie zu sagen, dass durch die Entdeckung der Pockenimpfung nicht Jenner an Ansehen gewinnt, sondern die Kühe! Doch diese Absurdität hatte ihren Grund: Hier waren die Entdecker des Gegenmittels schwarze Heilkundige vom Chocó, im anderen Fall dagegen handelte es sich um einen weißen, europäischen, aufgeklärten Wissenschaftler. In der Tat kannte Vargas’ Ungläubigkeit angesichts der Möglichkeit, dass die Schwarzen eine wirksame Impfung gegen Schlangenbisse entdeckt hatten, keine Grenzen. Entschlossen, diese unglaubliche Nachricht dem Urteil der Vernunft zu unterwerfen, ließ er sich von einem Schwarzen, der als Sklave an der Expedición botánica beteiligt war, mit dem Mittel behandeln, und rief José Celestino Mutis höchstpersönlich zum Zeugen auf:

“La operación, pues, que se hizo conmigo fue la siguiente. Exprimió el negro en un vaso el zumo de algunas hojas de la yerba de El Guaco, me hizo tomar dos cucharadas de él, y pasó á inoculármelo por la piel, haciéndome seis incisiones: en cada pie una, otra entre el índice y el dedo pulgar de cada mano, y las dos últimas en los dos lados del pecho [...]. Para satisfacerme de un modo indubitable de la eficacia de la yerba del Guaco, cogí yo con mis propias manos la culebra, que se manifestó un poco inquieta; pero sin apariencia de morder, y perdido una vez el miedo la volví a coger por dos veces en presencia del citado D. Joseph Mutis [...]. En consecuencia de lo que me vieron hacer, los otros inoculados se determinaron también á coger la culebra; pero la dieron tales movimientos que se irritó y mordió por último a D. Francisco Mutis en la mano derecha sacándole alguna sangre. Algo nos consternó este accidente y no dexabamos de recelar algún suceso funesto, pero el negro manifestó mucha serenidad, y aun el mismo mordido luego de que aquel le frotó la herida con las hojas de la yerba y le aseguó no

⁵ Wenn dagegen ein Heilmittel von einem europäischen Wissenschaftler stammte, richtete sich das Lob nicht auf die Natur, sondern auf das Talent seines Entdeckers. Dies geschieht im bereits erwähnten Fall von Pombos Lobeshymne auf Jenner anlässlich der Entdeckung der Pockenimpfung.

⁶ “Ingenio nostrum est usuque parare magistro Quod docuit natura feras ratione carentes”.

tener riesgo. En efecto, nada se siguió de aquella picadura. Matis se desayunó inmediatamente con su apetito, trabajó todo el día en su arte de Pintor y durmió la noche sin sentir la más ligera novedad, quedando todos enteramente convencidos de la bondad del remedio, y deseosos de su propagación en beneficio del género humano” (Vargas, 1978 [1791]: 202-203).

Vargas’ „gelehrte Skepsis“ hatte Früchte getragen: Das Menschengeschlecht durfte sich nun über ein neues Heilmittel freuen, dessen Entdecker allerdings systematisch unsichtbar gemacht werden mussten. In Einklang mit den Richtlinien der neuen imperialen Politik bestand die Funktion des Staates darin, das Privatkapital all seiner Vasallen zu enteignen, um es zu zentralisieren und im Sinne des öffentlichen Wohls zu redistribuieren, und zwar insbesondere dann, wenn dieses Kapital in Form von nützlichem Wissen in Erscheinung tritt. Mit der Verfügungsgewalt über ein Mittel gegen Schlangenbisse konnte der Staat ähnlichen wirtschaftlichen Nutzen erzielen wie zuvor mit dem Export von Chinarinde. Daher empfiehlt Vargas, den „bejuco del guaco“ zu einem Handelsobjekt zu machen, mit dem die europäischen Apotheken zu beliefern seien (vgl. 1978 [1791]: 291) zu machen. Davon würden selbstverständlich die Kreolen profitieren, denen die großen Fincas in Mariquita, Vélez, Guaduas, Honda und Girón gehörten, wo es die Pflanze in Hülle und Fülle gab. Dass die schwarzen Bewohner des Chocó aus diesem Geschäft einen Nutzen ziehen könnten, erwähnt Vargas in seinem Bericht mit keinem Wort.

Bei anderer Gelegenheit schrieben die Kreolen die Wirksamkeit der von den Indios hergestellten Heilmittel einem „glücklichen Zufall“ zu, der deren Ausdauer in der Kunst des Experimentierens belohnt habe. Francisco José de Caldas erzählt die Anekdote von einem Noámana-Indio, der für seine Heilerfolge bei Schlangenbissen berühmt war und ihn 1803 begleitete, als er in den Wäldern von Mira auf der Suche nach exotischen Pflanzen unterwegs war. Caldas schloss Freundschaft mit dem Indio und brachte ihn auf diese Weise dazu, das Geheimnis seiner Medizin zu lüften. Als der Indio ihm daraufhin zeigte, welche Pflanzen gegen verschiedene Arten von Bissen wirksam waren, stellte der Gelehrte fest, dass sie alle, gemäß der von Linné festgelegten Universaltaxonomie, zu ein und derselben Familie gehörten. Verwundert über diese Übereinstimmung fragte sich Caldas:

“¿Cómo este rústico jamás equivocaba el género, éste género tan vario y caprichoso? La experiencia, un uso dilatado, una casualidad feliz, han enseñado seguramente a los moradores de los países en que abundan las serpientes que tal planta es un remedio poderoso [...]. Un hombre que no ha oído jamás los nombres de Lineo, de familias, de géneros, de especies; un hombre que no ha oído otras lecciones que las de la necesidad y el suceso, no podía reunir nueve o diez especies bajo de un género que el llama *Contra* y los botánicos *Besleria*, sin que tuviese un fondo de conocimientos y de experiencias felices en la curación de los desgraciados a quienes habían mordido las serpientes. No pretendo que se crea su palabra; pero estos hechos deben llamar nuestra atención y estimularnos a que hagamos experiencias con todas las *Beslerias*” (Caldas, 1942 [1808b]: 165-166).

Caldas Anekdote ist eine Art Lehrfabel. Die Moral von der Geschichte lautet, dass die Erfahrung am Anfang des Weges zur Entdeckung der wissenschaftlichen Wahrheit steht, wie Newton sagte. Tatsächlich befanden sich die Indios aber gerade erst am Beginn dieses langen Weges, und sie wurden dabei mehr vom Zufall als vom Intellekt geleitet. Daher erklärt Caldas, dass der Wissens- und Erfahrungsschatz der Indios die Bedingungen der Wissenschaftlichkeit in keinem Fall erfülle. Gewiss beginnt die

wissenschaftliche Wahrheit mit dem Experiment, doch sie definiert sich durch die Erarbeitung universeller Kategorien, wie sie Linné im Fall der Botanik entwickelt hat. Das medizinische Wissen der Indios dagegen geht nicht über die partikuläre Erfahrung hinaus und lässt sich auch nicht in einer Universalsprache formulieren. In diesem Sinne entbehren die von dem Noánama-Indio verordneten Heilmittel einer wissenschaftlichen Grundlage, weshalb Caldas empfiehlt, ihm kein Wort zu glauben.⁷

Ein weiteres Beispiel dafür, wie die spontane Soziologie der Eliten in das aufgeklärte Wissen eindringt, ist die These, dass die Entvölkerung des Vizekönigreichs auf die ungesunde Lebensweise der Indios zurückgehe. In seiner Chronik von 1741 spricht Pater Gumilla von vier Gründen, die den dramatischen Rückgang der indigenen Bevölkerung im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts erklären: “la ninguna piedad que tienen con sus enfermos”, “la voracidad con que comen cuando hallan ocasión”, “su desnudez y desabrigo” und “el arrojarse al río a lavarse, aunque estén sudando” (Gumilla, 1994 [1741]: 210). So gesehen, kann weder der Massenmord, den sie während der Konquista erlitten, noch können die grausamen Tribute, die ihnen von den Spaniern auferlegt wurden, und auch nicht die aus Europa eingeschleppten Krankheiten zur Erklärung der demographischen Krise in Neu-Granada herangezogen werden. Auch die schwarzen Sklaven, führt Gumilla aus, arbeiten sehr hart in den Minen und erleiden Krankheiten, die aus Europa kommen, aber ihre Zahl erhöhe sich statt abzunehmen. Es seien also vielmehr die „usos contra la salud“, die dazu beigetragen haben, das Vizekönigreich von Indios zu entvölkern. Aus Nachlässigkeit und Unwissen gehen die Indios unzureichend bekleidet zur Arbeit und vergeuden den Verdienst einer ganzen Woche „en comer, beber y bailar sin son ni ton“, was höchst gesundheitsschädigend sei. Hinzu kämen gewisse widernatürliche Praktiken der Frauen, wie die freiwillige Sterilisation⁸ und die Tötung von weiblichen Säuglingen nach der Geburt.⁹

Die Vorstellung, dass die gesundheitsschädlichen Lebensgewohnheiten der Indios zum einem Gutteil die Entvölkerung des Vizekönigreichs erklären, war Bestandteil des *Habitus* der kreolischen Elite. In seinen *Reflexiones sobre el origen de las comunes enfermedades que despueblan este Reyno* erklärt der aufgeklärte Kreole Manuel del

⁷ Tatsächlich war Caldas, wie die übrigen Aufklärer, der Ansicht, dass die Lebens- und Wissensformen der Indios der “Vergangenheit” angehörten. Es ist zum Beispiel bekannt, dass Caldas Interesse an der Untersuchung und „Erhaltung“ der Statuen von San Agustín zeigte, da er sie für wertvolle “Antiquitäten” hielt (Pineda Camacho, 2000: 26). Caldas nimmt also eine aufgeklärte Haltung ein, wenn er in der künstlerischen und intellektuellen Produktion der Indios nicht mehr die Offenbarung des Teufels und der Idolatrie erkennt, sondern den Ausdruck von Lebens- und Denkformen, die der Vergangenheit angehören.

⁸ “Más acertado medio tomaron las mujeres americanas, oprimidas de su melancolía, o sofocadas al ver gentes forasteras en sus tierras; o como algunas dijeron: *por no parir criados y criadas para los advenedizos*, se resolvieron muchas a esterilizarse con yerbas y bebidas, que tomaron para su intento [...]. Digo *muchas* porque tengo prueba eficaz de ello; y de la prueba del hecho, en unas provincias o islas se puede, sin temeridad, inferir lo mismo en otras, donde subsistió el mismo motivo y ciega barbaridad de las americanas” (Gumilla, 1994 [1741]: 313).

⁹ “[...] luego que siente los primeros dolores, la india se va con disimulo a la vega del río o arroyo más cercano, para lograr a sus solas el lance; si sale a luz varón, se lava y le lava lindamente y muy alegre [...]; pero si sale hembra, le quiebra el pescuezo, o sin hacerle daño (como ellas dicen) la entierra viva; luego se lava largamente y vuelve a su casa, como si nada hubiera sucedido [...]. Y aunque el parto sea en su casa delante del marido y de la parentela, si la criatura sale con algún defecto [...], sea hembra o varón, nadie se opone, todos consienten en que muera luego y así se ejecuta” (Gumilla, 1994 [1741]: 209).

Socorro Rodríguez – der im Übrigen seine afrikanischen Wurzeln tunlichst verschwie¹⁰ –, dass der allgemein verbreitete Konsum von Chicha eine der Hauptursachen für die Krankheiten darstellt, von denen die neu-granadinische Bevölkerung heimgesucht wird:

“La barbarie en que vivían todas las Naciones de América en los siglos de su gentilidad, sus costumbres brutales, su natural desidia acerca de la agricultura, y su total abandono en todas las artes que miran a la racional y sólida conservación de la especie, los hizo tan propensos a la embriaguez, que casi todas sus observaciones físicas se dirigían al conocimiento de aquellas plantas, frutos y raíces que les podían ministrar las substancias más acres y a propósito para formar un sinnúmero de composiciones fuertes, conque alimentaban su viciosa propensión a la bebida. Entre ellos se miraba como una acción de heroísmo el descubrir un nuevo modo de hacer esta especie de vinos, ó cervezas. El hombre más amante de la Patria, el más útil á la humanidad era aquel que inventaba otro género de *Chicha* más activo que los conocidos hasta entonces [...]. El hombre reflexivo que se aplicare á indagar las causas físicas de haber tan pocos viejos en este Reyno con respecto al número total de sus habitantes, desde luego conocerá que el motivo no es otro sino el uso general de la *Chicha*. He aquí el funesto origen de un sin número de enfermedades que conducen anticipadamente al sepulcro a la mayor parte del pueblo” (Rodríguez, 1978 [1795]: 983; 985).

In Rodríguez’ Text wird erkennbar, dass die kreolischen Eliten die „Vielzahl von Krankheiten“, die sich unter dem Volk verheerend auswirkten, auf das Unwissen der Eingeborenen zurückführten. Das von ihnen produzierte Wissen war nicht „rational“, da ihre Experimente nicht auf die wissenschaftliche Erkenntnis natürlicher Vorgänge, sondern auf die eigene Bedürfnisbefriedigung zielten. Den Indios würde es mithin nie gelingen, den Nullpunkt einzunehmen, der ihnen die Objektivität für ihr Verständnis der Krankheitsursachen garantierte, all ihr Wissen war vielmehr in einer unreflektierten Subjektivität verankert. Kurioserweise verstrickt sich hier Rodríguez’ Einwand in den Gegenstand seiner Kritik: die Unfähigkeit des Beobachters, einen „epistemologischen Bruch“ mit dem eigenen *Habitus* vorzunehmen. Wie wir gerade dargelegt haben, projizierten die aufgeklärten Kreolen bei der „wissenschaftlichen“ Beobachtung der medizinischen Praktiken der Indios und Schwarzen in Wirklichkeit ihre eigene spontane Soziologie auf den Beobachtungsgegenstand. Die neu-granadinische Wissenschaft am Ende des 18. Jahrhunderts fungiert dergestalt als ein Dispositiv der ethnischen Repräsentation, mit dessen Hilfe der „Anderer“ benannt, klassifiziert und seiner kognitiven Rationalität beraubt wird. Vom Nullpunkt aus, an dem sich die Kreolen situiert glauben, werden die kognitiven Praktiken der Kasten dem Umfeld des Mythos zugeordnet und denjenigen, die sie ausüben, wird ein untergeordneter Platz im gesellschaftlichen Raum zugewiesen.

4.1.2 Ansteckende Ethnien

Kehren wir kurz zum Thema der Pocken zurück, das im vorangegangenen Kapitel eingeführt wurde, um anhand eines Beispiels zu erläutern, wie die Eliten ihre eigenen aristokratischen Vorstellungen von der „limpieza de sangre“ projizierten, wenn es eigentlich darum ging, die Verhaltensweisen der „Anderen“ wissenschaftlich zu

¹⁰ Dem Historiker José Torres Revello zufolge, war Rodríguez “oriundo de Bayamo, en Cuba, donde nació en 1754. Sus padres Manuel Rodríguez y Antonia de la Victoria eran considerados españoles, o sea blancos, pero se tachaba a Manuel del Socorro de mulato” (zitiert in: Ortega Ricaurte, 2002: 128).

beobachten. Eines der beunruhigendsten Probleme für die aufgeklärten Ärzte war der ethnische und geographische Ursprung der Pocken. Waren sie den Völkern der Antike schon bekannt, oder handelte es sich um eine neuartige Krankheit? Ist sie in Europa entstanden, oder stammt sie eher aus Afrika oder Asien? In welchem europäischen, afrikanischen oder asiatischen Volk trat die Krankheit zum ersten Mal auf? Wie kam der Virus auf das amerikanische Territorium? Dies waren Fragen, die nicht nur die Diagnose der Krankheit, sondern auch ihre Prophylaxe betrafen.

In seiner *Disertación físico-médica* konstatierte der Arzt Francisco Gil, dass die Pocken ihren Ursprung nicht in Europa gehabt haben konnten, weil kein griechischer oder römischer Arzt davon berichtet hat (Gil, 1983 [1784]: 4). Weder Galen noch Hippokrates haben jemals von dieser Krankheit gesprochen; im Gegenteil, die ersten Ärzte, die sie beschrieben, waren die Araber Rhasis, Avicenna und Averroes, was beweise, dass es sich um einen relativ neuen Virus handelt. Obwohl man daraus nun folgern könnte, dass der Virus ursprünglich aus Asien kam, zieht Gil die Hypothese vor, derzufolge der Virus zuerst in Afrika auftrat und sich von dort in die arabischen Länder ausbreitete, um dann auf Europa überzugreifen:

“He dicho arriba, que en la Etiopía tuvieron su origen las Viruelas; y no extrañará esta noticia quien tenga de que el Africa abortó siempre las más terribles pestes que se han observado en Asia y Europa. Plinio lo observó ya en su tiempo. Tucídides en su admirable descripción de la peste de Atenas, dice que nació en Etiopía, pasó a Egipto, y de allí á Persia hasta que llegó á Grecia. El mismo origen aseguran que tuvo aquella gran peste, que en tiempos del emperador Justiniano se esparció por todo el mundo, y duró cincuenta y dos años. Y finalmente todos los comerciantes y viageros que vienen de Turquía, dicen que es común sentir en aquel Imperio, que quantas pestes destruyen aquellos dominios salen del Africa” (Gil, 1983 [1784]: 6).

Afrika ist also die Wiege der schrecklichsten Krankheiten, mit denen die Menschheit im Verlauf ihrer Geschichte geschlagen war. Worauf stützt sich diese Annahme? Ganz sicher nicht auf wissenschaftliche Argumente – Gil bezieht sich auf „Texte“ und nicht auf das „oráculo de la experiencia“ –, sondern auf das, was wir als „habituelle Repräsentation“ bezeichnet haben. Im *Habitus* der herrschenden Gruppen – der sich im Laufe von mehr als 200 Jahren Kolonialherrschaft herausgebildet und gefestigt hatte – setzte sich die Vorstellung von Afrika als einem Ort fest, der für die Welt eine Strafe darstellte, weil dort die „Söhne der Verdammnis“ lebten. Aus Europa hingegen käme die Erlösung von dieser Strafe, denn seine Bewohner hätten den göttlichen Auftrag erhalten, den anderen Völkern den Weg zur Zivilisation zu weisen. Eine Krankheit wie die Pocken konnte daher nicht aus Europa stammen, das okzidentale Wissen stellte vielmehr die richtige Diagnose und das Heilmittel gegen die Krankheit zur Verfügung.

Gil geht nicht einmal darauf ein, dass die Impfung von den Chinesen entdeckt und von den Türken übernommen wurde. Eine solche Entdeckung konnte dort seiner Meinung nach nicht aus einer genuinen wissenschaftlichen Rationalität wie der europäischen hervorgegangen, sondern nur der Eitelkeit entsprungen sein. Als Liebhaber der physischen Schönheit wollten die Chinesen im Erwachsenenalter ihre Gesichter nicht von der Krankheit entstellt sehen, und daher wurden schon im Kindesalter Impfungen vorgenommen. Die Tscherkessen wandten dieses Verfahren ebenfalls an, weil sie mit Sklavinnen handelten und deren Schönheit gewahrt bleiben musste: “Á esta invención

se dice que deben las mugeres de la Circasia y Georgia el ser las más hermosas de todo el mundo”. Das erkläre im Übrigen auch, fügt Gil hinzu, “los muchos adornos, afeytes y ungüentos con que se aderezan; de cuyo abuso, por más que los padres Capuchinos Misioneros las han predicado, no han podido apartarlas” (Gil, 1983 [1784]: 33).

Der Arzt Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo aus Quito geht ebenfalls davon aus, dass das Schweigen der klassischen Autoren über die Krankheit und die Tatsache, dass die Araber sie als Erste beschrieben haben, unwiderlegbare Beweise dafür liefern, dass die Tyrannei der Pocken über den menschlichen Körper erst sechshundert Jahre währte.¹¹ Er führt drei Gründe an, die für Afrika als Herkunftsort der Pocken sprechen: “su clima muy ardiente, su suelo muy lleno de suciedades y sus moradores, quizá los más negligentes y ociosos de toda la tierra” (Espejo, 1985 [1785]: 41). Andererseits beweise die Tatsache, dass alle europäischen Herrscher die Impfung als Mittel gegen die Pocken eingeführt haben, dass “la Europa se ve limpia de ella por sus costumbres y policía, y que quizá no se vería en alguna región si no fuese por la sórdida flojedad de los africanos y la afeminada delicadeza de los asiáticos” (1985 [1785]: 36-37).

Hier wird deutlich, dass die „wissenschaftlichen“ Argumente von aufgeklärten Ärzten wie Gil und Espejo vom Schema der dreigeteilten Welt durchdrungen sind, wonach Europa ein Zentrum ist, von dem her sich die Zivilisation ausbreitet, während Asien und Afrika als Peripherien gelten, von denen die Barbarei ausgeht. Aufgrund ihrer barbarischen Sitten werden die Bewohner Asiens und Afrikas als das Epizentrum der ansteckenden Krankheiten ausgewiesen, während Europa das Gegenmittel entdeckt und dank seiner „mejores costumbres y policía“ die Krankheit bekämpft. So ist es nicht erstaunlich, dass Espejo auch die Angehörigen der amerikanischen Kasten, die in der spontanen Soziologie unbewusst als die „Söhne Hams“ dargestellt wurden, als Brutstätten der Pocken betrachtet. Ihre unhygienischen Lebensgewohnheiten tragen mit den entsprechenden „vapores fétidos y pestilenciales“ zur Verschmutzung der Luft – dem Medium der Virusübertragung – bei:¹²

“[El aire popular] es demasiado fétido y lleno de cuerpos extraños podridos, y los motivos que hay para esto son, primero: los puercos que vagan de día por las calles y que de noche van a dormir dentro de las tiendas de sus amos, *que son generalmente los indios y los mestizos*. Segundo: éstos mismos que hacen sus comunes necesidades, sin el más mínimo ápice de vergüenza en las plazuelas y calles más públicas de la ciudad” (Espejo, 1985 [1785]: 58).

Ständige Überwachung der Aktivitäten von Indios und Mestizen und die strenge Kontrolle ihrer hygienischen Gepflogenheiten sind die beiden Strategien, die Espejo zur Erhaltung der öffentlichen Gesundheit in Quito vorschlägt. Die „ungesunde Luft“, in der sich die Epidemien ausbreiten konnten, wurde von den Kasten, den einzig Schuldigen an der drangvollen Enge und dem Schmutz, in denen sie lebten, verursacht. Aus diesem Grund richtete sich, wie gesagt, die Gesundheitspolitik des

¹¹ Heute wissen wir, dass die Pocken zu den ältesten Krankheiten der Menschheit gehören und seit mehr als 3.500 Jahren bekannt und dokumentiert sind.

¹² Espejo geht ausführlich darauf ein, dass die Luft nicht der eigentliche Krankheitsherd, sondern lediglich ein Medium der Krankheitsübertragung ist: “...toda la masa de aire, no es más que un vehículo apto para transmitir hacia diversos puntos la heterogeneidad de que está recargado [...]. Véase aquí como la infección que adquiere el aire con las partículas extrañas que fluctúan dentro de él, causa todos los estragos que se advierten en todas las epidemias” (Espejo, 1985 [1785]: 49).

Staates auf die Erfassung der Bettler, um die Straßen zu säubern und die Arbeitskraft der Bettler wiederherzustellen, sie richtete sich aber auch auf den Kampf gegen sämtliche mögliche Infektionsherde: stehende Gewässer, Friedhöfe, Abtritte und Müllgruben. Das aufgeklärte Denken setzte freilich alle diese Brennpunkte „spontan“ mit den Lebensgewohnheiten der Kasten in Beziehung. So weiß Espejo beispielsweise, dass die Schweinezucht in der Stadt ein unumgängliches Übel ist, weil im Volk alle Speisen mit Schweinefett zubereitet werden, er empfiehlt aber, dass der Verkauf durch die Errichtung von Schlachthäusern und Metzgereien, die hygienische Mindestanforderungen erfüllen, geregelt wird. Die Chicherías, in denen das „niedere Volk“ sich versammelt, um sich zu betrinken, macht Espejo als potentielle Infektionsherde aus. Um mehr Gewinn zu erzielen, benutzten die Indios und Mestizen nicht nur Chicha aus Mais für die Herstellung ihrer „licores espirituosos“, sondern fügten “dos hierbas narcóticas llamadas Huantug y Chamico, que tienen la virtud de enloquecer y turbar la cabeza” hinzu. Daher sei es notwendig, dass der Staat Maßnahmen ergreife: “[que] extienda la pesquisa por todas partes, derrame los licores donde los hallare, quiebre los vasos que los contienen y obligue a los vendedores de raspaduras a que tengan apuntamientos de las personas a quienes las venden, y por aquí saber las que las compran con más frecuencia” (Espejo, 1985 [1785]: 68).

Auch in Bogotá drückten die aufgeklärten Denker ihr tiefes Misstrauen gegenüber der bei den Kasten herrschenden Hygiene aus. Besonders abgestoßen war Mutis von der Haltung, die der „niedrigste Pöbel“ angesichts der während der Epidemie von 1782 von der Regierung durchgeführten Impfkampagne an den Tag legte. Der Arzt aus Cádiz berichtet, dass etwa neuntausend Menschen die Impfung offen verweigerten und sich lieber dem Risiko einer Ansteckung aussetzten; Mutis führt diesen Widerstand auf die barbarischen Sitten zurück, die das Verhalten dieser Leute prägen:

“De todas estas personas el mayor número era de la ínfima plebe; gente miserable, indigente, mal gobernada y peor dispuesta por la inclinación a las bebidas fermentadas [...]. Todas estas gentes del bajo pueblo, a quienes no gobierna el uso recto de la razón y del consejo, se han dirigido por sí mismas con una especie de indiferencia y abandono, que no se haría creíble entre personas racionales. Todo les interesa más que la salud propia, a quien miran con descuido y desprecio. No han bastado consejos para que se abstengan anteriormente y en la misma enfermedad, de las bebidas fermentadas, que antes miran como antídoto universal para todas sus dolencias. Por desgracia, tales gentes serán para siempre víctimas de su capricho en cualquiera epidemia general: aunque no sé si diga que *poco pierde en ellas el Estado*” (Mutis, 1983 [1783a]: 205-206; meine Hervorhebung).

Einmal mehr wird hier deutlich, dass die wissenschaftlichen Beobachtungen von der spontanen Soziologie der Eliten gefiltert werden: Die Weigerung von neuntausend Schwarzen, Indios und Mestizen, sich impfen zu lassen, wird nicht darauf zurückgeführt, dass sie über eine andere Art von Wissen und Werten verfügen, die ihnen zu Recht erlauben, die Krankheit auf eine andere Weise zu verstehen, sondern darauf, dass ihr Handeln von „Launen“ und nicht vom „uso recto de la razón“ geleitet ist. Die gesundheitsschädigenden Praktiken dieser „Elenden“, insbesondere ihre natürliche Neigung zur Trunkenheit, macht sie zu einem gefährlichen Infektionsherd von Krankheiten aller Art. Ihr absoluter Mangel an moralischer Urteilskraft und sozialer Verantwortung – “todo les interesa más que la salud” – stellt in der Tat ein Hindernis für die Durchsetzung einer Gesundheitspolitik dar. Daher, und obwohl der “sabio Mutis” nicht weiß, ob er es sagen soll – aber er sagt es! –, wäre es besser, dass

diese neuntausend Infizierten stürben, da sie in jedem Fall nichts zur Stärkung der Produktivkraft im Vizekönigreich beizutragen hätten.

4.2 Die List der botanischen Vernunft

Im fünften Kapitel von *Les mots et les choses* erklärt Michel Foucault, dass die Naturgeschichte einen neuen Weg für die Wissenschaft im klassischen Zeitalter eröffnet, weil man beginnt, lebendige Wesen erstmals gemäß einer mathematischen Ordnung zu klassifizieren. Die Geschichte einer Pflanze oder eines Tieres nachzuvollziehen, hieß nicht mehr einfach, deren Bestandteile aufzulisten, auf die Ähnlichkeiten mit anderen Lebewesen hinzuweisen oder zu referieren, was moderne Reisende und antike Gelehrte über sie geschrieben haben, sondern *more geometrico* eine Ordnung aufzustellen, nach der Botanik und Zoologie ihre Gegenstände auf dieselbe Weise behandeln konnten wie die Mathematik, die Algebra oder die Geometrie. Die große Vielfalt der Lebewesen musste auf eine universelle Sprache reduziert werden, sodass jede beliebige Person überall auf der Welt verschiedene Dinge auf ein und dieselbe Art Dinge empirisch erforschen konnte. Elefanten und Pferde beispielsweise können nun mit Hilfe einer Sprache, die formale Ähnlichkeiten feststellt (in beiden Fällen handelt es sich um Säugetiere, Vierfüßer, Wirbeltiere etc.) erforscht werden und Entsprechendes gilt für die Pflanzen, die abstrakten Kategorien wie „Gattung“, „Klasse“ und „Art“ zugeordnet werden.

Im Folgenden werden wir den parallelen Verlauf dieses Prozesses der *Vereinheitlichung des Blicks*, auf den Foucault hinweist, mit der politischen Ökonomie des Bourbonenstaates und seinen Bestrebungen, das Wissen über die Natur zu zentralisieren, einerseits und der epistemologischen Enteignung der Kasten durch die Kreolen andererseits analysieren. Es soll gezeigt werden, dass die volkstümliche Sprache, in der vor dem 18. Jahrhundert Aussagen über Gesundheit und Krankheit gemacht wurden, von den Aufklärern als Quelle aller Irrtümer und Zweideutigkeiten des traditionellen Wissens angesehen wurde und durch eine mathematisch exakte Wissenschaftssprache ersetzt werden sollte.

4.2.1 Regeln zur Geistesführung

Wir haben oben einen Punkt angesprochen, der für die vorliegende Untersuchung von grundlegender Bedeutung ist: Die Arbeit galt bis zum 18. Jahrhundert in erster Linie als eine Strategie zur *Verteidigung* der menschlichen Existenz gegen eine übermächtige Natur, die als unzugänglich und feindlich betrachtet wurde. Es ging also darum, einen – gegenüber der Allmacht dieser Außenwelt stets fragilen – *Schutzraum* zu schaffen. Das Wissen und die Technologie, die zur Verfügung standen, schienen davon auszugehen, dass die Knappheit als ein unabwendbarer Fluch auf der menschlichen Existenz lastete, sodass mit der Arbeit die Vorstellung vom Überleben assoziiert wurde. Die Geburt der neuen Wissenschaft, die Schaffung des modernen Staates und die Entwicklung neuer Technologien machten jedoch einen Perspektivwechsel möglich: Der Mensch, der sich zuvor von einer feindlichen und willkürlichen Natur bedrängt und unterworfen glaubte, beginnt nun, sich selbst als

„Herr und Meister“ der Erde zu betrachten. Damit tritt eine Idee (eine Obsession?) auf den Plan, die den modernen Menschen nicht mehr loslassen wird: dass nämlich der Überfluss als Ausgangsbedingung und Grunderfahrung der irdischen menschlichen Existenz die Vorstellung von der Knappheit ersetzt. Seit dem 18. Jahrhundert ist die Arbeit nicht mehr am reinen Überleben, sondern an der Schaffung und Akkumulation von Reichtümern ausgerichtet, um die große moderne Utopie zu verwirklichen: die endgültige Überwindung der Knappheit (Echeverría, 2001: 151).

In diesem Sinne vollzieht sich im 18. Jahrhundert, wie Foucault gezeigt hat, ein „Einschnitt“ in die europäische wie in die Weltgeschichte. Es ist der Moment, in dem der Staat die Aufgabe übernimmt, die Knappheit mit Hilfe der rationalisierten Produktion von Reichtümern zu beseitigen, wodurch zwischen den herrschenden Mächten (Frankreich, England und Spanien) ein schonungsloser Kampf um die Kontrolle der Märkte entbrannte. Die französische Bourbonendynastie, die seit Beginn des 18. Jahrhunderts in Spanien herrschte, führt eine Reihe von Reformen ein, in denen die Absicht, Wissenschaft und Technologie in Stützpfiler des Wirtschaftswachstums zu verwandeln, erkennbar wird. Kontrolle und Aneignung der Natur sollten in den Kolonien mit der Institutionalisierung jener Wissenschaften durchgesetzt werden, die es dem Staat erlaubten, natürliche Ressourcen zu erkennen, zu evaluieren, zu benennen, zu klassifizieren, zu exportieren und zu vermarkten, die für das Projekt der Akkumulation von Reichtum als nützlich erachtet wurden. In diesem Sinn war die Naturgeschichte – und insbesondere die *Botanik* – eine der vom spanischen Staat für die Verwirklichung seiner Bestrebungen am meisten geschätzten und geförderten Wissenschaften.

Michel Foucault weist der Botanik eine epistemologische Vorrangstellung gegenüber anderen, der Naturgeschichte ebenfalls verwandten Wissenschaften wie der Mineralogie und Zoologie zu. Dem französischen Philosophen zufolge ließ sich beim Erforschen der Pflanzen – eher als bei der Untersuchung von Tieren und Mineralien – die Korrespondenz (ohne Vermittlungsstufen) zwischen der Ordnung des Diskurses und der Ordnung der Natur – den Worten und den Dingen – besser „sichtbar machen“ (Foucault, 1974: 138). Zwar ist Foucaults These bezüglich des Vorrangs der Botanik vor anderen Disziplinen der Naturgeschichte zuzustimmen, wir gehen jedoch davon aus, dass diese Vorrangstellung nicht nur epistemologisch, sondern *ökonomisch* zu erklären ist.¹³ Der kommerzielle Nutzen, den die Pflanzenprodukte – zum Beispiel auf dem Gebiet der Medizin – brachten, war zu jener Zeit sehr viel größer als derjenige von tierischen oder mineralischen Produkten, sodass der Staat vergleichsweise mehr Mittel für die Forschung im Bereich der Botanik aufwendete. Im Fall des spanischen Weltreichs gehen die Organisation von wissenschaftlichen Expeditionen in den Kolonien, die Schaffung von botanischen Gärten in der Hauptstadt (in Madrid gab es keinen „Königlichen Zoo“, sondern einen „Königlichen Park“) und die Zentralisierung

¹³ Wir könnten hier eine weitere Begründung anfügen, die sich nahezu von selbst versteht: Für die europäischen Eliten – also an dem sozialen Ort, wo die wissenschaftlichen Erkenntnisse jener Zeit zusammenflossen und produziert wurden – war es einfacher, exotische Pflanzen statt Tiere aus den Kolonien zu sammeln. Es war, mit anderen Worten, sehr viel einfacher und weniger kostspielig, Herbarien statt Zoos zu unterhalten. Das Interesse an Fossilien tierischen Ursprungs war im 18. Jahrhundert noch nicht erwacht, denn es geht Hand in Hand mit der Geburt der Biologie. Andererseits war das wissenschaftliche Interesse an Mineralien dem Einfluss der physiokratischen Theorien im Bereich der Ökonomie geschuldet – was wir im folgenden Kapitel ausführlicher erörtern werden.

der medizinisch-pharmazeutischen Organisationsstrukturen (die „Real Botica“ und das Protomedikat) ebenfalls in diese Richtung.

In der Botanik verhält es sich ebenso wie im oben erwähnten Fall der Medizin: Das Wissen über die Eigenschaften der Pflanzen wird privaten Quellen (Medizinmännern, Schamanen, Priestern) gleichsam entrissen oder „enteignet“ und in Händen des Staates gebündelt. Der Grund für diesen epistemologisch-politischen Transfer ist nicht schwer zu verstehen: Wenn man den Versuch unternahm, die unselige, von Knappheit geprägte Vergangenheit auszulöschen, so musste man das „archaische“ Wissen jener Subjekte, die nicht in der Lage gewesen waren, die Knappheit durch den Überfluss zu ersetzen, nach und nach in eine „leere Hülse“ verwandeln. Unterschiedliche Lebensformen, die jahrhundertlang als in sich geschlossene *kosmoi* nebeneinander existierten, mussten nun in ein einziges Zivilisations- und Produktionsmuster integriert werden. Für die vielfältigen „vormodernen“ Lebensformen gab es nur die Alternative zu verschwinden oder sich zu modernisieren, d.h. sich in den planetarischen Prozess der Warenproduktion und -zirkulation einzufügen. Ebenso würden die unterschiedlichen Wissensformen, das vielfältige Wissen über die Natur, den Menschen und die Gesellschaft, die im Schoß dieser „archaischen“ Lebensformen erzeugt wurden, der Vorherrschaft einer einzigen wahren Wissensform, nämlich der wissenschaftlich-technischen Rationalität der Moderne Platz machen müssen. Dieser gegenüber scheinen alle anderen Formen der Wissensproduktion auf Nichtwissen, Aberglauben oder Barbarei zu gründen. Angesichts des von dem schwedischen Naturforscher Linné entwickelten Klassifikationssystems, mit dem sich sämtliche Einzelexemplare aus dem Pflanzenreich einheitlich identifizieren, benennen und katalogisieren ließen, erschien die traditionelle Methode, wie sie von den amerikanischen Eingeborenen zur Klassifizierung von Pflanzen, benutzt wurde – die auf der religiösen, spirituellen und medizinischen Bedeutung jedes Einzelexemplars beruhte – als ordnungswidrig.

Tatsächlich erklärt Linné alle – überall und in jeder Epoche – vor ihm verwendeten Namen zur Klassifizierung der Bewohner des Pflanzenreichs für unzulässig.¹⁴ Sein Klassifikationssystem basiert auf der Zuweisung eines einzigen Namens für jede Gattung und Pflanzenart.¹⁵ Jede Pflanze hat daher einen zusammengesetzten Namen: Der erste Name weist die Gattung aus, der zweite die Art, der die Pflanze angehört. Dergestalt verliert das Einzelexemplar seinen Eigenwert. Jetzt kommt es darauf an, die Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Individuen zu bestimmen, woraus sich die Art ergibt, und die Ähnlichkeiten zwischen den Arten, woraus sich die Gattung ergibt, um alles zusammen dann in ein umfassendes Klassifizierungssystem einzuordnen. Der große Erfolg der Linnéschen Taxonomie beruhte darauf, dass sie die Möglichkeit bot, ein systematisches Inventar der vorhandenen natürlichen Ressourcen zu erstellen, was den kommerziellen Interessen des Staates außerordentlich entgegenkam. Nun verfügten der Botaniker und der Politiker über eine Universalsprache, mit der sie die

¹⁴ In dieser Hinsicht sind Linnés Worte eindeutig: „He reorganizado en lo fundamental el campo entero de la historia natural, elevándola a la altura que ahora tiene. Dudo que alguien pueda hacer hoy en día algún adelanto en este dominio sin mi ayuda y dirección” (zit. in: Beltrán, 1997: 33).

¹⁵ Die Sexualität der Pflanzen ist die tragende Säule, auf der Linnés gesamtes klassifikatorisches Gebäude ruht. Die Art der Sexualorgane (Staubgefäße und Stempel) dienen der Identifizierung und Differenzierung der Klassen, Arten und schließlich der Gattungen.

„wahren“ natürlichen Gegebenheiten erkennen konnten, die der Mensch beherrschen sollte. Tatsächlich meinte Linné, sein System sei kein artifizielles Konstrukt, sondern entspreche exakt der Natur „als solcher“. Die Ordnung des Systems ist ihm nichts anderes als der Reflex der inneren Ordnung der Welt. Oder, wie man zu jener Zeit sagte: *Deus creavit; Linnaeus disposuit*.

Michel Foucault kommentiert das Linnésche System wie folgt:

Das klassische Zeitalter gibt der Geschichte einen ganz anderen Sinn: zum ersten Mal einen Blick auf die Dinge selbst zu richten und danach das zu *transkribieren*, was er in *glatten, neutralisierten und sich treuen Wörtern* aufnimmt. Man begreift, dass in dieser „Reinigung“ die erste Form der Geschichte, die sich gebildet hat, die Geschichte der Natur gewesen ist. Sie hat nämlich zu ihrer Errichtung nur *unvermittelt den Dingen selbst applizierte Wörter* nötig. Die Dokumente dieser neuen Geschichte sind keine anderen Wörter, Texte oder Archive, sondern klare Räume, in denen die Dinge nebeneinandertreten: Herbarien, Naturalienkabinette, Gärten. Der Ort dieser Geschichte ist ein zeitloses Rechteck, in dem die Wesen, jeden Kommentars und jeder sie umgebenden Sprache bar, sich nebeneinander mit ihren sichtbaren Oberflächen darstellen, *gemäß ihren gemeinsamen Zügen aneinandergerückt*, und dadurch bereits virtuell analysiert und *Träger allein ihres Namens*“ (Foucault, 1974: 172; meine Hervorhebung).

Die Natur benennen bedeutet, sie zu ordnen und der systematischen Herrschaft der wissenschaftlichen Sprache zu unterstellen. Darum gleicht der Naturforscher einem neuen Adam: Mit entdeckt die Welt mit der ersten Benennung und offenbart damit das *systema naturae*, das Gott selbst entworfen hat. Aber die Welt wissenschaftlich zu benennen bedeutet auch, das „Pathos der Distanz“ gegenüber jeder anderen möglichen Form der Benennung zu errichten, weil die moderne Wissenschaft den Anspruch erhebt, jede Unbestimmtheit in der Sprache zu unterdrücken. Die Worte, mit denen die Welt benannt wird, sollen so „glatt, neutralisiert und sich treu“ sein, dass sie „unvermittelt“ für die Dinge selbst verwendet werden können. So musste beispielsweise der Name, den ein Botaniker einer neu entdeckten Pflanzenart gab, so universell sein, dass jeder Wissenschaftler der Welt erkennen konnte, worum es sich handelte, auch wenn er die Pflanze nie gesehen hatte. Die Alltagssprache stellt für die Wissenschaft eine Quelle von Fehlern und Irrtümern dar; daher ist es das Ideal des modernen Naturforschers, von dieser Sprache Abstand zu nehmen und den Nullpunkt einzunehmen, der eine objektive Beschreibung der Welt zulässt. Aus diesem Grund konnten sich die Namen der Pflanzen nicht auf ihre religiöse oder medizinische Brauchbarkeit beziehen – was bei den Namen, die die Eingeborenen und Bauern den Pflanzen gaben, der Fall war –, und es mussten überdies Namen in lateinischer Sprache sein, die von der gebildeten Elite und der bürokratischen Macht beherrscht wurde (Nieto Olarte, 2000: 119).¹⁶ Aus einem einzigen Blickwinkel, von einer einzigen Plattform aus und mit einer Universalsprache, die immer und überall Gültigkeit hatte, die natürliche Welt zu beschreiben, darin bestand das aufgeklärte

¹⁶ Zweifellos wurde dieses Ideal einer reinen (apolitischen und metakulturellen) Sprache in der Realität nie erreicht, wie Mauricio Nieto im Zusammenhang mit den Namen, die aufgeklärte Wissenschaftler den Pflanzen verliehen, anschaulich zeigt. In vielen Fällen bezogen sich diese Namen auf einflussreiche Persönlichkeiten aus der spanischen Geschichte und Politik wie zum Beispiel die Gattungen *Carludovica* (die auf die Heirat von Karl III. mit der Königin Ludovica anspielt), *Floridablanca* (nach dem Conde von Floridablanca), *Godoya* (nach dem Minister Manuel Godoy) und *Juanulloa* (zusammengesetzt aus den Namen der Offiziere Jorge Juan und Antonio Ulloa). Selbstverständlich fehlte auch die Gattung namens *Bonaparteia*, zu Ehren der großen politischen Figur jener Zeit, nicht (Nieto Olarte, 2000: 120-121).

Ideal des Nullpunkts. Es wird auch das Ideal sein, das die großen wissenschaftlichen Forschungen des 18. Jahrhunderts beflügelt.

4.2.2 Der kreolische Adam auf Reisen

Nachdem Spanien und Portugal mit ihren Entdeckungsreisen im 16. Jahrhundert eine Pionierrolle bei der Entwicklung der modernen wissenschaftlichen Weltanschauung gespielt hatten, blieb Spanien während des 17. Jahrhunderts eher am Rande derartiger Unternehmungen. Jetzt waren es Frankreich, England und Holland, die erhebliche finanzielle Mittel in Forschungsreisen nach Übersee investierten. Diese dienten nicht mehr in erster Linie der Entdeckung unbekannter Länder und neuer Handelsrouten, sondern vielmehr der Suche nach Rohstoffen, die den Metropolen wirtschaftlichen Gewinn bringen würden. England hatte diesbezüglich das im eigentlich Sinn moderne imperiale Modell geschaffen: Es ging nicht nur darum, die Erzvorkommen in den Kolonien auszubeuten – wie dies Spanien getan hatte –, sondern eine Infrastruktur für den Handel zu schaffen und zu unterhalten, die den Kolonien die Produktion und den Export von Rohstoffen und der Metropole die Fertigung von Industrieprodukten ermöglichte, die dann in andere Länder geliefert werden sollten. Das moderne/koloniale Projekt, die Knappheit durch Akkumulation von Reichtümern zu überwinden, erforderte mithin die Schaffung eines komplexen Gefüges, das die Förderung des freien Warenaustauschs zwischen den Kolonialmächten und ihren Kolonien, den finanziellen Anreiz für private Unternehmungen und die Stärkung der Bank ebenso wie die Rationalisierung von Industrie und Landwirtschaft einschloss.

In diesem geopolitischen Kontext beginnen die wissenschaftlichen Forschungsreisen eine grundlegende Rolle zu spielen. Die um die Vormachtstellung im Weltsystem des 18. Jahrhunderts konkurrierenden Mächte hatten einen ehrgeizigen Plan ins Leben gerufen, der auf die systematische Erfassung der natürlichen und menschlichen Ressourcen in ihren Kolonien abzielte, und Spanien konnte hinter einem solchen Vorhaben nicht zurückstehen. Es galt, eine umfassende Bestandsaufnahme der Flora in der Neuen Welt vorzunehmen und wissenschaftlich zu bestimmen, welche exotischen Pflanzenarten sich schnell in „Tauschwert“ umwandeln ließen. Entschlossen, Spaniens wissenschaftlicher Lethargie und seiner Position wirtschaftlicher Schwäche im Verhältnis zu England ein Ende zu bereiten, ergreifen die Bourbonen eine Reihe von Maßnahmen zur Evaluierung des ökonomischen Potentials ihrer amerikanischen Kolonien. Um die weitere Abhängigkeit der spanischen Wirtschaft von der Einfuhr von Edelmetallen zu vermeiden, musste der Staat darüber informiert sein, welche Pflanzenarten der Entwicklung der Landwirtschaft nützlich sein konnten, der Handel musste gestärkt und im ganzen Reich musste eine Gesundheitsreform vorangetrieben werden. Aus diesem Grund weist König Karl III. alle Vizekönige in Übersee an, Objekte der Naturgeschichte zu sammeln und die Entdeckung von „Bäumen, Büschen und nützlichen Pflanzen“ zu fördern:

“Por cuanto conviene a mi servicio y bien de mis vasallos el examen y conocimiento metódico de las producciones naturales de mis dominios en América, no solo para promover los progresos de las ciencias físicas, sino también para desterrar dudas y adulteraciones que hay en medicina, la tintura y otras artes importantes y para aumentar el comercio y que se formen herbarios y colecciones de productos naturales, describiendo y delineando las plantas que se encuentran en

aquellas mis fértiles provincias, para enriquecer mi Gabinete de Historia Natural y Jardín Botánico de la Corte y remitiendo a España semillas y raíces vivas de las plantas y árboles más útiles señaladamente de las que se emplean o merezcan emplearse en la medicina y en la construcción naval para que se connaturalicen en los varios climas conducentes sin omitir observaciones geográficas y astronómicas que se puedan hacer de paso en adelantamiento de estas ciencias” (zit. in: Hernández de Alba, 1996: 154).

Die spanische Krone war nicht an großen Theorien und wissenschaftlichen Debatten, sondern an der praktischen Dimension der Wissenschaft als Quelle ökonomischen, militärischen und politischen Kapitals interessiert. Aus diesem Grund erwies sich die Botanik als der beste Verbündete des biopolitischen Projekts. Die Tätigkeit der Botaniker in der Peripherie und die politischen Notwendigkeiten der Kolonialmacht werden so zu Phänomenen, die sich gegenseitig bedingen. Die kreolischen Botaniker brauchten die staatliche Unterstützung, um das Prestige ihrer Arbeit zu erhöhen und, genau wie Ärzte, ihre soziale Distanz zu den Kasten abzusichern; der Staat brauchte seinerseits die Botaniker zur Realisierung seines Vorhabens, die natürlichen Ressourcen zu klassifizieren. Die vom König angeordnete Sammlung von “semillas y raíces vivas de las plantas y árboles más útiles” konnte ohne die Mitwirkung einer Gruppe von Botanikern vor Ort, die in das neue, von Linné entworfene Klassifizierungssystem eingearbeitet waren, nicht durchgeführt werden. Der Staat benötigte ebenfalls eine Expertengruppe in der Metropole, die in der Lage war, die botanischen Kabinette und Gärten so einzurichten, dass die aus den Kolonien eingeführten exotischen Pflanzen auf spanischem Boden akklimatisiert werden konnten, weil man nur hier eine systematische Erforschung ihres möglichen Nutzens für die Landwirtschaft, den Handel und die Medizin meinte vornehmen zu können. Zusätzlich war das Expertenwissen der Seeleute und Offiziere auf beiden Seiten des Atlantik gefordert, die für die Lieferung der landwirtschaftlichen Güter aus den Kolonien zuständig waren (Puerto Sarmiento, 1988: 22; Nieto Olarte, 2000: 53-54). Kurz, in der Mitte des 18. Jahrhunderts war die Botanik zu einem Modell für die Konstitution von Expertenwissen geworden, das in enger Verbindung mit den geopolitischen Dispositiven der Macht stand.

Spaniens ersten Anlauf, den Pflanzenreichtum seiner amerikanischen Kolonien zu erkunden, stellte die sogenannte *Expedición de límites al Orinoco* dar, die zwischen 1754 und 1761 unternommen wurde. Hauptsächliches Ziel dieser Expedition war es, die spanisch-portugiesischen Grenzen in Amerika exakt zu bestimmen, um ein für alle Mal den alten Streit der beiden iberischen Mächte zu beenden, der durch den Vertrag von Tordesillas entstanden war.¹⁷ Darum bestand die Expedition aus je einem Beauftragten jeder Nation, die von erfahrenen Geographen, Kartographen und Zeichnern begleitet wurden. Die Expedition hatte aber darüber hinaus auch eine ökonomische Zielsetzung: Es galt, den Flussverlauf des Orinoco zu erkunden, die wirtschaftlich nutzbaren Pflanzen der Region zu katalogisieren, neue Ortschaften zu errichten und Eingeborenensiedlungen, die den Handel behinderten, zu räumen. Schon zu diesem Zeitpunkt betrachtete das Imperium das Territorium von Guayana als eine Art „natürliches Eldorado“; eine Produktionsstätte natürlicher Ressourcen, die Spanien gegenüber seinen europäischen Konkurrenten einen Wirtschafts- und Handelsvorteil

¹⁷ Wir werden später sehen, dass diese Expeditionen dem neuen geographischen und geopolitischen Bewusstsein der Aufklärung entsprechen.

verschaffen konnte. Es gehörte daher auch zum Ziel der Expedition, Grundlagen für eine endgültige Integration Guyanas in das spanische Territorium zu schaffen und dergestalt der Präsenz von Engländern, Franzosen und Holländern in dem Gebiet entgegenzuwirken (Lucena Giraldo, 1998: 25-38).

Einer der Teilnehmer der Grenzexpedition war der schwedische Botaniker – und Lieblingsschüler Linnés – Pehr Löfling, der vom spanischen Staat unter Vertrag genommen worden war, um die mit der Erforschung der Pflanzenwelt des Amazonas beauftragte Gruppe von Wissenschaftlern zu leiten. Löflings Anwesenheit war auf den gegenseitigen wirtschaftlichen Nutzen zurückzuführen, den sich die schwedischen und spanischen Behörden von der Expedition versprachen. Schweden, das zu diesem Zeitpunkt in Europa eine Randposition einnahm, kämpfte um seine Etablierung im internationalen Handel und verband mit der Orinoco-Expedition die Hoffnung, einige amerikanische Heilpflanzen auf seinem Gebiet heimisch machen zu können. Linné selbst hatte mit dem Argument, die amerikanischen Produkte wie Chinarinde und Zimt könnten der schwedischen Wirtschaft beträchtliche Gewinne bringen (Nieto Olarte, 2000: 45), die Akademie der Wissenschaften in Stockholm zur Unterstützung von Löflings Reise bewegt. Spanien war seinerseits daran interessiert, sich das neue botanische System von Linné zunutze zu machen, das Löfling aus erster Hand kannte. Letztlich stellte sich die amerikanische Natur den aufgeklärten Technokraten als ein immenses „Chaos“ dar, das man auf der Grundlage einer präzisen Nomenklatur ordnen musste, um es dem Diktat der wirtschaftlichen Rationalität zu unterwerfen.

Praktisch ohne irgendeine Kenntnis Spaniens und seiner Kolonien brach Löfling von Cádiz zum Nordosten Neu-Granadas, dem heutigen Gebiet von Venezuela, in dem Glauben auf, eine Art Botschafter der Aufklärung zu sein. In seinem Gepäck hatte er die französische Übersetzung von *El Orinoco ilustrado*, und man kann davon ausgehen, dass der schwedische Botaniker den Amazonas zunächst mit Pater Gumillas Augen sah. Sein zweijähriger Aufenthalt in der Gegend war durch ständige Krankheiten, Kommunikationsprobleme (er sprach kein Spanisch und seine spanischen Kollegen sprachen kein Französisch) und Restriktionen hinsichtlich der Niederschrift seiner Notizen auf Schwedisch gekennzeichnet, denn die spanischen Behörden befürchteten, er könne Geheiminformationen versenden. Fern der Heimat und ohne seine aufgeklärte Mission vollendet zu haben, starb Löfling im Februar 1756 schließlich an Malaria (Amodio, 1998: 63-71).

Das spanische Imperium verzichtete jedoch nicht auf sein Vorhaben, das Territorium der Neuen Welt zu erkunden. Auch die botanische Expedition von Neu-Granada (1783-1817) steht im Kontext dieses „Willens zum Wissen“, dem sich der Bourbonenstaat im 18. Jahrhundert verschrieben hatte. Nach dem Siebenjährigen Krieg mit England sah sich Spanien gezwungen, seine Kolonien in riesige Arbeits- und Produktionsstätten für Rohstoffe zu verwandeln, um das Wirtschaftsmonopol seiner Konkurrenten zu brechen. Die Kolonialverwaltung, die bis zu diesem Zeitpunkt ein Verlustgeschäft gewesen war, sollte so umgestaltet werden, dass sie eine Schlüsselstellung für die Produktion und Akkumulation von Reichtum einnahm. Die botanische Expedition des Nuevo Reino de Granada eröffnete – ebenso wie die in Neu-Spanien, Chile, Peru und auf den Philippinen organisierten Expeditionen – dem Imperium die Möglichkeit, seine Binnenwirtschaft durch die Entdeckung neuer

Handelswaren zu stärken. Schon seit 1763 hatte José Celestino Mutis versucht, den König zur Finanzierung einer botanischen Expedition in Neu-Granada zu bewegen und brachte hierfür wirtschaftliche und politische Argumente vor:

“Conozco, señor, que haría agravio a la alta comprensión de vuestra majestad, si me detuviera en referir por menudo las grandes utilidades que podrían resultar de mi proyectado viaje con dos agregados para los trabajos científicos, y otros dos para las pinturas, dibujos y demás trabajos materiales. Nadie mejor que vuestra majestad conocerá, desde luego, que sobre la gloria inmortal que resultaría a vuestra majestad de esta gloriosa empresa dignamente desempeñada, ninguna otra nación tanto como la española se halla interesada en saber y conocer las producciones admirables con que la Divina Providencia ha enriquecido los dilatados dominios que tienen la fortuna de vivir bajo la feliz dominación de vuestra majestad en este nuevo mundo [...]. La América, en cuyo afortunado suelo depositó el creador infinitas cosas de la mayor admiración, no se ha hecho recomendable tan solo por su oro, plata, piedras preciosas y demás tesoros que oculta en sus senos; produce también en su superficie para la utilidad y el comercio exquisitos tintes que la industria iría descubriendo entre las plantas; la *cochinilla*, de que hay abundancia en este reino, aunque no la cultivan por su indolencia los naturales de estas provincias; la preciosa cera de un arbusto llamado *laurelito* y la de palma; muchas gomas, de que pudieran hacerse algunos usos ventajosos en las artes; maderas muy estimables para instrumentos y muebles; produce, finalmente, para el bien del género humano, muchos otros árboles, yerbas, resinas y bálsamos, que conservarán eternamente el crédito de su no bien ponderada fertilidad” (Mutis, 1983 [1763]: 127-128).

Im Mittelpunkt des von Mutis anregten „ruhmreichen Unternehmens“ stand die Arbeit von Botanikern und Zeichnern. Die Botaniker, angeführt von Mutis selbst, hatten die Funktion, vor Ort systematische Sammlungen von Pflanzen, Wurzeln, Blumenzwiebeln und Knollen jeder Art anzulegen. Die Sammlung war keineswegs willkürlich, denn sie folgte den von Linné festgelegten Klassifikations- und Untersuchungsparametern. Mit seinem geschulten Blick für das Universelle gruppierte und klassifizierte der Botaniker die gesammelten Exemplare und richtete anschließend Pflanzschulen, Herbarien und Versuchskulturen ein (wie es Mutis und seine Helfer auf der Finca von Mariquita taten). Der Name, den die Menschen der Region den gesammelten Exemplaren gaben, und der Gebrauch, den sie im täglichen Leben von ihnen machten, waren für die universellen Zielsetzungen des Botanikers irrelevant, weil alles lokale Wissen zunächst dem Urteil der botanischen Vernunft unterworfen werden musste; die Indios und Bauern wurden in ihrer Eigenschaft als „einheimische Informanten“ befragt, um Angaben zum Standort bestimmter Pflanzen oder Tiere zu erhalten.¹⁸ Und obwohl der verkehrssprachliche Name des Exemplars die häufig in den Berichten des Botanikers und den Bildern des Zeichners auftauchte, hatte diese Information mehr polizeiliche als wissenschaftliche Bedeutung, denn sie erleichterte den Behörden die rasche Lokalisierung der gesuchten Spezies.

Aufgabe des Zeichners war es, die gesammelten Exemplare bildlich darzustellen und dabei die Vorgaben des Botanikers strikt zu befolgen. Da sich die Illustrationen nicht an das ästhetische Empfinden des Betrachters, sondern an die analytische Vernunft des Wissenschaftlers richteten, bestand die Aufgabe des Zeichners darin, nur diejenigen Elemente der Pflanze (Form und Farbe der Blätter, Struktur von Blüten und Früchten,

¹⁸ Einige Einheimische wurden bei der Expedition als “herbolarios” eingesetzt, d.h. als Personen, die Flora und Fauna der Region kannten und in der Lage waren, jede Art von Musterexemplaren aufzufinden und herbeizuschaffen.

Art der Samen etc.) zu akzentuieren, die mit der Linnéschen Universaltaxonomy in Einklang standen, also bei Hof und vor der internationalen *scientific community* als neu entdeckte Gattungen und Arten präsentiert werden konnten.¹⁹ Man könnte also sagen, dass diese Zeichnungen eine ähnliche Funktion erfüllten wie die spanischen Chroniken des 16. Jahrhunderts: Beide Arten der Dokumentation bezeugten den Eintritt in eine Universalität, die von Europa und von Europa aus definiert wurde. Im Fall der Chroniken betraten andersartige Menschen die Bühne der „Weltgeschichte“ – im Sinne Hegels –, während im zweiten Fall nicht mehr Menschen, sondern Pflanzen die exotischen Objekte sind, die Eingang in die „Naturgeschichte“ finden. Der Eintritt in die Welt des Universellen nimmt daher den Charakter einer Ent-Deckung an, und die Zeichner als Chronisten bezeugen getreulich die Heldentaten des neuen Eroberers: des Botanikers. Daher beruht die Autorität der Zeichnung, wie die der Chroniken, auf dem Realismus ihrer Darstellung. Dementsprechend lautete der Auftrag des Zeichners: “copiar la naturaleza con exactitud, especialmente las plantas, sin procurar adornar o aumentar algo con su imaginación” (Nieto Olarte, 2000: 70).

So gesehen ist die botanische Expedition von Neu-Granada eine *Entdeckungsreise*, eine Art “zweite Konquista”, die nun nicht mehr direkt von den Europäern, sondern von ihren amerikanischen Nachfahren, den kreolischen Botanikern, organisiert und durchgeführt wird.²⁰ Diese widmen sich der Aufgabe, alle existierenden Arten und Gattungen zu finden, zu differenzieren und zu benennen, um so die innere Ordnung der Schöpfung zu veranschaulichen. Diese kreolischen „Adame“ entdecken jedoch nicht nur Objekte, die vor ihnen angeblich niemand kannte, sie eignen sich darüber hinaus diese Objekte mit einer Sprache an, die einzig und allein von der Gemeinschaft verstanden werden kann, der sie selbst angehören: der Gemeinschaft der Aufklärer, die einen rechtmäßigen Gebrauch von der Vernunft machen. Das Wissen über die Pflanzenwelt, das in den lokalen Praktiken und Überlieferungen verankert ist, gilt ihnen als die „Vorgeschichte“ der Botanik, und mithin als Aberglaube, gegen den der Wissenschaftler ein linguistisches und epistemologisches *Pathos* der Distanz errichten muss. So beschreibt der Berichtstatter Eloy Valenzuela im Tagebuch der Expedition den Fund einer Pflanze folgendermaßen:

“Quedó dibujada una *Melasthoma poliandra*. El perianto se puede mirar como de una pieza; cilíndrico en la parte que llena el germen y aguzado en la parte superior [...]. Chapetas 6, algo

¹⁹ Mauricio Nieto merkt scharfsinnig an, dass die Zeichnungen die Funktion hatten, dem europäischen Betrachter das “wilde” Habitat der Neuen Welt “anzunähern” und begreifbar zu machen: “Los especímenes tenían que ser empacados y disecados no solamente para que permanecieran inalterados en largas travesías, sino también para ser presentados en Europa como nuevos descubrimientos. La selva, el trópico y el Nuevo Mundo eran lugares donde proliferaban las plantas y los animales, pero no el conocimiento. Éste era producido y aprobado en instituciones europeas: laboratorios, museos, jardines e imprentas. Los objetos de la naturaleza debían ser removidos y acumulados dentro de esas instituciones donde el naturalista, el hombre de ciencia, podía trabajar en un ambiente idóneo y familiar. Dentro del gabinete, herbario o museo, el botánico [europeo] asumiría una posición central y privilegiada que le permitiría tener una “experiencia directa” de un número de objetos que nadie podría haber examinado en el campo” (Nieto Olarte, 2000: 69-70).

²⁰ Im Unterschied zu den übrigen amerikanischen Expeditionen im 18. Jahrhundert, die unter strenger iberischer Aufsicht durchgeführt wurden, war die botanische Expedition von Neu-Granada ein lokales kreolisches Vorhaben, das auf Mutis’ Anregung hin zustande kam und dank seiner Freundschaft mit dem Vizekönig Caballero y Góngora konkrete Formen annahm. Mit Ausnahme von Mutis – der im Übrigen schon etwa dreissig Jahre in Neu-Granada lebte – waren alle an der Expedition beteiligten Wissenschaftler und Zeichner Kreolen (Puerto Sarmiento, 1988: 115-118).

angostas después ensanchadas, escotadas hacia el ápice oblicuamente y reflexos hacia el pedicelo, blancos, dos o tres veces más largos que el germen y prendidos interiormente en el borde que queda sobre él. Á la raíz de ellos se prenden los estambres en número de 24 o más 3 para cada pétalo y uno en cada claro, filiformes, algo quebrados, de la misma longitud que el pétalo. Estilo cilíndrico, derecho, más largo que los estambres. Fruto: baya redonda, atropurpúrea, lustrosísima, salpicada de menudos átomos de polvo, excavada en el ápice por el receptáculo de la flor, jugosa, de 6 loculamentos formados por la carne, y 6 receptáculos de muchas semillitas anidadas larguchas y algo compresas. Pedúnculos solitarios, terminales, los subalternos, alternativamente opuestos, subdivididos en 3 trifloros: bajo las axilas de cada decusación nace otro trifloro y sencillo” (Valenzuela, 1983 [1783-1784]: 210-211).

Valenzuelas Naturbeschreibung muss sich an der mathematischen Präzision der Expertensprache ausrichten. Genau wie die Linien der Zeichner soll die Sprache der Berichterstatter aseptisch und frei von jeder sinnlichen und kulturellen Beeinträchtigung sein, sodass jede mögliche Unbestimmtheit ausgeschlossen ist. In einer Pflanze, in der der Bauer Ähnlichkeiten mit der ihn umgebenden vertrauten Welt erkennt (darum benutzt er Namen wie „Löwenzahn“, „Sonnenblume“, „Saubohnen“ etc.), sieht der kreolische Botaniker nur Zahlen und geometrische Figuren. Die Vertrautheit mit der Umgebung, die sich vor allem in der Umgangssprache widerspiegelt, gilt als ein „epistemologisches Hindernis“ dar, das ausgemerzt werden muss, will man das wahre Wissen erlangen.

Die kreolischen Expeditionsteilnehmer – stolz, der weißen Rasse anzugehören und geübt im Umgang mit einer Sprache, die für die Kasten unzugänglich war – wussten, dass sie die Macht hatten, die Welt zu benennen; und über diese Welt übten sie ihre Herrschaft aus. Wie ein neuer Adam im Paradies, nun aber mit einer universellen Sichtweise und Sprache ausgestattet, meinen die Expeditionsteilnehmer, das Territorium von Neu-Granada zum ersten Mal zu erblicken und maßen sich deshalb das Recht an, Pflanzen und Tiere zu taufen. Noch die vertrautesten Orte erscheinen in ihren Augen als etwas nie Dagewesenes, ganz so, wie es Caldas in einem persönlichen Brief schildert:

“Qué objeto tan nuevo y tan raro para mí, para mí que había pasado tres veces por estos lugares, que tanto me divertían y me admiraban, y no lo había notado! Aquí conocí más lo que vale la ilustración y ver con ojos filosóficos. Antes no tenía noticia de las capas, de los ángulos, en una palabra de la teoría de la tierra, del Conde de Buffon, pero ahora todo me llama, todo me ocupa” (zit. in: Díaz Piedrahita, 1997: 75).

„Mit philosophischen Augen sehen“ bedeutet, zur Welt Abstand zu nehmen, um sie zum ersten Mal und aus einem universellen Blickwinkel zu betrachten. Was zuvor Nähe, die Begegnung von Angesicht zu Angesicht, Vertrautheit mit dem lokalen Sprachgebrauch und der Kultur war, wird jetzt zu einem „epistemologischen Hindernis“, einem Schleier, der den Blick auf das „Ding an sich“ verwehrt. Die einzige Art, diesen Schleier zu heben, liegt darin, Gerüche, Farben, Geschmack und andere „barbarische“ Formen, die Welt wahrzunehmen, außer Acht zu lassen. Indem er sich im aseptischen Bereich des Universellen situiert, ist der kreolische Wissenschaftler in der Lage, all das „klar und deutlich“ zu sehen, was die übrigen Einwohner der Kolonie nicht sehen können; dabei ent-deckt er Dinge, die für den Rest der Sterblichen integraler Bestandteil ihres Alltagslebens sind. Das lokale Wissen, die überlieferten Praktiken, die der Wahrnehmung, Benennung und Aneignung der

natürlichen Welt dienen, werden in die Vergangenheit verbannt. Für den kreolischen Wissenschaftler existiert nur die Gegenwart eines Territoriums, das seine Geheimnisse zum ersten Mal dem Blick des Menschen offenbart, und die Zukunft einer Politik, welche die Errichtung des *Regnum Hominis* auf Erden verspricht.

4.2.3 Mutis' magisches Bier

Das vielleicht eindrucksvollste Beispiel dafür, wie eng wissenschaftliche Erkenntnis, Kolonialmacht und „limpieza de sangre“ in Neu-Granada miteinander verknüpft waren, ist der berühmte Streit über die Entdeckung der Chinarinde zwischen José Celestino Mutis und Sebastián López Ruiz. Wir haben diese Auseinandersetzung im vorangegangenen Kapitel schon kurz gestreift, als es um die innere Gespaltenheit der kreolischen Elite (Scholastiker vs. Aufklärer) angesichts des staatlichen Projekts der Biopolitik ging. Diese Überlegung soll nun mit dem Beispiel der Chinarinde erweitert werden, das die Verbindung zwischen der epistemologischen Enteignung überlieferten Wissens und den ökonomischen Interessen der kreolischen Elite illustriert.

Das wirtschaftliche Interesse an der Chinarinde war im 18. Jahrhundert nicht neu. Schon seit dem 16. Jahrhundert wusste man, dass die Chinarinde aus der Gegend von Loja in der Audiencia von Quito ein wirksames Mittel zur Heilung jeder Art von Fieber (oder „calenturas“, wie man damals sagte) war.²¹ Der Überlieferung nach gab der Kazike des Stammes der Malacatos in der Provinz Loja, Pedro de Leiva, einem am Fieber erkrankten jesuitischen Missionar einen Chinarindenaufguss zu trinken. Der Missionar, auf nahezu wunderbare Weise geheilt, verabreichte das Mittel seinerseits dem Corregidor von Loja, und dieser, ebenfalls von seinem Leiden genesen, informierte die Vizekönigin von Peru, die es unter den mittellosen Kranken in Lima verteilte, wodurch das Mittel als „polvos de la Condesa“ bekannt wurde (Jaramillo Arango, 1951: 247). Die ans Wunderbare grenzende Genesung des Vizekönigs sprach sich an den europäischen Höfen schnell herum. Die Apotheken des alten Kontinents begannen, das „Pulver der Vizekönigin“, bekannter unter dem Namen Jesuitenpulver – weil diese als Erste mit dem Produkt Handel trieben – anzufordern. Im Zentrum wurde die „Lojarinde“ wegen ihrer nachweislich heilenden Eigenschaften, in der Peripherie (den Vizekönigreichen Peru und Neu-Granada) wegen der beträchtlichen Gewinne, die man mit ihrem Export erzielte, berühmt.

Neu im 18. Jahrhundert war also nicht die Vermarktung der Chinarinde, sondern die *Begründung*, die diesem Handel von Seiten der Wissenschaft und der staatlichen Biopolitik zuteil wurde. Die Auseinandersetzung um das Handelsmonopol für Chinarinde und die Ausweitung der Kolonialmacht von Seiten Englands und Frankreichs (mit der daraus resultierenden Notwendigkeit, Mittel gegen die schweren tropischen Fieberkrankheiten zur Verfügung zu haben) waren Auslöser einer

²¹ Eugenio Espejo, der Arzt aus Quito, fasst das ökonomische und medizinische Interesse an der Chinarinde im 18. Jahrhundert folgendermaßen zusammen: “La cascarilla es de indispensable necesidad para las calenturas intermitentes y, aún en sentir de buenos físicos, para toda especie de fiebres; para curar la hidropesía; para desterrar los efectos escorbúticos; para precaver de las gangrenas y el cáncer, y en fin para muchísimos y más fáciles usos [...]. La quina es como una moneda precisa y preciosa con que se compra la salud humana” (Espejo, 1985 [1786]: 31).

wissenschaftlichen Debatte über die tatsächlichen medizinischen Eigenschaften der Chinarinde, die richtige Dosierung und die verschiedenen Abarten des Baumes, von dem sie stammte. Beflügelt vom Wunsch, den Schmuggel mit dem Produkt unter Kontrolle zu bekommen und sich auf seine Vermarktung in Europa das Monopol zu sichern, wandte sich der spanische Staat an die Botanik und die Medizin, damit diese zweifelsfrei bestimmten, welche Chinarindenarten für die Heilung welchen Krankheitstypus' geeignet waren. Die Vereinheitlichung der diesbezüglichen Kriterien war in zweierlei Hinsicht notwendig geworden: erstens wegen der immer zahlreicher werdenden Behauptungen verschiedener Exporteure in den Kolonien, die „beste“ Chinarindensorte zu besitzen; zweitens wegen der hohen Kosten für das Sammeln, den Transport und die Vermarktung des Produkts. Der spanische Staat konnte sich den Luxus nicht leisten, viel Geld in den Export eines Produkts von schlechter Qualität zu investieren und sich der Ablehnung des anspruchsvollen europäischen Marktes auszusetzen. Mit Hilfe des wissenschaftlichen Expertenwissens konnte der Staat klarstellen, welche Chinarindensorte die beste war, wo sie wuchs und wie bei der Ernte und beim Transport zu verfahren war, um die medizinischen Eigenschaften der Rinde nicht zu beeinträchtigen.

In diesem geopolitischen Kontext ist die Auseinandersetzung von Mutis und López Ruiz in Neu-Granada anzusiedeln. Schon bei seiner Ankunft in Bogotá wusste Mutis, dass die Entdeckung der besten Chinarindensorte ein mehr als hinreichender Grund für die staatliche Finanzierung einer botanischen Expedition auf neu-granadischem Gebiet wäre. So erklärt Mutis in seiner 1763 an König Karl III. gerichteten Präsentation des Projekts:

“La utilísima quina, tesoro concedido únicamente a los dominios de vuestra majestad, en cuya mano está el distribuirla a las demás naciones bajo el mismo pie en que los holandeses distribuyen la canela de Ceylán, la quina, digo, a quien tienen un cierto horror injustamente concebido algunos médicos de Europa, por no haberse cuidado de separar la verdadera y reciente de la falsa y despreciable, introducida por la ignorancia o la ambición, sabrá manejarse con mayor confianza, desembarazo y acierto, cuando salgan al público mis observaciones, que para anticipado bien del género humano haré públicas en algunas de las academias de Europa por donde se propagan los nuevos descubrimientos. Un remedio tan admirable que disputa la superioridad entre los pocos antídotos conocidos, y que ha puesto la Divina Providencia en manos de vuestra majestad para el bien universal de la humanidad [...], llegará a escasear el tercer siglo de su feliz descubrimiento, si vuestra majestad no aplica en tiempo las más oportunas providencias [...]. Es muy temible, señor, que llegue a faltar la quina, porque así lo manifiesta cada día la experiencia. No permita vuestra majestad que por la ambición de los que comercian en este precioso género, se multipliquen las miserias, que fundadamente tememos” (Mutis, 1983 [1763]: 129-130).

Mutis versichert in diesem Text, dass die moderne Wissenschaft in der Lage sei, die „verdadera y reciente [quina] de la falsa y despreciable“ zu unterscheiden, weshalb er den König zu überzeugen versucht, ihn zum Leiter einer wissenschaftlichen Expedition in Neu-Granada zu ernennen. Hauptsächlicher Zweck dieser Reise wäre die Suche nach einer Chinarindenart, welche die „Lojarinde“ ersetzen könnte, da Mutis befürchtet, dass das Abholzen der Bäume in dieser Gegend von Peru, das man nunmehr schon seit mehr als hundert Jahren praktiziere, den Handel mit dem Produkt zum Schaden der spanischen Staatskasse zugrunde richten werde. In der Überzeugung, nicht nur eine alternative Chinarindensorte zu entdecken, sondern sie darüber hinaus

auf eine neuartige Weise anbauen, verarbeiten und transportieren zu können, stellt der Naturforscher aus Cádiz all seine wissenschaftlichen Kompetenzen in den Dienst des Königs. Sollten die notwendigen Maßnahmen nicht ergriffen, d.h. Mutis das Kommando über die Unternehmung nicht übertragen werden, würde Spanien nicht nur den Handel mit der Chinarinde verlieren; vielmehr würden dann die Engländer und Holländer den Markt mit anderen Produkten aus den Kolonien – wie dem „ceylonesischen Zimt“ – oder mit Chinarinde minderer Qualität überschwemmen. Von Mutis' wissenschaftlichen Aktivitäten in Neu-Granada hing also – zumindest nach seiner Darstellung – die Zukunft des Handels mit der Chinarinde ab.

An diesem Punkt hat der zweite Protagonist der Geschichte, der kreolische Arzt Sebastián López Ruiz, seinen Auftritt. Bekanntlich wurde Mutis' erstes Gesuch im Jahre 1763 von der Krone zurückgewiesen, die vorläufig nur an der Erhaltung der vorhandenen Bestände an Chinarindenbäumen in Peru interessiert war. So blieb zunächst alles beim Alten, bis López Ruiz 1774 der Krone offiziell ein Dokument vorlegte, in dem er behauptete, dass er selbst auf einer ehemaligen Finca der Jesuiten in der Gegend von Tena eine neue Abart des Chinarindenbaums entdeckt hatte.²² Die Entdeckung erregte in Spaniens Botanikerkreisen einiges Aufsehen. Casimiro Gómez Ortega und Antonio Pallau, Wissenschaftler im Königlichen Botanischen Garten, stellten nach ausführlicher Untersuchung der Proben fest, dass die von López Ruiz entdeckte neu-granadinische Chinarinde eine bessere Qualität aufwies als diejenige, die in Loja hergestellt wurde. Aufgrund dieser Bürgschaft der europäischen Wissenschaft erhielt López Ruiz eine Einladung nach Madrid, wurde Mitglied der Königlichen Medizinischen Gesellschaft in Paris und wurde von der spanischen Krone zum Botánico de Real Orden ernannt, womit sich der Auftrag verband, das Handelsmonopol und den Export der neuen, von ihm entdeckten Chinarinde zu organisieren (Hernández de Alba, 1996: 175).

Mutis war über dieses unerwartete Auftauchen des Kreolen López Ruiz außer sich vor Zorn. Seiner Ansicht nach ergriff hier ein „Aufsteiger“ unrechtmäßig Besitz von seiner für die Botanik so bedeutenden Entdeckung, den entsprechenden Ehrungen von Seiten der internationalen Wissenschaft und dem Recht, die Errichtung des Chinarindenmonopols in Neu-Granada zu überwachen. Wem sonst, wenn nicht dem großen José Celestino Mutis, Leibarzt des Vizekönigs Messía de la Cerda, Professor der Mathematik am Colegio Mayor del Rosario, Freund des „unsterblichen Linné“²³,

²² Laut Hernández de Alba (1993: 173-175) war es der Vizekönig von Neu-Granada, Manuel Antonio Flórez, der die Entdeckung offiziell der Krone präsentierte; der Autor merkt außerdem an, dass die Beweise für diese Entdeckung (vier Kartons mit Proben dieses neuen Chinarindentyps) ordnungsgemäß an die Real Botica von Madrid gesandt wurden.

²³ Bekanntlich unterhielt Linné aus dem fernen Schweden eine rege Korrespondenz mit Mutis, dessen wissenschaftliche Arbeit in Neu-Granada er lobend erwähnt, dem er verspricht, ihn zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Uppsala zu machen und bei der Entdeckung neuer Pflanzenarten seinen Namen zu berücksichtigen. Es fällt nicht schwer, sich die Wirkung dieser Lobreden des schwedischen Gelehrten auf das Ego des Arztes aus Cádiz vorzustellen. Anlässlich von Linnés Tod schickt Mutis dessen Sohn ein Beileidsschreiben mit folgendem Wortlaut: “me acabé de enterar con bastante pena [...] que falleció tu amado padre, cuya fiel amistad tuve el honor de cultivar por muchos años, venciendo la grande distancia que media entre los habitantes del polo y del Ecuador [...]. Sabrás pues que desde el año de 1761 [...] tuve yo la singular complacencia de recibir su primera carta, hallándome tan distante, besando por la primera vez sus letras tan apreciables para los sabios de la Europa. En ellas, como siempre acostumbraba este grande hombre, vi sus dulces expresiones con que me amonestaba, siendo yo joven entonces, para inflamarme más en el estudio de la

am Real Colegio von Cádiz promovierten Mediziner und Schüler des berühmten Chirurgen Pedro Virgili stünde es zu, offiziell zum Leiter des Projekts zur wissenschaftlichen Erforschung Neu-Granadas ernannt zu werden? Für Mutis war es unerträglich, dass ein „Aufsteiger“ wie López Ruiz, der sein Medizinstudium nicht einmal in Europa, sondern an der provinziellen peruanischen San Marcos-Universität in Lima absolviert hatte, die Lorbeeren für die Entdeckung einer neuen Chinarindensorte ernten konnte. Wenn wissenschaftliche Erkenntnis die Legitimationsinstanz dessen war, was man für „wahr“ halten konnte, was stellte dann schon ein mittelloser Unbekannter und zudem Mulatte wie López Ruiz angesichts des internationalen Prestiges des „sabio Mutis“ dar? In diesem Tenor äußert sich Mutis voller Bitterkeit in einem persönlichen Brief, den er 1790 in seinem Haus in Mariquita verfasst hat:

“Yo estoy ya cansado de padecer infamaciones políticas que han degenerado en una calentura lenta en que al fin se consumirá mi vida sin el gusto de ver la felicidad porque suspiraba; y solo me queda la satisfacción interior de no haber sido puramente cero en el número de los mortales. El gran charlatán aventurero de que hablo es uno de los muchos *adocenados de la profesión*: pero con la gracia de haber dado en la manía de *robarme mis descubrimientos*. Ruego a Vuestra Merced influya para que no sea seducido el ministerio por un hombre que ha dado pruebas de no haber hecho nada en el dilatado tiempo de sus comisiones, de que solo sabe el nombre y nada más. Es uno de los muchos entendimientos superficiales, que da gatazo por la desvergüenza con que se presenta entre las gentes *para ocultar lo que es y la raza de que ha salido*” (zitiert in: Pérez Arbeláez, 1998: 79; 81; meine Hervorhebung).

Mutis argumentiert damit, dass López Ruiz ein Individuum von „mala raza“ sei und daher seine moralischen Qualitäten entschieden zu wünschen übrig ließen. So erklärt sich auch die Unterstellung, dass López Ruiz das Wissen über die neu-granadinischen Flora, das nur jemandem wie Mutis zustand, geraubt habe („dar gatazo“). Es handelte sich also, wie Hernández de Alba feststellt, um einen wahrhaftigen „Raub geistigen Eigentums“, der überdies für eine Person, die den niedersten Schichten der Gesellschaft entstammt, recht charakteristisch wäre. Doch Gott tröstet die Guten und straft die Bösen, weshalb Mutis darauf vertraut, dass seine Entdeckungen eines Tages weltweit anerkannt werden und sein Name als Name desjenigen Gelehrten in die Annalen der Wissenschaft eingeht, der der Menschheit die Geheimnisse der Chinarinde offenbarte, während López Ruiz von der Nachwelt als das erkannt wird, was er eigentlich ist: ein diebischer und neidischer Mulatte, der „die Gunst des Volkes zu erschleichen“ trachtete und sich hierfür die geistige Arbeit anderer zunutze machte.²⁴

naturaleza. Desde entonces me di el parabién por verme ya estrechado en la amistad de tu padre; y desde ese tiempo cultivé con mucha fidelidad su amistad, continuando nuestra correspondencia por el dilatado espacio de diez y ocho años [...]. Ciertamente no hallo yo en los siglos más remotos genio semejante dedicado a la contemplación de las obras de la naturaleza, si en mí hay algún conocimiento de estas cosas, que pueda justamente compararlo al grande Linneo, el mayor príncipe de la historia natural. Sólo hallo esta comparación: cuanto alcanzó el gran Newton en asuntos filosóficos y matemáticos, tanto adelantó el inmortal Linneo en asuntos de botánica y de historia natural [...]. Espero, oh varón humanísimo, que no ofenderé tu modestia, ni llevarás a mal estas debidas alabanzas; porque si a ti te tocó la suerte de heredar la mayor parte el derecho de la sangre, no me cabe a mí la menor parte por el derecho de la amistad” (Mutis, 1983 [1778]: 77; 79).

²⁴ Caldas bezeugt das tiefe Misstrauen beziehungsweise die Missachtung, die Mutis nicht nur für López Ruiz, sondern für alle kreolischen Wissenschaftler in seiner Umgebung hegte und beklagt sich darüber, wie er von dem Arzt aus Cádiz behandelt wurde, als er seinen Neffen Sinforos (Kreole, aber blutsverwandt) an die Spitze der botanischen Expedition stellte, der nur geringe wissenschaftliche Qualifikationen aufzuweisen hatte, dafür aber sein volles Vertrauen genoss: “Este sabio [Mutis] siempre me alimentó con esperanzas y ofertas que no supo

Mutis' Entrüstung stand jedoch nicht nur im Zusammenhang mit dem Angriff auf sein intellektuelles Prestige. Sie hatte eine weitere Ursache, die er in seinen Briefen und Schriften nicht zu erwähnen wagt, weil er derartiges eines aufgeklärten Philosophen für unwürdig hält: die Machtbesessenheit. Mutis hatte vor, ein Monopol für Chinarinde in Neu-Granada zu errichten, d.h. ein Handelsmonopol, in dem der Staat der einzige Käufer, Exporteur und Lieferant des Produkts wäre. Dies berührte mit Sicherheit die Interessen der Kreolen, die Besitzer der großen Fincas waren, auf denen Chinarinde erzeugt wurde – und sie brannten darauf, Exporteure zu werden –, es kam jedoch den merkantilistischen Interessen des spanischen Staates und Persönlichkeiten wie Mutis entgegen, deren wissenschaftliche Beratung in Hinblick auf Schnitt, Lagerung, Verpackung und Transport der Rinde ohne Zweifel von der Regierung bestens entlohnt werden würde. Mutis nutzt seine enge Freundschaft mit dem Vizekönig Caballero y Góngora und schlägt ein ehrgeiziges Projekt für das Chinarindenmonopol vor, einschließlich der Errichtung einer riesigen Handelsniederlassung im Hafen von Honda (wo das Produkt gelagert und verpackt werden würde), der Schaffung eines Navigationssystems für den sicheren Transport des Produkts über den Río Magdalena nach Cartagena, der Beschäftigung tausender Erntehelfer auf den Fincas und der massiven Einfuhr von schwarzen Sklaven, die man als billige Arbeitskräfte beschäftigen würde. Der „Optimismus der Vernunft“, den Mutis an den Tag legte, schien grenzenlos zu sein: Neu-Granada würde zweitausend Kisten Chinarinde pro Jahr exportieren und die Schmerzen der kranken Menschheit könnten für die nächsten zehn Jahrhunderte gelindert werden! (Hernández de Alba, 1996: 195-196)

Doch da war „der Mulatte“ López Ruiz, der auf den aufgeklärten Traum des spanischen Wissenschaftlers einen Schatten warf. Seine Entdeckung einer alternativen Chinarindenart war beglaubigt, er war von Madrid beauftragt worden, das Monopol für Chinarinde zu organisieren, und er war nicht bereit, Mutis die widerrechtliche Aneignung seiner legitim erworbenen Rechte zu gestatten. Unter Aufbietung seiner scholastisch geschulten Anwaltsrhetorik insistiert López Ruiz auf dem Recht, die Leitung der botanischen Expedition zu übernehmen ebenso wie auf dem hierfür von der Regierung vorgesehenen Gehalt von 2000 Pesos. Es sei Mutis, der illegitimerweise die Rechte für eine Entdeckung beanspruche, die zuvor schon offiziell beglaubigt wurde; daher sei seine Ernennung zum Leiter der Expedición botánica nicht gesetzeskonform und außerdem in verräterischer Absicht vorgenommen worden, wobei man sich López Ruiz' Aufenthalt in Europa zunutze gemacht hatte:

“Afianzado Don José Mutis en la decidida protección que le dispensó el Excelentísimo Señor Arzobispo Virrey que fue de este Reino Don Antonio Caballero y Góngora, consiguió cuanto meditó para establecer sobre mi ruina su colocación [...]. Triunfó Don José, coronándolo su

cumplir mientras vivió. Yo no pude conseguir que pusiera un solo oficio a mi favor, que cumpliera con lo que solemnemente ofreció en mi presencia al Excmo Señor que nos manda, ni que diese el menor paso a mi colocación [...]. Muchas veces me dijo de palabra y por escrito que yo sería su digno sucesor, que yo sería su confesor político y el depositario de todos sus conocimientos, de todos sus manuscritos, de todos sus libros y de todas sus riquezas. ¡Cuántas veces me lisonjeó llamándome el *afortunado Caldas*! Pero su carácter misterioso y desconfiado, de que no podía prescindir, lo mantuvieron siempre en el silencio de su retiro. Jamás comenzó la confesión prometida, jamás levantó el velo, ni me introdujo en su santuario. Siempre me mantuvo en la ignorancia del estado de sus cosas, y solo las he venido a conocer superficialmente después de su muerte” (Caldas, 1942 [1808b]: 143).

mecenas con mi despojo a un mismo tiempo por entonces de honor, y sueldo de 2000 pesos que gozaba en premio de mi referido descubrimiento, y por la Real Comisión que se me había conferido en Cédula y Real Orden de 21 y 24 de Noviembre de 1778 [...]. Esperó a mi larga ausencia en la Corte, que me costó vindicarme de sus perjuicios, y favorecidas pretensiones de hacer creer *sobre su palabra* que él fue el Descubridor de esta Quina, para estamparlas y publicarlas a mis espaldas vueltas, cuando al cabo de diez años privado de sueldo por su implacable persecución sostenida con el valimiento del Señor Góngora, conseguí Real Orden para pasar a Madrid. A costa de indecibles amarguras, oprobios, indignancias, sacrificios, y triste desamparo de mi mujer e hijos, pude por fin emprender tan costoso y dilatado viaje para reclamar a los pies del Trono mis agravios y desolación” (López Ruiz, 1996 [1801]: 103; 106).

Um dieses Argument zu entkräften, versichert Mutis, er selbst habe die neue Chinarindensorte im Jahre 1772 – also zwei Jahre vor dem ungelegenen Auftauchen von López Ruiz – entdeckt und mit seinem Schweigen habe er nicht die Abwesenheit seines Gegenspielers abwarten wollen, er sei vielmehr so sehr in Gedanken über seine Arbeit als Naturforscher und Lehrer versunken gewesen, dass er sich nicht um die Beglaubigung seiner Entdeckungen gekümmert habe (Mutis, 1983 [1783b]: 139-140). Als Trost bleibt ihm nur die Anerkennung seiner Arbeit durch Linné, Bergius, Logié und Alstroemer, allesamt schwedische Botaniker von internationalem Rang. Mutis erklärt, es sei der „príncipe de la Botánica“ höchstpersönlich gewesen, der in einem Brief vom 6. Juni 1773 Zeugnis von seinem Fund ablegte.²⁵ Er weiß freilich, dass kein Argument – nicht einmal der Verweis auf die dubiose Herkunft („hijo de mulato y mulata“²⁶) – López Ruiz’ Ernennung zum neuen Beauftragten für Chinarine in Neu-Granada verhindert hätte, sodass er beschließt, seinen Namen nicht vor den fehlbaren menschlichen Gerichten, sondern vor dem hohen Gericht der Vernunft zu verteidigen. Von da an zieht er es vor, seinem „letargo filosófico“ treu zu sein und an jenem Werk zu arbeiten, das, wie er meinte, seinen Namen in die Reihe der ganz Großen der Wissenschaftsgeschichte stellen würde: *El arcano de la quina revelado a beneficio de la humanidad*.²⁷

Mutis Werk, das im *Papel Periódico* in Fortsetzungen veröffentlicht wurde, ist ein eindrucksvolles Beispiel dessen, was wir in dieser Arbeit die Hybris des Nullpunkts genannt haben. Schon die Vorstellung vom „arcano revelado“ zeigt, welcher Art Mutis’ aufgeklärte Bestrebungen sind: Es gilt zu ent-decken, ein für alle Mal den Schleier zu heben, der den Menschen jahrhundertlang die Erlangung des wahren Wissens über die medizinischen Eigenschaften der Chinarine verwehrt hat. Seiner Meinung nach ist es bis dato keinem europäischen oder amerikanischen Botaniker gelungen, diesen Schleier zu lüften. Als Beweis dafür führt er die große Unklarheit an,

²⁵ “Sería demasiado atrevimiento mío abusar del tiempo y paciencia de vuestra excelencia, repitiéndole en esta ocasión con individualidad mis descubrimientos [... Pero] para no desatenderme de la obligación que vuestra excelencia me impone en su superior oficio, satisfaré por boca del caballero Linneo, con su mismo estilo familiar y corriente: *datas a te 6 Junii 1773 his diebus rite accepi, nec umquam gratius per totam vitam, cum ditissimae erant tot raris plantis, avibus &c. Ut plane obstupesceban*, indicio cierto de mis innumerables hallazgos“ (Mutis, 1983 [1783b]: 142).

²⁶ Es ist bekannt, dass sich eines der von Caballero y Góngora vorgebrachten Argumente, die López Ruiz vor dem Indienrat in Misskredit bringen sollten, auf seine Herkunft bezog: “hijo de mulato y mulata, [pues] su padre casó en segundas nupcias con una negra, y tuvo de ella otros hijos de color zambo que vivían allí” (zit. in: Gardeta Sabater, 1996: 15).

²⁷ Für die Analyse dieses so nachdrücklich angekündigten Werkes von Mutis im Kontext der spanischen Wissenschaft siehe Amaya, 2000: 103-159.

die in wissenschaftlichen Kreisen bezüglich der Namen, Arten und Varietäten der Chinarinde herrscht (Mutis, 1978 [1793]: 304).²⁸ Mutis bezieht sich auf diese Pflanze als „el segundo árbol de la vida“ und nimmt für sich in Anspruch, das Geheimnis ihrer Heilkräfte aufgedeckt sowie das Rezept für einen mit Chinarinde zubereiteten „bálsamo de la vida“ gegen Fieber aller Art gefunden zu haben:

“La preparación más natural, sencilla y saludable es la Quina fermentada. El licor que de esta operación resulta es aquel *Bálsamo de la vida*, ó *Panacea universal* tan solicitada en todos los siglos, si les fuera concedido a los mortales un auxilio tan permanente. Muy lejos de lisongear la debilidad del hombre, que vanamente suspira por hacerse inmortal, pretendemos solamente anunciarle el auxilio más universal y menos fastidioso para sus inevitables dolencias. Si algún remedio merece aquellos pomposos dictados, á ninguno mejor pueden cuadrarle que al que en todos tiempos y con conocimientos tan imperfectos de su ventajosa preparación y de sus más preciosas virtudes respectivas a las especies, se le dio el nombre de *Arbol de la Vida*” (Mutis, 1978 [1793]: 438-439).

Dieses „magische Elixier“, von dem Mutis mit so viel Enthusiasmus spricht, war nichts anderes als ein Bier, das aus gegorener Chinarinde hergestellt wurde. Das Rezept zu seiner Produktion war, wie Gonzalo Hernández de Alba leicht belustigt bemerkt, *grosso modo* das Folgende: “se disuelven en agua treinta y dos libras de panela; se evapora por ebullición hasta lograr la consistencia de un almíbar que se diluye con clara de huevo. Se le mezclan quince botellas de agua y se le agregan entre media y tres cuartos de libra de quina pulverizada, preferentemente de la blanca. Se deja fermentar la mezcla y se obtiene una cerveza” (Hernández de Alba, 1996: 238). Letztlich war das Geheimnis, auf dessen Enthüllung die Menschheit jahrhundertlang gewartet hat und das nicht einmal die besten europäischen Köpfe aufdecken konnten, einfach und naheliegend: Zuckerwasser mit Ei und Chinarinde. Laut Hernández de Alba hat sogar der Gelehrte Alexander von Humboldt in Bogotá von Mutis’ magischem Getränk gekostet und rief, nachdem er dessen fiebersenkende und stärkende Eigenschaften hervorgehoben hatte, aus, nicht einmal die Deutschen würden ein besseres Bier brauen!

²⁸ Einige Auszüge aus einem weniger bekannten Text von Mutis – einem persönlichen Brief an den Arzt Eugenio Espejo in Quito –, in dem er die Intention seines *Arcano* darlegt und auf Einzelheiten der Pläne hinsichtlich des Chinarindenmonopols eingeht, seien hier wiedergegeben: “El asunto de la Quina ha sido un misterio en siglo y medio y ha llegado el momento de revelarlo en beneficio de la humanidad. Se ha creído en Europa y también en América, que toda Quina es una y general su virtud febrífuga, pero de mayor o menor eficacia según las circunstancias de clima, suelo, estación, edad y beneficio [...]. [Yo] me esfuerzo a convencer que siendo varias las especies de Quina realmente distintas en todo rigor botánico, solamente la *Primitiva* es directamente febrífuga [...]. La *Quina Primitiva* se ha hecho rara por haberla agotado la ambición del comercio; se llegó a desconocer y confundir con la *Sucedánea* y la *Sustituída*, llegando a tal punto la inculpable ignorancia de los Profesores, que ninguno podrá en Europa discernir y separar una caña de Quina primitiva si va mezclada entre las otras, ni podrá dar señales que la distinguen [...]. Mi empeño del día es acopiar toda la Quina primitiva que quedaría inutilizada fuera de los límites de esta Real Factoría. Me extenderé también a recoger toda la de esa provincia de Popayán, y haré ver a los que quieran interesarse en esta negociación que les puede tener mucha cuenta [...]. Para proceder con cierto, debo descubrir a vuesa merced que la Divina Providencia no ha prodigado el precioso árbol de la primitiva. Según mi dilatada experiencia y repetidos cálculos, apenas corresponde un árbol por mil de las tres restantes especies juntas. Se agotó en su suelo nativo, se han ido aprovechando los pocos renuevos, o los árboles de posteriores descubrimientos que también se agotarán en breve. Queda todavía el recurso de recoger la que quedaría para siempre inutilizada y últimamente el recurso poderosísimo y digno de la majestad del Rey y de su poder de entablar los plantíos, que se me encargan en la Real Comisión“ (Mutis, 1993 [1788]: 141-143).

Doch obwohl Mutis der Überzeugung war, mit seinem Bier einen völlig neuen Beitrag zur Geschichte der westlichen Medizin geleistet zu haben, gibt er zu, dass es die amerikanischen Eingeborenen waren, die die große Entdeckung als Erste erahnten.²⁹ Nicht dass die Indios die medizinischen Eigenschaften der Chinarinde und ihre angemessene Zubereitung wirklich kannten – dem stand die Einfachheit und Wildheit ihrer Lebensform entgegen; weil aber die „List der Vernunft“ sich stets zugunsten der Menschheit auswirkt, war es merkwürdigerweise gerade dieser Wildheit geschuldet, dass die Eingeborenen das erste große Experiment mit dem magischen Bier durchführten. Mutis nimmt an, dass diese Völker aufgrund ihrer natürlichen Neigung zur Trunksucht die Chinarinde vielleicht dazu benutzt haben, gegorene Getränke zuzubereiten:

“Verdaderamente y de buena fe confesamos que no existe monumento ni tradición alguna, con que pudiéramos afianzar también á nuestros Indios inventores del remedio la gloria de haber usado la quina fermentada; pero si atendemos a su pasión dominante por este genero de bebidas, y a la práctica primitiva de macerar los polvos en vino, que establecieron los españoles según la fórmula esparcida por toda Europa, parece muy verisimil que lo aprenderían estos de lo que harían los Indios macerando la corteza recién cogida del árbol y rudamente quebrantada, manteniéndola dentro de su *chicha* por algunos días [...]. Parece desde luego tan verisimil esta conjetura como universalmente bien sabida la historia de las costumbres de estos Pueblos bárbaros. Ocupados siempre con sus necesidades presentes jamás piensan en lo venidero; ni atormentándoles la previsión de los males futuros no aplican á sus enfermos otros remedios que los muy sencillos que en tales aprietos les suministran las plantas de los montes. Y así sería una excepción nunca vista que conservasen los Indios en sus humildes chozas algún repuesto de remedios, quando vemos su infeliz y deplorable actual modo de comportarse á pesar de la civilidad y la cultura con que se les trata en nuestros tiempos” (Mutis, 1978 [1793]: 463-464).

Mutis zieht es vor, die „indios salvajes del pasado“ als seine unmittelbaren Vorläufer bei der Entdeckung der Chinarinde anzuerkennen, als solch ungehörige Kollegen wie López Ruiz. Letztlich würde keiner der beiden ihm vor dem Gericht der Vernunft das Verdienst streitig machen können, derjenige Wissenschaftler gewesen zu sein, der der Menschheit das Geheimnis der Chinarinde offenbart hat, denn dieser ist Mulatte und jene sind Indios. Mit der Konstruktion einer imaginären Vorgeschichte seiner Entdeckung sichert sich Mutis die epistemologische Distanz, die er benötigt, um seinen Platz in der Geschichte der Wissenschaft einzuklagen. Die medizinischen Praktiken der Indios waren nur *doxa*, im gesunden Menschenverstand oder in der Irrationalität ihres religiösen Glaubens verankertes Wissen. Demgegenüber positioniert sich die *episteme* der modernen Wissenschaft, als deren anerkannten Wächter Mutis sich versteht. Als sachkundiger Botaniker nimmt er im wissenschaftlichen Feld eine Autoritätsposition ein, die ihm, indem er den aufgeklärten *nomos* zum universellen Klassifikationsprinzip erhebt, die Grenzziehung zwischen rechtmäßigem und unrechtmäßigem Wissen gestattet. Auf diese Weise sichert die aufgeklärte wissenschaftliche Praxis die epistemologische Herrschaft eines Expertenkorps ab, das

²⁹ “Los favorables efectos de esta preparación nos encantan más cada día, obligándonos finalmente a propagar el beneficio que años ha hemos anunciado a la Humanidad; y sin salir de los límites de una honesta ambición de gloria, juzgamos también original este descubrimiento. Lo diremos con franqueza: no hemos hallado ciertamente en todos los fastos de la Medicina desde la época feliz de la introducción de la Quina en Europa hasta el presente entre las diversas preparaciones inventadas, vestigio alguno que nos pudiera haber conducido á este dichoso puerto. Aunque podamos asegurar que de nadie más hayamos aprendido estas ideas, pretendemos apoyarlas al principio en algunas prácticas empíricas, y en otras combinaciones de lo que tal vez harían los indios con esta corteza” (Mutis, 1978 [1793]: 463).

die Interessen, Werte und die Kosmovision im *Habitus* jener sozialen Gruppe legitimiert, der es selbst angehört.

Schließlich ist festzuhalten, dass Mutis' Einstellung zum Wissen ebenso eurozentrisch ist wie diejenige, die Caldas – im oben erwähnten Fall – seinem einheimischen Informanten gegenüber an den Tag legte. Caldas fragte sich verwundert, wie jener ungebildete Indio mit seiner Pflanzensammlung die „zufällige Übereinstimmung“ mit der von Linné entwickelten Universaltaxonomie zustande brachte. Caldas erkannte die „Spuren von Wahrheit“ im Erfahrungswissen der Indios nur an, weil sich dieses Wissen vor dem Hintergrund der Linnéschen Theorie als richtig erwies und als „Vorgeschichte“ eben dieser Theorie betrachtet werden konnte. Genauso stellte Mutis die Universalität von Linnés Klassifizierung niemals in Frage, obwohl dieses System offensichtlich auf die europäische Naturerfahrung zurückging und sich schwerlich auf die Analyse der tropischen Natur Amerikas übertragen ließ. Ohne sich überhaupt die Frage zu stellen, wie eine ganz andere Natur in die von Linné geschaffenen starren Muster „eingepasst“ werden könnte, will Mutis seine eigenen Entdeckungen durch die unangefochtene Weisheit des „Fürsten der Botanik“ bestätigt sehen. Mutis' Ehrfurcht vor seinem schwedischen Kollegen war so groß, dass er sich öffentlich rühmte, mit ihm im Briefwechsel zu stehen und sich bisweilen sogar die Freiheit nahm, in veröffentlichten Dokumenten aus dieser Korrespondenz zu zitieren:

“Sería demasiado atrevimiento mío abusar del tiempo y paciencia de vuestra excelencia, repitiéndole en esta ocasión con individualidad mis descubrimientos, habiendo tenido vuestra excelencia la bondad de haberlos oído antes, cuando no llevaba sobre sus hombros la pesada carga del gobierno de este reino. Y para no desatenderme de la obligación que vuestra excelencia me impone en su superior oficio, satisfaré por boca del caballero Linneo, con su mismo estilo familiar y corriente: “datas a te die 6 Junii 1773 his diebus rite accepi, nec umquam gratius per totam vitam, cum ditissimae erant tot raris plantis, avibus &c. Ut plane obstupesceban”, indicio cierto de mis innumerables hallazgos, cuando algunos pocos comunicados causaban tan grande admiración en aquel consumado naturalista” (Mutis, 1983 [1783b]: 142).

Mutis' Botschaft ist eindeutig: Man ist „jemand“ in der Geschichte der Wissenschaft, wenn man öffentlich die Anerkennung der europäischen *scientific community* – und ganz besonders eines so berühmten Mannes wie des „caballero Linneo“ – genießt. Man ist dagegen ein „Niemand“, wenn man von der „mancha de la tierra“ gezeichnet ist – wie im Fall von López Ruiz – oder wenn das erworbene Wissen nicht „legitim“ ist, d.h. nicht in universitären Hörsälen erlernt wurde oder den Europäern unbekannt ist. Mutis und Caldas sind Wissenschaftler der Peripherie, die dank der gesellschaftlichen Position, die sie dort einnehmen, im Namen eines vorgeblich universellen, in Europa produzierten Wissens das Wissen vor Ort für ungültig erklären können. Linné seinerseits ist ein Wissenschaftler des Zentrums, der dank der Verwaltung, die Europa dem modernen/kolonialen Weltsystem angedeihen lässt, internationale Netzwerke aufbauen und kontrollieren kann, womit er seinem Wissen die Aura des Universellen verleiht. Er unterhält Briefwechsel mit Wissenschaftlern der Peripherie wie Mutis, bietet ihnen an, ihre Entdeckungen in Europa vorzustellen, zitiert ihre Namen in internationalen Publikationen, verspricht ihnen, sie zum Mitglied irgendeiner prestigeträchtigen wissenschaftlichen Institution zu machen oder gibt ganz einfach einer Pflanze ihren Namen (Restrepo Forero, 2000: 205). Die Wissenschaftler der Peripherie werden auf diese Weise zu reinen Kulturkonsumenten, zu Anwendern,

die das von Europa produzierte universelle Wissen verwalten und es zur Absicherung der kulturellen Distanz zu den Subalternen vor Ort einsetzen.

Kapitel V

MARKIERTE RÄUME

Geographie, territoriale Politik und demographische Kontrolle

Als Alexander von Humboldt im Juli 1801 in Bogotá ankam, hatte er in seinem Gepäck als Geschenk für den Vizekönig Pedro Mendinueta acht kartographische Blätter, darunter Stadtpläne von Bogotá und Cartagena sowie genaue Darstellungen der Flussverläufe des Río Magdalena und des Orinoco. Dies war mehr als nur eine höfliche Geste. Im Rahmen der geopolitischen Bestrebungen des spanischen Imperiums hatte die Geographie eine Vorrangstellung inne, denn sie war nicht nur grundlegend für die Kenntnis und Vermessung der unterworfenen Gebiete, sondern ermöglichte auch die Erhebung allgemeiner Daten bezüglich der Bevölkerung und der natürlichen Ressourcen in den Kolonien. Humboldts Präsent war ein Symbol der neuen Allianz von Wissenschaft und Politik: Je mehr wissenschaftliche Erkenntnisse sich gewinnen ließen, desto größer war die Kontrolle über die Bevölkerung und ihre Arbeitskraft; und je größer der Wohlstand auf dem Territorium, desto größer war die Freiheit zur Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnisse. Daher profitierten sowohl der Baron als auch der Vizekönig von dieser Verbindung: der Wissenschaftler, weil er seine Forschung uneingeschränkt durchführen konnte, und der Politiker, weil er die neue Macht erkannte, die sich aufgrund dieser Forschung eröffnete.

Freilich mussten die Vizekönige nicht erst auf Humboldts Ankunft warten, um die Macht der Geographie zu erkennen. Siebzig Jahre zuvor hatte die geodätische Expedition der Franzosen in Neu-Granada bereits große Erwartungen in Bezug auf die Nützlichkeit geographischer Kenntnisse geweckt. 1768 wies der Fiscal Francisco Moreno y Escandón den Vizekönig Messía de la Cerda auf die Notwendigkeit hin, einen speziellen Lehrstuhl für Geographie, Naturgeschichte und Landwirtschaft an den Universitäten einzurichten. In eben diesem Sinne plädierte Mutis gegenüber dem Vizekönig Caballero y Góngora für die Durchführung einer botanischen Expedition und begründete dies unter anderem mit der Möglichkeit, astronomische, geographische und physikalische Beobachtungen vorzunehmen zu können: “careciendo su magestad de un plan geográfico y puntual de todos sus dilatados dominios, a excepción de las costas y puertos, se podrá formar en el curso de nuestro viaje un *mapa exacto*, sin los inmensos gastos que produciría una expedición de esta clase” (Mutis, 1983 [1783b]: 143; meine Hervorhebung).

Das vizekönigliche Interesse an der Vermessung des Raumes und seiner an Meridianen, Parallelen, Längen- und Breitengraden ausgerichteten Darstellung konzentriert sich auf jenen Vorgang, den Deleuze und Guattari (2000: 487) die Kerbung der Erde genannt haben. Sie beziehen sich damit auf die Durchsetzung eines Modells staatlicher Organisation und Kontrolle des Raumes, durch das sich dieser in ein Territorium, d.h. in einen der Herrschaft des *Logos* und der Gouvernementalität unterworfenen Raum verwandeln würde. Die Territorialpolitik des spanischen

Imperiums versuchte hiermit, den kolonialen Raum und seine Bewohner in objektive, messbare und daher kontrollierbare Einheiten aufzuteilen. Im Folgenden werden wir sehen, wie sich die Geographie des 18. Jahrhunderts zu einer Wissenschaft des gekerbten Raumes entwickelte (Deleuze/Guattari, 2000: 493) und welche sozialen und epistemischen Konsequenzen diese Entwicklung nach sich zog. Unsere Hypothese lautet, dass aus der Perspektive der Metropole die Territorialisierung des Raumes mit dem Interesse der bourbonischen Dynastie, ihre Kolonien in die aufkommende Logik der kapitalistischen Produktion einzugliedern, verknüpft war; aus der Sicht der amerikanischen Peripherie entsprach die gleiche Territorialisierung des Raumes freilich dem Interesse der kreolischen Elite, das Nomadentum der Kasten zu kontrollieren und sie der eigenen, unhinterfragten ethnischen Überlegenheit zu unterwerfen. Dieses Zusammentreffen der Vorstellung vom Nullpunkt mit der Vorstellung vom Weiß-Sein im aufgeklärten Diskurs der Kreolen aus einem anderen Blickwinkel zu untersuchen, ist das Anliegen des vorliegenden Kapitels.

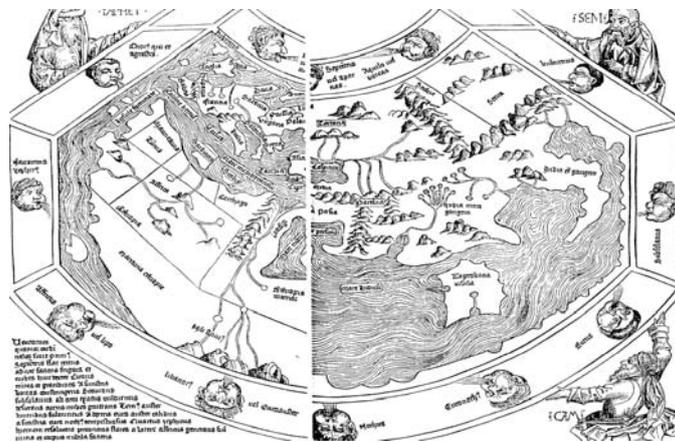
5.1 Die Geographie als „strenge Wissenschaft“

Während des gesamten 18. Jahrhunderts genoss die Geographie in Europa und Amerika große Popularität, und zwar nicht nur als Hilfswissenschaft der Nautik, mit der sie in den vorangegangenen Jahrhunderten eng verbunden war, sondern wegen ihrer Fähigkeit, die Phantasie der Abenteurer, Seefahrer und Gelehrten anzuregen. Die von England, Frankreich und Spanien finanzierten wissenschaftlichen Expeditionen wurden – abgesehen von ihrem ausgeprägten wirtschaftlichen Interesse – auch als große Abenteuerreisen in exotische Regionen betrachtet, sodass die Berichte der Wissenschaftler über ihre Entdeckungen zugleich als Beschreibungen von Territorien und Bevölkerungen fungierten. Expeditionen wie die von Cook im Pazifik, von Humboldt in den Anden oder von La Condamine im Amazonasgebiet ermöglichten eine geographische Bestandsaufnahme der Welt in einer bis dahin unbekanntem Größenordnung (Pratt, 1992: 15-37).

In dem Maße, wie die Geographie entscheidend zu dieser umfassenden Bestandsaufnahme des Globus beitrug, profilierte sie sich auch als eine Wissenschaft mit eigenen Charakteristika. Die Erfindung von Instrumenten zur präzisen Messung von Winkeln, Entfernungen, Planetenpositionen, Temperaturen, atmosphärischem Druck und Bodenerhebungen führten dazu, dass die Geographie den Anspruch erhob, eine Wissenschaft mit eigenem Profil und daher würdig zu sein, mit allen Ehren in die akademischen Disziplinen aufgenommen zu werden. Nicht umsonst führten Diderot und D’Alembert die Geographie in ihrer in der *Enzyklopädie* abgedruckten Liste der „Wissenschaften im eigentlichen Sinne“ auf und erhoben sie damit in einen ähnlichen Rang wie die Physik und die Astronomie. Wie diese hatte sich die Geographie von ihrer mythischen Vergangenheit loslösen und am „Nullpunkt“ der Beobachtung situieren können. Diese Passage zum Nullpunkt verbindet sich allerdings, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, aufs engste mit der Geopolitik, von der die Geographie ihre Legitimität bezieht.

5.1.1 Von der Kosmographie zur Geographie

Im ersten Kapitel sind wir auf die Landkarte als Schema zur Klassifizierung der Bevölkerung eingegangen und erwähnten in diesem Zusammenhang die Landkarte, auf der die Erde in drei große, von den Söhnen Nochs und ihren Nachkommen bewohnte Regionen eingeteilt ist. Jahrhundertlang entstand ein Großteil der im Okzident entworfenen Kartographien im Kontext militärischer oder ideologischer Strategien und des Versuchs, Kontrolle über andere Bevölkerungsgruppen auszuüben; letztlich galt es aber zu zeigen, dass die Welt, so wie sie auf den Landkarten erschien, der göttlichen Vorsehung unterworfen war. So sind beispielsweise auf der Landkarte des Kartographen Hermann Schedel in dessen *Liber chronicarum* (1493) die drei bis dahin bekannten Weltregionen – Asien, Afrika und Europa – der Herrschaft von Sem, Ham und Japhet zugeordnet (Karte 1).



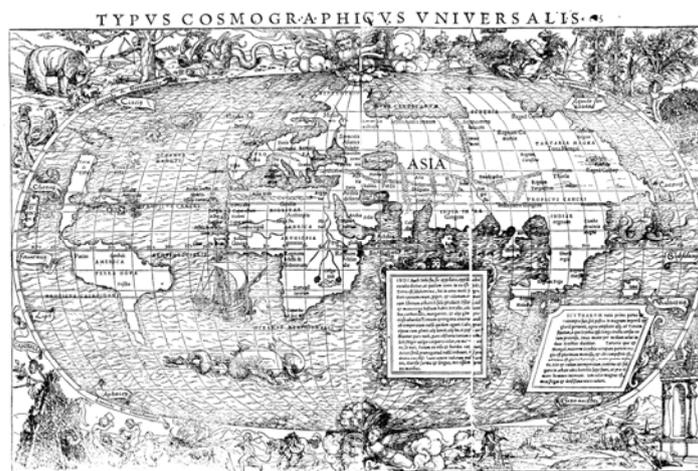
Karte 1

Liber chronicarum von Hermann Schedel (1493)

Jeder der drei großen aus der Sintflut hervorgegangenen Ethnien entsprach ein *spezifischer Ort* auf der Landkarte. Als einzige Quelle für die Erstellung seiner Landkarte diente dem deutschen Kartographen die Heilige Schrift. Die topographischen Eigenschaften des Territoriums (Flüsse, Berge, Meere) und seiner Bewohner (von gelber, schwarzer und weißer Haufarbe) sind nur insofern von Bedeutung, als sie den Bezug zu einem metaphysischen Kontext herstellen. Die Botschaft ist eindeutig: Gott selbst hat, nach seinem unergründlichen Ratschluss, jeder ethnischen Gruppe eine physische und moralische Geographie zugewiesen, die sie von den anderen unterscheidet.

Doch selbst nachdem die alte Vorstellung vom *orbis terrarum* dank der Entdeckung Amerikas unhaltbar geworden war, führen die europäischen Kartographen des 16. und 17. Jahrhunderts fort, die aus den Kolonien stammenden Informationen durch die Brille der vom *orbis universalis christianus* geprägten Vorstellungswelt zu lesen. Hierfür sind die in Regierungs- und Gelehrtenkreisen des damaligen Europa weit verbreiteten Kosmographien exemplarisch. Diese Kosmographien, die gewöhnlich von einer Landkarte begleitet wurden, waren Sammlungen von Berichten über ferne Länder und dienten dem Staat als nützliche Informationsquelle. Zur Erstellung der Landkarten in den Kosmographien wurden empirische Quellen und neue

Vermessungstechniken herangezogen, ohne dass die biblische Geschichtsdarstellung sonderlich berücksichtigt worden wäre. Gleichwohl gelang es den Kosmographen noch nicht, sich von der christlichen *imago mundi* und insbesondere von der Idee einer Korrespondenz zwischen der physischen und der moralischen Geographie zu lösen. Dies trifft auf die Weltkarte des Kosmographen Simon Grynaeus aus dem Jahr 1532 zu, die zusammen mit einer Sammlung von Reiseberichten über den Orient und die Neue Welt unter dem Titel *Novus Orbis Regionum* veröffentlicht wurde (Karte 2).



Karte 2
Novus Orbis Regionum von Simon Grynaeus

Grynaeus' Karte, die eine relativ „moderne“ Vermessung der Längengrade dokumentiert, ist von Illustrationen umrahmt, die phantastische Tiere, Sirenen und fremdartige Menschen zeigen. Der amerikanische Kontinent erscheint hier als eine von den übrigen Erdteilen getrennte geographische Einheit, doch seine in der unteren linken Ecke dargestellten Bewohner werden mit dem Bild des Kannibalen typisiert. Diese Repräsentation weist eine vollständige Übereinstimmung mit der mittelalterlichen Vorstellung von den Antipoden auf, monströsen Wesen, deren „Habitat“ außerhalb des *orbis terrarum* verortet wurde und die deshalb nicht als Nachkommen Adams galten. Die Darstellung der Herkulesssäulen (rechts unten) als Symbol für das Ende der bekannten Welt weist darauf hin, dass der „Ort“ all dieser Wesen außerhalb des eigentlich menschlichen Territoriums liegt, d.h. jenseits der von den Söhnen Adams bevölkerten Erdteile, den ausdrücklichen Adressaten der befreienden Botschaft Christi. Bei diesen Wesen handelte es sich folglich um „Untermenschen“, die von Natur aus nicht erlöst werden können.

Etwas systematischer waren die vom spanischen Imperium verwendeten Kosmographien, die das Ziel einer geographischen Bestandsaufnahme der kolonialen Besitztümer in Amerika verfolgten. Alonso de Santa Cruz, Erster Kosmograph am Hof der Könige Karl V. und Philipp II., wusste, dass die Genauigkeit der Landkarten von der Präzision der Messungen abhing, mit denen die Längengrade bestimmt wurden. Hierfür bereitete er einen Fragebogen – Ausgangspunkt der sogenannten *Relaciones*

Geográficas – vor, der von Gouverneuren und Seeleuten beantwortet werden sollte.¹ Dabei ging es in erster Linie um den Versuch, die Ausdehnung des amerikanischen Subkontinents mit Hilfe von astronomischen Beobachtungen zu ermitteln, die sich am Sonnenstand, dem Auftreten von Sonnen- und Mondfinsternissen sowie der Entfernung zwischen verschiedenen Ansiedlungen ausrichtete (Millán de Benavides, 2001: 80).² Zusätzlich zu diesen Einzelheiten ermittelte der Fragebogen – der 1573 bereits 135 Fragen umfasste – die Bräuche der Bewohner, die Charakteristika von Flora und Fauna sowie Angaben, die für die Krone von ökonomischem Interesse waren wie der Standort von Gold- und Silberminen, Häfen, Wassertiefen etc. Die genaue Grenzziehung zwischen den Territorien war für Spanien eine dringende Notwendigkeit nicht nur im Hinblick auf die wirtschaftliche Konkurrenz mit Portugal (hier sei an die sehr vage Grenze zwischen den beiden Imperien erinnert, die Papst Alexander VI. im Vertrag von Tordesillas verfügt hatte), sondern auch wegen der Forderungen der Konquistadoren und Encomenderos, die vor der Krone auf einer genauen Festlegung der Grenzen der von ihnen eroberten und verwalteten Gebiete bestanden.

Eine Lektüre der *Relaciones Geográficas* der Audiencia von Quito im 17. Jahrhundert ergibt, dass die auf Befehl der Krone in den Fragebögen erhobenen Informationen in mindestens zwei Teile zu gliedern waren: Ein Abschnitt bezog sich auf den Bereich des „Natürlichen“, während der andere dem Bereich des „Moralischen“ galt.³ So macht beispielsweise der Corregidor von Jaen in der Provinz Quito im Abschnitt „Natur“ Angaben zur geographischen Lage der Stadt, zum Klima, zu nahegelegenen Flüssen, Bergen, Goldminen und zur Fauna in der Region. Der Abschnitt „Moral“ enthält hingegen Angaben zur Bevölkerung, die über die genaue Anzahl der Einwohner, Ausländer, Frauen, Witwen, Jugendlichen, Encomenderos, Indianer, Schwarzen, Mulatten und „zambos“ Auskunft geben.⁴ Dennoch war die in den *Relaciones* zur Verfügung gestellte Information im 17. Jahrhundert noch recht ungenau. Die Beschreibung der Bevölkerung fokussiert neben deren wirtschaftlichen Aktivitäten auch ihre Fähigkeit, Steuern zu zahlen oder religiöse Unterweisung zu empfangen. Die Beschreibung der Natur ist an Kriterien wie Schönheit oder Exotik ausgerichtet, und es wird insbesondere ihre „Wildheit“ hervorgehoben: “Hay pavas, pauxies, faisanes, papagayos, guacamayas, patos, puercos monteses, venados, conejos, perdices, monos, armadillos y dantas. Hay víboras, culebras, arañas, alacranes y hormigas, todas venenosas y murciélagos que matan las criaturas. Arboles cuyas

¹ Tatsächlich wurden in den *Relaciones* die Antworten auf den Fragebogen wiedergegeben, der Bestandteil der Königlichen Anordnungen war und von den verantwortlichen Autoritäten jeder Provinz bearbeitet werden musste.

² Die erste große Zusammenstellung aller in den Berichten enthaltenen Informationen wurde 1574 vom Ersten Chronisten der Krone, Don Juan López de Velasco, vorgenommen. Mit seiner *Descripción y demarcación de las Indias Occidentales* legt López de Velasco eine Art Enzyklopädie vor, die historische, ethnographische, wissenschaftliche und geographische Materialien enthält und durch 14 Landkarten von allen spanischen Besitzungen in Westindien ergänzt wird (Mignolo 1995: 283-284).

³ In einigen Fällen wurden der *Relación* zwei weitere Teile angefügt: ein “militärischer”, der Daten bezüglich der Anzahl der stationierten Truppen enthielt, und ein “kirchlicher”, der Angaben zur Anzahl der Kirchengemeinden, Priester und Encomiendas enthielt.

⁴ “Descripción de la ciudad de Jaen y su distrito en la Provincia de Quito, sacada de las relaciones hechas el de 1606 por Guillermo de Martos, corregidor” [1606]. In: Ponce de Leyva, 1994: 70-72.

manzanas son mortíferas” (Ponce de Leyva, 1994 [1606]: 72). Darüber hinaus wurde der genaue Standort von Siedlungen auf der Basis von relativen Entfernungen zwischen benachbarten Ortschaften ermittelt, ohne dass von allgemeinverbindlichen Maßeinheiten Gebrauch gemacht wurde. Dem Corregidor von Jaen zufolge

“[d]icen que no se sabe allí en qué grados de latitud esté la ciudad, más de que parece estará en la graduación al sur que tiene Paita, que hay de allí a Lima 170 leguas, a Quito (a cuya Audiencia esta sujeta) 160, a la ciudad de Chachapoyas 30, la villa de Sana 70, la de Santiago de Neiva 40” (Ponce de Leyva, 1994 [1606]: 72).

150 Jahre später beginnt dagegen der Gouverneur von Quito, Don Juan Pio Montufar, seine – auf denselben Fragebogen antwortende – *Relación* mit den folgenden Angaben: “Esta ciudad se halla situada bajo la línea equinoccial, en 13 minutos y 3 segundos de latitud austral, y en 298 grados, 15 minutos, 45 segundos de longitud” (Ponce de Leyva, 1994 [1754]: 324).⁵ Die Präzision der geographischen Daten wird durch eine ausführliche Beschreibung der wirtschaftlichen Aktivitäten der Bevölkerung⁶ und der natürlichen Ressourcen der Region ergänzt. In diesem Blick auf die Natur liegt kein Erstaunen, es ist nun ein objektivierender Blick, der die natürlichen Ressourcen unter dem Aspekt ihres ökonomischen Nutzens taxiert:

“Desde el año de 1630, que fue el invento de la quina o cascarilla, se ha tenido todo aquel territorio por el más propicio a la producción de este específico; son de él abundantes las cosechas, tanto por el consumo que tiene en toda la América por febrífugo, como por las crecidas remisiones que de la cascarilla se hacen a Europa, en donde se destina también a finísimos tintes” (Ponce de Leyva, 1994 [1754]: 344).

Parallel dazu verschwindet Mitte des 18. Jahrhunderts der die Kosmographien der vorangehenden Jahrhunderte kennzeichnende „barocke“ Blick aus den Landkarten, die nun als Repräsentationen zur Vermittlung objektiver Informationen über das Territorium verstanden werden; der *Raum* erscheint hier als natürliche Gegebenheit. Die künstlerischen und phantastischen Darstellungen, die in den Kosmographien noch präsent waren, entfallen und machen Platz für einen rationalen, quantifizierenden Blick auf den Raum.

Was ist also zwischen dem 17. und dem 18. Jahrhundert mit den *Relaciones Geográficas* geschehen? Der Übergang von der Dynastie der Habsburger zu den Bourbonen brachte einen radikalen Wandel in der Wirtschaftspolitik des spanischen Imperiums mit sich. Fortan bestand das maßgebliche Anliegen der bourbonischen Herrscher darin, auf die neuen Anforderungen von Handel und internationaler Politik angemessen zu reagieren, wodurch die Rationalisierung der handwerklichen und

⁵ “Razón sobre el estado y gobernación política y militar de las provincias, ciudades, villas y lugares que contiene la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito. Por Juan Pio Montufar y Fraso” [1754]. In: Ponce de Leyva, 1994: 315-348.

⁶ “El más establecido destino de sus habitantes, es de los tejidos de paños, bayetas, lienzos de algodón, pabellones y alfombras, que en 12 obrages se labran, dirigiendo los interesados estas fábricas por el río de Guayaquil, y navegación de aquel puerto o tráfico de sus costas al Perú [...]. Gran número de indios de su jurisdicción se ocupan en las labores del campo, cultivando en algunos sitios fertilísimas tierras, cuyas producciones en abundantes granos y hermosos pastos para los ganados hacen subsistir el abasto de esta villa” (Ponce de Leyva, 1994 [1754]: 328)

landwirtschaftlichen Infrastruktur erforderlich wurde. Spanien würde mit Frankreich, Holland und England auf dem Weltmarkt nicht erfolgreich konkurrieren können, wenn die Bauern weiterhin auf dem Niveau der Selbstversorgung verharrten, ohne über Kaufkraft und Mehreinnahmen zu verfügen, welche die Akkumulation von Kapital (in Händen des Staates) und die Ausweitung des Handels zuließen. Wie wir im zweiten Kapitel sahen, bedeutete dies, dass sich die Kolonialverwaltung nunmehr am Imperativ der Gouvernamentalität, also an der Notwendigkeit ausrichtete, den Vasallen in ein produktives Subjekt zu verwandeln. Aus diesem Grund verlagert sich ab Mitte des 18. Jahrhunderts der Schwerpunkt der *Relaciones Geográficas* auf die wirtschaftlichen Aktivitäten der Bevölkerung und die kommerzielle Nutzung der natürlichen Ressourcen. Die Lokalisierung von Gold- und Silberminen verliert den bedeutenden Stellenwert, den sie in den *Relaciones Geográficas* des 16. und 17. Jahrhunderts innehatte, zugunsten der genauen Bestimmung der Standorte von Chinarinden-, Zimt- und Koschenillenplantagen, wo für den Export und sogar für eine industrielle Nutzung geeignete Rohstoffe gewonnen wurden. Ebenso verliert die Information über die Standorte von Encomiendas und indianischen Siedlungen gegenüber den Beschreibungen von Straßen, Häfen, Kanälen und anderen Verkehrswegen an Bedeutung.

Parallel zu diesem wirtschaftspolitischen Wandel vollzieht sich ein Bedeutungswandel der Geographie. Die wissenschaftlichen Darstellungen des Raumes beginnen sich nun an der Hybris des Nullpunkts, also an der Idee auszurichten, dass die Geographie nur in dem Maße eine „strenge Wissenschaft“ darstellt, wie sie fähig ist, präzise mathematische Untersuchungen eines Territoriums vorzunehmen. Das erforderte die Aufgabe jeder Art von Sensualismus, der als „epistemologisches Hindernis“ die Objektivität der Darstellung überlagern würde. Die Illustrationen sollten nüchtern sein und den strikten Regeln der Landvermessung entsprechen; für Mythos und Phantasie gab es hier keinen Platz mehr. Die Landkarten wurden nicht mehr als „Zeichen“ einer Heilsgeschichte betrachtet, die ein Territorium und seine Bevölkerung noch vor jedem staatlichen Eingriff mit Bedeutung erfüllten. Nun ist es der Staat, der mit Hilfe der Landkarten und unter der Ägide der Wirtschaftspolitik bestimmt, was ein Territorium und seine Bevölkerung bedeuten. Vom Nullpunkt der Beobachtung aus betrachtet, erscheint das Territorium als *tabula rasa*, die durch Regierungshandeln mit „Bedeutung“ erfüllt werden soll. Die wissenschaftliche Darstellung des Raumes und die staatliche Kontrolle der Bevölkerung werden zu Instrumenten der wirtschaftlichen Macht.

5.1.2 Reise zum Mittelpunkt der Erde

Mit der Hybris des Nullpunkts konnte eine wissenschaftliche Darstellung des Raumes nicht länger „glatt“ sein, d.h. sie musste sich von den mythologischen Vorstellungen, die sich die Bewohner dieses Raumes von ihm machten, lösen. Hierzu war es notwendig, ein universelles Maß zur Bestimmung der Koordinaten des Territoriums zu finden, sodass Wissenschaftler aus jedem beliebigen Teil der Welt die Daten – unabhängig von ihren jeweiligen kulturellen Vorstellungen – interpretieren und sie ihresgleichen in objektiver Form kommunizieren konnten. Der zu beobachtende Raum

war also nicht derjenige, in dem die sozialen Akteure ihre individuelle oder kollektive Identität ausbildeten; er befand sich vielmehr jenseits der menschlichen Wahrnehmung: ein abstrakter Raum, der mit mathematischer Präzision in Graden, Minuten, Sekunden, Winkeln, Breiten, Längen bestimmte wurde und den kein Sterblicher mit bloßem Auge beobachten konnte. Es handelte sich um einen „gekerbten“ und daher in die gewohnten Wahrnehmungsmuster der sozialen Akteure nicht übersetzbaren Raum, der jedoch für die Regierungsvorhaben des Staates ungemein nützlich war.

Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Erlangung des heißbegehrten universellen Maßes war die geodätische Expedition in die Audiencia von Quito, die 1734 vom französischen Staat organisiert wurde. In wissenschaftlicher Hinsicht war die Expedition notwendig geworden, um auf experimentellem Wege festzustellen, welche der zwei widerstreitenden Theorien bezüglich der „Gestalt der Erde“ die richtige war. Die eine These besagte, dass die Erde eine an den Polen abgeflachte Kugel sei, die im Äquatorbereich ihre größte Ausdehnung habe, während sich der anderen These zufolge die Abflachung am Äquator und nicht an den Polen befand (Lafuente/Mazuecos, 1992: 29-37). Um diese Frage zu klären, beschloss die französische Regierung, zwei wissenschaftliche Expeditionen gleichzeitig zu entsenden – eine in die Nähe des Nordpols (Lapland) und die andere zum Äquator –, damit entsprechende Messungen durchgeführt wurden. Würde sich nach dem Vergleich der beiden Messungen herausstellen, dass die Krümmung des Meridians an den Polen größer war als am Äquator, wäre bewiesen, dass die Erde an den Polen abgeflacht ist. Dies hätte selbstverständlich unmittelbare Konsequenzen für die Erstellung der Landkarten gehabt, denn es erlaubte eine territoriale Grenzziehung mit einem bis dahin unerreichten Präzisionsgrad.

Aber genau aus diesem Grund war die geodätische Expedition nicht nur von wissenschaftlichem, sondern auch von geopolitischem Interesse. Frankreich, das mit Spanien, Holland und England um die Kontrolle wichtiger Einflussbereiche auf dem gesamten Globus konkurrierte, wusste sehr wohl, dass die Genauigkeit der Landkarten ein entscheidendes Instrument für seine militärischen und kommerziellen Bestrebungen war. Schon die von Minister Colbert zu Beginn des 18. Jahrhunderts verfügte trigonometrische Vermessung des französischen Territoriums hatte gezeigt, dass die systematische Anordnung des Raumes für die Einziehung von Steuern, die Einrichtung eines dem Handel förderlichen Kommunikationsnetzes und eine komplette Inventarisierung der natürlichen Ressourcen höchst nützlich war. Daher entschließt sich die französische Regierung, die überaus kostspieligen Expeditionen zu finanzieren und beauftragt die Akademie der Wissenschaften in Paris mit ihrer Durchführung. Zum Leiter der ins Vizekönigreich Peru⁷ entsandten Expedition wurde der Astronom Louis Godin ernannt; seine Begleiter waren unter anderem der Historiograph Pierre Bourguer, der Botaniker Joseph Jussieu und der Landvermesser Carl Marie de La Condamine. König Ludwig XV. von Frankreich erbat von seinem

⁷ Das Gebiet der Königlichen Audiencia von Quito, wohin die geodätische Expedition 1736 gelangte, war bis 1739 Bestandteil des Vizekönigreichs Peru und wurde in diesem Jahr dem soeben gegründeten Vizekönigreich von Neu-Granada angeschlossen. Daher wurde ein Teil der von der Expedition durchgeführten Arbeiten, die mehr als zehn Jahre dauerten, offiziell im Gebiet Neu-Granadas vorgenommen.

bourbonischen Verwandten Philipp V. von Spanien offiziell die Erlaubnis und Unterstützung der spanischen Regierung für die Mission der erwähnten Wissenschaftler auf ihrem Territorium.

Obwohl der König von Spanien durch einen 1733 unterzeichneten Familienpakt seiner Dynastie gegenüber in der Pflicht stand, war von Beginn an klar, dass die spanische Regierung den wahren Motiven der Expedition misstraute. Spanien wusste, dass sein Handelsmonopol in diesen Gebieten gefährdet war, wenn die Franzosen genauere geographische Kenntnis über seine kolonialen Besitztümer erlangte. Schon der Schmuggel französischer Produkte auf dem Seeweg bereitete den spanischen Behörden Kopfzerbrechen, hinzu kam die Nähe der französischen Besitzungen in der Karibik und in Guayana. Daher gibt die spanische Regierung der offiziellen französischen Bitte zwar statt, stellt aber die Bedingung, dass die französischen Wissenschaftler für die Dauer der gesamten Expedition von spanischen Wissenschaftlern begleitet werden. Mit diesem Auftrag werden zwei Marineoffiziere – Jorge Juan, Experte für Astronomie und Mathematik, und Antonio de Ulloa, Experte für Geographie und Naturgeschichte – betraut.⁸ Auf die Schriften dieser beiden Wissenschaftler haben wir in den vorangegangenen Kapiteln bereits ausführlich Bezug genommen. Zusätzlich zu dem Auftrag, ihre französischen Kollegen zu überwachen, hatten die beiden spanischen Offiziere eine Reihe von Sonderaufträgen der Regierung auszuführen:

“Levantarán planos de las ciudades y puertos, con sus fortificaciones, donde hicieran asiento, y se informarán de los términos de su provincia y gobernación, de los pueblos o lugares que contiene, y lo fértil o lo estéril de sus campos, como también de la inclinación, industria y habilidad de sus naturales, y la braveza o jovialidad de los indios irreductos, y facilidad o dificultad de su reducción” (zit. in: Lafuente/Mazuecos, 1992: 90).

Wie ihre französischen Brüder hatten auch die spanischen Bourbonen begonnen, die Wissenschaft nicht länger als eine den aristokratischen Eliten vorbehaltene Aktivität, sondern als ein überaus nützliches Regierungsinstrument zu betrachten. Von daher folgte die geodätische Expedition einer *Geopolitik des Wissens*, in die die Interessen zweier wirtschaftlicher und militärischer Großmächte involviert waren. Die Geographie hatte sich, wie Harvey schreibt, in ein wertvolles Instrument der europäischen Staaten verwandelt, die um die Kontrolle des in Entstehung begriffenen Weltmarkts konkurrierten. Die Akkumulation von Macht, Reichtum und Kapital hing zumindest teilweise auch von der genauen Kenntnis der Städte, Wälder, Berge, Flüsse, Flora, Fauna und vor allem der verfügbaren Arbeitskraft in den staatlich kontrollierten Territorien ab (Harvey, 1990: 232). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum in der Expedition von Anfang bis Ende ideologische und politische Spannungen herrschten.

⁸ Hier sei daran erinnert, dass im Spanien des 18. Jahrhunderts Astronomie und Geographie an der Academia de Guardias Marinas in Cádiz als Hilfswissenschaften der Nautik gelehrt wurden. Bestandteil des Curriculums dieser Einrichtung für Offiziere der spanischen Armee war die Lektüre des *Compendio de navegación* von Jorge Juan und des *Compendio de matemáticas* von Louis Godin, die beide an der geodätischen Expedition teilnahmen (Capel, 1995: 507-509).

Ein äußerst illustratives Beispiel hierfür ist die umstrittene „Pyramidenepisode“. Um den exakten Verlauf des Äquators zu bestimmen, mussten die französischen und spanischen Wissenschaftler komplizierte astronomische Beobachtungen durchführen. Zu diesem Zweck beschlossen sie, an den in den Hochebenen von Puenbo und Yaruki unweit von Cuenca gelegenen Orten Caraburo und Oyambaro pyramidenähnliche Observatorien zu errichten. Die Franzosen nutzten offenbar die zeitweilige Abwesenheit von Juan und Ulloa, die nach Guayaquil gereist waren, und ließen Gedenktafeln an den Pyramiden anbringen, auf denen weder das spanische Wappen noch die Namen der Spanier vorkamen.⁹ Infolge des energischen Protests der beiden spanischen Wissenschaftler verfügte die Zentralregierung den sofortigen Abriss der Pyramiden und die Zerstörung der Gedenktafeln. Obwohl La Condamine den Behörden eine ausführliche Erklärung über das Motiv abgab, warum er die Namen der Spanier weggelassen hatte, und sich feierlich verpflichtete, das spanische Wappen einzumeißeln, wurden die Tafeln zerstört, die Pyramiden blieben jedoch erhalten (Villacrés Moscoso, 1986: 89-90). Ein Geistlicher aus Cuenca barg die Reste der ursprünglichen Marmortafel; sie wurden später, 1804, von Francisco José de Caldas wieder aufgefunden,¹⁰ der sie dem Observatorio Astronómico in Bogotá übergab. Dies wiederum gab Mitte des 19. Jahrhunderts Anlass zu einem unerfreulichen diplomatischen Vorfall zwischen Kolumbien und Ecuador.¹¹

⁹ Die Inschrift lautete folgendermaßen: “Auspicius Philippi V Hispaniarum, El Indiar, Regia Catholici, Promovente Regia scientiarum Academia Paris Emin Herc De Fleury, Sacrae Rom, Eccl, Cardinal Supremo (Europa Plaudente) Galliar, Administro Cels, Joan, Fred, Phelipeaux Com de Maurepas Regis Fr. A. Rebus Maritimis Et Omnigenae Eruditiones Mecaenate; *Lud Godin, Pet Bourger, Car Maria de la Condamine* Ejusdem Acad, socii, Ludovici XV Francor, Regis Christianissimi Jussu Et munificentia in Peruviam missi Ad Metiendos In Aequinotiali plag terrestres gradus, quo genuina telluris figura tandem innatescat” (Villacrés Moscoso, 1986: 24; meine Hervorhebung).

¹⁰ Caldas schildert seine Erfahrungen in Cuenca mit den Worten: “Aquí dejó Mr. de la Condamine una lápida de mármol blanco de que abundan en las inmediaciones. Pero los nuevos dueños [de la hacienda] la arrancaron de su lugar y le dieron un destino bien diferente del que tuvo en su origen. En lugar de perpetuar la memoria y los resultados de unas observaciones que decidieron la figura de la tierra [...] servía de puente sobre una acequia, cubierta de tierra y sepultada. ¡Qué destino! ¿Existe acaso algún genio enemigo de este viaje célebre? Todo perece, todo se arruina por los bárbaros [...]. En este estado se hallaban las cosas cuando llegé a Cuenca. Todo mi cuidado fue el averiguar por el paradero de esta lápida preciosa, y por el destino que le habían dado esos bárbaros [...]. Pensé en pedir amistosamente se restituyese esta alhaja a los astrónomos a quien pertenecía; pensé también en representarlo al gobierno a fin de que se liberase del destino que se le intentaba dar y se le conservase. Pero el conocimiento que he adquirido del carácter pleitista de estas gentes, que hacen un proceso por el ala de una mosca, el reflexionar sobre que nada avanzaba, aún vencido este pleito astronómico, pues volvía a quedar en unas manos poco ilustradas, y que a la vuelta de 10 años se destinaría a usos miserables y bárbaros, me hizo tomar la determinación de apoderarme de ella y trasladarla a Bogotá” (Caldas, 1942 [1809a]: 118-119).

¹¹ Dieser Vorfall stellt ein aufschlussreiches Beispiel für die komplexen Beziehungen zwischen Wissenschaft und Politik dar. Im Jahre 1836, als Vicente Rocafuerte Präsident der neuen Republik Ecuador war, beschloss man, die Pyramiden aus dem nunmehr fast hundert Jahre währenden Vergessen zu erlösen. Rocafuertes Interesse bestand zweifellos in der Stärkung der Handelsbeziehungen mit Frankreich, das jetzt – zusammen mit England – zu derjenigen europäischen Großmacht aufgestiegen war, auf die sich die Aufmerksamkeit der republikanischen Eliten richtete. Rocafuerte ordnete nicht nur die Instandsetzung der Pyramiden an und ließ eine neue Gedenktafel anfertigen, er hielt zudem eine Rede, in der er die wissenschaftliche Arbeit Frankreichs hervorhob und behauptete, die Zerstörung der Tafeln sei das Ergebnis der „política sombría de los reyes de España“, der Feinde von Freiheit und Wissenschaft. Glücklicherweise sei der wissenschaftliche Ruhm Frankreichs, so Rocafuerte, durch ein Land wiederhergestellt worden, das endlich dem „despotismo de la inquisicion“ und der kolonialen Sklaverei entflohen sei. Die Wiederherstellung der Pyramiden sei somit ein Symbol der Freundschaft, die Ecuador mit der „parte más ilustrada del continente europeo“ verbinde (Villacrés Moscoso, 1986: 123). Allerdings beklagt sich der Gouverneur der ecuadorianischen Provinz Azuay im Jahre 1856 bitter

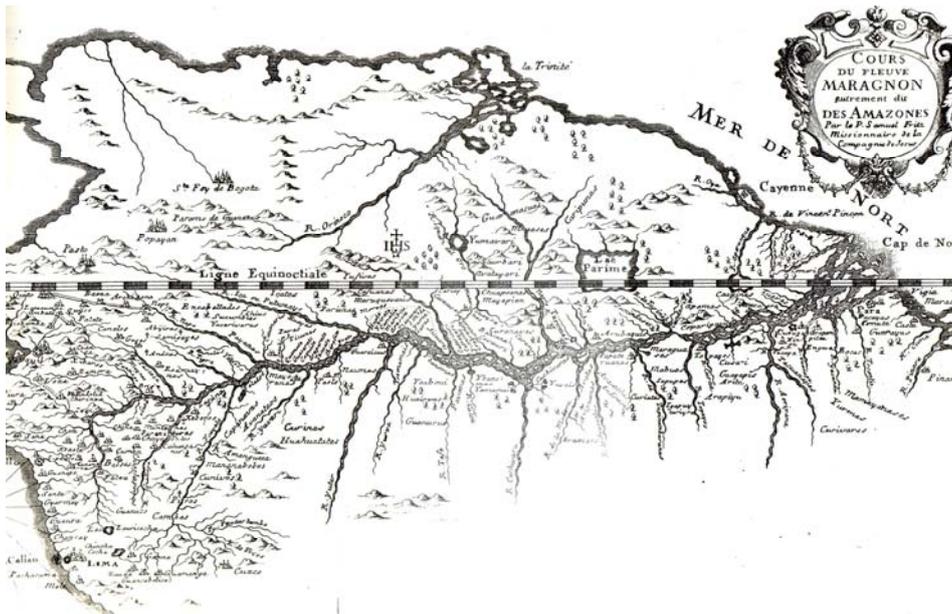
Aber nicht nur Angelegenheiten von geopolitischer Tragweite, sondern auch innere Konflikte der Kolonialgesellschaft sorgten im Umfeld der geodätischen Expedition für Spannungen. Als die Franzosen 1736 in Quito ankamen, empfing der Gouverneur der Provinz, Don Dionisio de Alcedo y Herrera, ein überaus gebildeter bourbonischer Verwaltungsbeamter, der über ein umfassendes Wissen verfügte, die erlauchten Gäste mit allen Ehren. Noch im selben Jahr wurde er allerdings durch einen aus den Adelskreisen von Lima stammenden Kreolen, Don José de Araujo y Río, ersetzt, der der Gegenwart der Ausländer auf seinem Territorium von Anfang an misstrauisch gegenüberstand. Möglicherweise wegen der Konfrontation von Kreolen und Spaniern (*chapetones*), die sich zu dieser Zeit bereits abzeichnete, vielleicht aber auch wegen des wachsenden Argwohns des kreolischen Adels gegenüber den Wechselfällen der bourbonischen Politik ließ der neue Gouverneur den spanischen Forscher Antonio de Ulloa verhaften, weil dieser ihn als „Vuesa Merced“ und nicht als „Señoría“ angesprochen hatte (Lafuente/Mazuecos, 1992: 114-115). Damit nicht genug, teilte der kreolische Gouverneur dem Vizekönig von Peru mit, dass die französischen Wissenschaftler mit offensichtlicher Beihilfe von Alcedo y Herrera Schmuggelware in ihrem Gepäck eingeführt hätten, die sie nun öffentlich auf den Straßen Quitos verkauften. All dies führte in Madrid zu einem Gerichtsverfahren wegen Schmuggels gegen Alcedo y Herrera und einem anderen in Quito gegen La Condamine wegen illegalen Verkaufs von Waren, und obwohl letzteres Verfahren niedergeschlagen wurde, erzeugte es in der Öffentlichkeit doch ein feindseliges Klima gegenüber den Expeditionsteilnehmern. Hierzu trug zweifellos auch der Umstand bei, dass La Condamine und seine Gefährten in den Augen des alteingesessenen Adels von Quito nichts weiter als „französische Freigeister“ waren.

Kehren wir aber zum Verhältnis von Wissenschaft und Geopolitik zurück. Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts waren die Grenzen zwischen den französischen, portugiesischen und spanischen Territorien im Amazonasgebiet nicht eindeutig bestimmt. Die Grenze zwischen den von der spanischen und der portugiesischen Krone eroberten Territorien war in der Bulle von Papst Alexander VI. aus dem Jahr 1493 entlang einer imaginären, 22 Grad östlich der Kapverdischen Inseln von Pol zu Pol verlaufenden Linie festgelegt worden. Alles Land westlich dieser Linie gehörte zu Spanien, die Gebiete östlich davon zu Portugal. Angesichts einer so ungenauen Grenzziehung – insbesondere in noch kaum erkundeten Regionen wie dem Amazonas – standen permanente Rechtsstreitigkeiten zwischen den beiden Königshäusern auf der Tagesordnung. Die Verhältnisse wurden noch komplizierter, als mit dem Vertrag von

darüber, die Pyramiden seien „por una mano atrevida“ entweiht worden, denn die Reste der ursprünglichen Gedenktafeln wurden Ecuador 1804 „entwendet“, „para satisfacer la vanidad de un viajero“. Daher verlangt der Gouverneur von der Regierung in Kolumbien die sofortige Rückgabe des Objekts, das sich zu diesem Zeitpunkt immer noch im Observatorio Astronómico von Bogotá befand. Von dem Zwischenfall unterrichtet, verfasst der damalige kolumbianische Außenminister, Don Lino de Pombo, eine Protestnote, in der er von der ecuadorianischen Regierung eine Erklärung für diese Anwürfe verlangt, woraufhin er von der ecuadorianischen Regierung die Antwort erhält, der Gouverneur von Azuay habe gewiss überstürzt gehandelt, doch die Regierung von Ecuador bestehe in jedem Fall auf der Rückgabe der ursprünglichen Gedenktafel. Minister Pombo legt dem Kongress daraufhin einen Gesetzentwurf vor, nach dem die Regierung von Kolumbien der ecuadorianischen Regierung die ursprüngliche, von dem „ilustre sabio granadino Francisco José de Caldas“ ‘gerettete’ Tafel als „Geschenk“ überlässt. Das Gesetz wurde 1857 schließlich verabschiedet, die Rückgabe der Tafel fand jedoch erst 1886 statt; in diesem Jahr wurde sie nach Cuenca gebracht, wo sie noch heute aufbewahrt ist (Villacrés Moscoso, 1986: 129-131).

Utrecht im Jahre 1713 eine Grenzlinie zwischen dem französischen und dem portugiesischen Guayana gezogen wurde. Frankreich strebte aus einleuchtenden Gründen eine Ausdehnung seines Gebiets bis an die Ufer des Amazonasflusses (damals auch „Marañón“) an, wodurch es sich eines Teils der Flussschifffahrt und des Sklavenhandels bemächtigen konnte. Auf der anderen Seite gefährdeten die ständigen Übergriffe der Portugiesen auf das Gebiet des Orinoco Spaniens Souveränität über das ihm zustehende Territorium. In einem wie im anderen Fall wurde die geographische Kenntnis der Region, insbesondere der Flussläufe zwischen dem Orinoco und dem Amazonas sowie deren Mündungen in den Atlantik, zu einer geopolitischen Notwendigkeit erster Ordnung. Und hier tritt La Condamine erneut ins Rampenlicht.

Bald nach der Beendigung der Vermessungsarbeiten in Ecuador erhält La Condamine von der französischen Regierung die Anweisung, für seine Rückreise nach Europa nicht die gewöhnliche Route (Quito-Popayán-Bogotá-Cartagena) zu benutzen, sondern einen Weg den Amazonas hinunter bis zum Atlantikhafen Cayenne zu nehmen. Auf diese Weise wollte Frankreich von der Anwesenheit eines hoch angesehenen Wissenschaftlers wie La Condamine vor Ort profitieren, um Informationen aus erster Hand über die natürlichen Ressourcen der Region zu erhalten. Es versteht sich von selbst, dass zu jener Zeit eine Reise durch den Regenwald des Amazonasgebiets kein leichtes Unterfangen war. Zur Unterstützung nimmt La Condamine einen kreolischen Wissenschaftler, den Geographen und Mathematikers Pedro Vicente Maldonado aus Riobamba, als Reisebegleitung mit, dessen *Mapa de la Provincia de Quito* unter den zeitgenössischen Spezialisten einige Berühmtheit erlangt hatte. Maldonado pflegte zudem freundschaftliche Beziehungen zu den jesuitischen Missionaren am Marañón, was La Condamine Zugang zu wertvollen geographischen und anthropologischen Informationen verschaffte. Er hatte nicht nur Gelegenheit, die im vorangegangenen Kapitel bereits erwähnten Werke der Padres Gumilla (*El Orinoco ilustrado*) und Maroni (*Noticias auténticas del Río Marañón*) kennenzulernen, sondern erhielt darüber hinaus vom Leiter der Mission höchstpersönlich das Original einer Karte vom Amazonas, die der deutsche Jesuit Samuel Fritz gezeichnet hatte (Karte 3). Obwohl die Karte aus dem Jahr 1691 stammte, entschloss sich La Condamine, sie 1752 den französischen Verwaltungsbehörden zu übergeben, die von der Vielzahl der bis dahin in Europa unbekanntem Informationen über die Verbindungen zwischen dem Amazonas und anderen hydrographischen Systemen überrascht waren. Tatsächlich war es die Detailgenauigkeit der Karte von Fritz – der zu seiner Zeit über keinerlei präzise Vermessungsinstrumente verfügte –, die La Condamines und Maldonados Reise den Amazonas hinunter überhaupt erst möglich machte.



Karte 3
Curso del Río Marañón von Samuel Fritz, S.J. (1691)

In dem Bericht, der für die königliche Akademie der Wissenschaften in Paris abgefasst wurde, präsentiert sich der französische Wissenschaftler seinen Kollegen als ein leibhaftiger Christoph Kolumbus des Amazonas: „encontré plantas nuevas, animales nuevos, hombres nuevos“ (La Condamine, 1992 [1745]: 56). Ein ganz jungfräulicher, unerkundeter und an Rohstoffen reicher Kontinent stand der europäischen Wissenschaft – und insbesondere Frankreich, das auf diese Weise zur neuen „Amazonsgroßmacht“ werden konnte – nun zur Verfügung:

“Me atrevo a decir que la multitud y diversidad de árboles y de plantas que se encuentran en las márgenes del río Amazonas, en toda la extensión de su curso desde la cordillera de los Andes hasta el mar, y en las orillas de diversos ríos sus tributarios, darían muchos años de trabajo al más laborioso botánico y ocuparían a más de un dibujante. No pienso hablar aquí sino del trabajo que exigiría la exacta descripción de estas plantas y su clasificación en géneros y especies. ¿Qué sería si se entrara en el examen de las virtudes que atribuyen a muchas de ellas los naturales del país, y que es, sin duda, la parte más interesante de un estudio semejante? No cabe duda de que la ignorancia y el prejuicio habrían multiplicado y exagerado mucho estas virtudes, pero la quinina, la ipecacuana, el simaruba, la zarzaparrila, el guayacol, el cacao, la vainilla, etc., serán las únicas plantas útiles que encierre América en su seno? Su gran utilidad, averiguada y reconocida, ¿no incita a emprender nuevas investigaciones?” (La Condamine, 1992 [1745]: 68-69).

Zwei dieser Naturprodukte ziehen die besondere Aufmerksamkeit La Condamines auf sich: die Chinarinde und der Kautschuk. Über die Chinarinde verfasste er eine Abhandlung, die er, mit Zeichnungen versehen, an Linnée schickte, der sie aufgrund dieser Informationen wiederum – und ohne den Baum jemals gesehen zu haben – unter dem Namen *Chichona* in seine berühmte Taxonomie einfügte. Diese Abhandlung wurde später in Bogotá von Sebastián López Ruiz ins Spanische übersetzt und diente als eines der Argumente in dem gegen Mutis angestregten Gerichtsverfahren, von dem oben bereits die Rede war. Während jedoch die Chinarinde wegen ihrer medizinischen Bedeutung ein relativ bekanntes Produkt war, vermutete La Condamine, dass der bis dahin in Europa unbekannt Kautschuk einen immensen

ökonomischen Wert haben könnte. Ebenso wie das Harz, mit dem sich alle möglichen unzerbrechlichen Objekte wie Weinfässer, Bälle und Flaschen herstellen ließen, besitzt es eine große Elastizität (La Condamine, 1992 [1745]: 70). Der französische Gelehrte gibt zwar zu, dass die Einheimischen über einige Kenntnisse bezüglich der Eigenheiten des Kautschuks verfügen, erkennt dies jedoch nicht als gültiges Wissen an, sondern behauptet, dass die moderne Wissenschaft die einzig legitime Quelle des Wissens sei. Es geht also darum, aus dem Amazonasgebiet die natürlichen Ressourcen zu gewinnen, nicht aber die Kenntnisse, die seine Bewohner über diese Ressourcen haben. Wie wir zuvor bereits feststellten, wird ein solches Wissen als finstere „Vorgeschichte“ der europäischen Wissenschaft und die indigene Bevölkerung Amerikas als anthropologische Vergangenheit der Menschheit betrachtet. Die Gebiete *jenseits* von Europa verwandeln sich dergestalt in *hinter* Europa gelegene Gebiete.

Tatsächlich stellt La Condamine in seiner Beschreibung der Amazonasindianer eine kuriose Gleichung zwischen Geographie, Intelligenz und Hautfarbe auf: Je größer die Hitze und Feuchtigkeit der Region, desto dunkler ist die Hautfarbe und desto geringer ist auch die geistige Reife ihrer Bewohner. Der im geographischen Territorium eingenommene Ort entspricht somit dem ethnischen, historischen und epistemischen Ort. Der Autor formuliert, kurz gesagt, jene Klimatheorie, mit der wir uns im folgenden Abschnitt beschäftigen werden. Den Amazonasindianern ist, ungeachtet der Vielzahl ihrer Sprachen, vor allem eines gemeinsam: Sie leben im feuchten Regenwald, haben eine rötliche Hautfarbe und keine Worte, um abstrakte Ideen auszudrücken. Alle Eingeborenen weisen daher einen „grundlegenden Charakterzug“ auf, der, laut La Condamine, auf ihre Gefühlskälte zurückzuführen sei:

“Dejo a vuestra elección si debe honrársela con el nombre de apatía o envilecerla con el de estupidez. Nace, sin duda, del corto número de sus ideas, que no se extienden más allá de sus deseos. Glotones hasta la voracidad, cuanto tienen con qué satisfacerla; sobrios, si la necesidad los obliga, hasta carecer de todo, sin parecer desear nada; pusilánimes y poltrones con exceso, si la embriaguez no los transporta; enemigos del trabajo; indiferentes a todo estímulo de gloria, de honor o de reconocimiento; preocupados únicamente del presente y siempre supeditados a él; sin inquietud por el porvenir; incapaces de previsión y reflexión; entregándose, cuando nadie los atemoriza, a una alegría pueril, que manifiestan con saltos, carcajadas inmoderadas, sin objeto y sin designio, pasan su vida sin pensar y envejecen sin salir de la infancia, de la que conservan todos sus defectos” (La Condamine, 1992 [1745]: 58).

Die Unmündigkeit der Indianer hindert La Condamine allerdings nicht daran, einer ihrer unglaublichsten Geschichten – derjenigen von der Existenz der Amazonen – Glauben zu schenken. Der Erzählung der Indianer zufolge gab es im Urwald eine Gemeinschaft kriegerischer Frauen, die Amazonen hießen, ohne Männer lebten, eine abgeschnittene Brust hätten und nackt kämpften. In Europa wurde diese Geschichte durch den Bericht des Generals Francisco de Orellana an Kaiser Karl V. bekannt, in dem er diesem mitteilte, er und seine Truppe wären auf besagte Frauen getroffen und hätten mit ihnen gekämpft. Von da an wurde die Erzählung mit einer Vielzahl neuer Details angereichert. So behauptete man, dass die Amazonen einmal im Jahr auf der Suche nach Männern, die zur Fortpflanzung gezwungen wurden, den Urwald verließen und dass sie, waren die Kinder einmal geboren, die männlichen Säuglinge töteten und nur die Töchter behielten. Man erzählte sich auch, dass die mutigste unter ihnen zum Häuptling ernannt wurde und um diese zu ermitteln, mussten untereinander grausame

Kämpfe ausgetragen werden. Wahr ist, dass La Condamine, der diese Geschichten sicher kannte, während seiner wissenschaftlichen Forschungen im Urwald viel Zeit mit Recherchen über die Amazonas zubrachte. Nicht eigentlich die Existenz der Frauen, die er als gegeben voraussetzte, hatte seine Neugier geweckt, sondern vielmehr ihre genaue Verortung auf der physischen Landkarte und dem Tableau der Naturgeschichte:

“Un indio de San Joaquín de Omaguas nos dijo que tal vez encontrásemos aún en Coari un viejo cuyo padre había visto a las amazonas. En Coari supimos que el indio que nos indicaron había muerto, pero hablamos con su hijo, hombre de unos setenta años de edad, que ejercía el mando de los otros indios del mismo pueblo. Este nos aseguró que su abuelo había visto pasar, efectivamente, a dichas mujeres por la entrada del río Cuchivara, que venían del río Cayamé, que desemboca en el Amazonas por el sur [...]. Un indio que residía en Mortigura, misión cercana a Pará, me ofreció enseñarme un río por donde podía llegarse, según él decía, a poca distancia del país habitado actualmente por las amazonas” (La Condamine, 1992 [1745]: 81-82).

Wahrscheinlich aus Zeitgründen gaben es La Condamine und Maldonado schließlich auf, den Spuren der Indianer zu folgen und den Ort zu suchen, an dem die exotischen Frauen lebten. Ihre wissenschaftliche Neugierde fand Trost in der Hypothese, dass die Amazonen, selbst wenn sie niemals gefunden würden, dennoch existiert haben könnten. Vielleicht würden diese Frauen eines schönen Tages ihrer Einsamkeit überdrüssig und verließen die Wälder erneut auf der Suche nach Männern, denen gegenüber sie ihre alte Aversion vergessen würden. Wie dem auch sei, wenn es irgendeinen Ort auf der Welt gebe, an dem Frauen ohne Männer existieren könnten, erklärt La Condamine, so befinde sich dieser in Amerika, „donde la vida errante de las mujeres, que siguen frecuentemente a sus maridos en la guerra y no son muy dichosas en la vida doméstica, pudo hacer nacer en ellas esta idea“ (La Condamine, 1992 [1745]: 85).

Zwar wurden die Amazonen niemals gefunden, doch die Hoffnung, im Regenwald auf Neues und auf Reichtümer zu stoßen, stellte nach wie vor einen Schlüssel dar, der die staatlichen Schatzkammern öffnete. Vierzig Jahre nach La Condamines Reise unternahm der Kapitän Antonio de la Torre y Miranda in Begleitung des kreolischen Zeichners Salvador Rizo eine Reise in die östliche Tiefebene Neu-Granadas, um das Gebiet der alten Jesuitenmissionen zu erkunden. Der Kapitän war vom Vizekönig Caballero y Góngora mit der Anordnung entsandt worden, eine Karte der Flüsse Meta und Orinoco zu erstellen und das nahe der portugiesischen und holländischen Grenze gelegene Guayana zu erforschen. Nach neunmonatiger Reise kehrt Miranda Mitte 1783 nach Bogotá zurück und händigt dem Vizekönig die von Rizo gezeichneten Karten aus, denen ein umfassender Bericht über Flora, Fauna, Handel, Bräuche und Bewohner dieses riesigen Gebiets beigelegt ist (Moreno de Angel. 1983: 232-234). Von diesem Bericht sind keine Kopien erhalten (wohl aber von den Zeichnungen und einem Reisetagebuch), es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass Caldas Sätze aus eben diesem Text zitierte, als er auf die Schrift „eines Mitbürgers“ Bezug nahm, „que ha recorrido el Orinoco y hecho excelentes observaciones económicas y políticas sobre el comercio y agricultura de las regiones que baña este río caudaloso“ (Caldas 1942 [1809a]: 50). Hier die von Caldas zitierte Passage:

“Este canal (el Orinoco), dice, será con el transcurso de los tiempos el que unirá las partes más remotas de nuestra América con la capital de este Reino, y sus orillas se verán seguramente algún día pobladas de ricas factorías y ciudades comerciantes, en donde las producciones de Asia y de la Europa se reunirán con las que de todo este Reino pueden ir por el Mamo, el Apure, el Meta y el Guaviare al Orinoco; y las del Perú, Brasil y Paraguay por las distintas ramas que forman el Amazonas” (Caldas, 1942 [1808a]: 50).

Als „strenge Wissenschaft“ war die Geographie weiterhin mehr als ein Gedankenspiel von Experten. Sie hatte eine Schlüsselstellung auf jenem Schachbrett inne, auf dem die europäischen Großmächte um die Kontrolle über die Welt stritten. Mit dem Anschluss der am Orinoco gelegenen Provinzen an das Vizekönigreich Neu-Granada versuchte man, der Expansion der Engländer und Holländer, die ihrerseits die Territorien von Guayana als Brückenkopf nutzten, in dieser Region Einhalt zu gebieten. Zudem bestand die Hoffnung, dass sich diese Urwaldregion in ein wichtiges Standbein für die wirtschaftliche Entwicklung des Vizekönigreichs verwandeln könnte oder sogar zu einer Art „Guantanamo Bay“ oder Sammellager für die spanischen „vagabundos, fascinerosos e incorrigibles“ würde. Nicht von ungefähr hatte Bernardo Ward in seinem berühmt-berüchtigten *Proyecto Económico* der spanischen Krone die definitive Vertreibung der Zigeuner von der iberischen Halbinsel und ihre Ansiedlung an den Ufern des Orinoco vorgeschlagen.¹²

5.2 Die Konstruktion des „anthropologischen Ortes“

Deleuze und Guattari zufolge ist der markierte Raum ein Konstrukt aus festgelegten Verbindungswegen und genau abgezielten Strecken, das der Kontrolle der Migrationen und der Reglementierung aller Ereignisse innerhalb dieses Raumes dient. Tatsächlich wäre ohne die Kerbung des Raumes selbst die Existenz des Staates nicht möglich, dessen Daseinsberechtigung ja genau darin besteht, Gesetz und Ordnung für ein Territorium in seinem Einflussbereich zu bestimmen. Einer der Gründe für die Hegemonie des spanischen Imperiums im 16. und 17. Jahrhundert war dessen Vermögen, das „Meer zu kerben“, d.h. die Atlantikroute zu einem „Territorium“ zu machen, in dem die Zirkulation von Waren, Sklaven und Ideen zwischen der alten und der neuen Welt perfekt geordnet war. Angesichts des Aufstiegs Englands, Frankreichs und Hollands zu neuen Großmächten, die Spanien die Kontrolle der maritimen Räume streitig machten, sah dieses sich gezwungen, nicht nur das Meer, sondern auch das Land zu kerben, indem es den physischen Raum seiner Kolonien in jeder Hinsicht einer strikten Reglementierung unterwarf. Wie wir in dieser Arbeit zu zeigen versuchten, schloss die Kerbung des Raumes auch – und vor allem – eine umfassende Bestandsaufnahme der Bevölkerung ein.

¹² Wards Text lautet folgendermaßen: “Para quitar de delante el mal ejemplo y evitar los prejuicios que causan los gitanos, lo más acertado parece limpiar de una vez el Reino de toda esta casa de hombres y mujeres, grandes y chicos, lo que se puede hacer de un modo muy piadoso y útil a España, señalando el Rey algún paraje en América, lejos de los demás vasallos españoles, donde se podría formar una Colonia de ellos, con esperanza de que diera bastante utilidad. Esto podría ser en ls riberas del río Orinoco [...]. Igual providencia se podría tomar con los demás vagabundos, fascinerosos e incorregibles, no pudiendo hacer carrera con ellos en los Hospicios, y amenazando peligros de causar alborotos o de corromper a los demás con su mal ejemplo” (zit. in: Varela y Alvarez, 1991: 101)

Im Folgenden werden wir eine der am häufigsten anzutreffenden Formen dieser demographischen Erhebungen im „Zeitalter der Vernunft“ analysieren: die Konstruktion des „anthropologischen Ortes“.¹³ Dabei ging es in erster Linie darum, physische und moralische Eigenheiten der verschiedenen ethnischen Gruppen in den Kolonien (Afrikaner, Indianer, Mestizen, Spanier) zu untersuchen, um sodann eine kausale Beziehung zwischen dieser „Identität“ und dem dazugehörigen geographischen Ort herzustellen. Unsere besondere Aufmerksamkeit gilt in diesem Zusammenhang der Rolle des geographischen und ökonomischen Wissens und der Art und Weise, wie sich diese aufkommenden Disziplinen in Übereinstimmung mit den imperialen Absichten, den kolonialen Raum zu kerben und eine Bestandsaufnahme seiner Bevölkerung vorzunehmen, positionierten.

5.2.1 Das Projekt eines ökonomischen Atlas

In der ersten Nummer des *Semanario del Nuevo Reino de Granada* gibt Caldas zu bedenken, dass die geographischen Kenntnisse den Gradmesser für die Aufgeklärtheit, den Handel, die Landwirtschaft und den Wohlstand eines Volkes darstellen (vgl. Caldas, 1442 [1808a]: 15). Tatsächlich bestand sein großes Projekt darin, die Geographie zur Grundlage allen politischen Handelns zu machen und zu diesem Zweck einen großen *Atlas económico* des Vizekönigreichs zu erstellen. Caldas träumte von einer „carta económica que, presentando de una ojeada nuestras producciones, nuestros campos, nuestros bosques, las montañas, la población, la riqueza y la miseria de todas las partes que la componen, pusiera al político, al magistrado, al ministro, en estado de juzgar las cosas, de su valor y de sus relaciones verdaderas: es lo que nos hace falta para ser felices“ (zit. in: Díaz Piedrahita, 1997: 41; meine Hervorhebung).

Caldas' ersehnte geographische Enzyklopädie sollte eine umfassende Darstellung des Territoriums enthalten, einschließlich der natürlichen Gegebenheiten jeder Region, ihres Klimas, ihrer Wirtschaftskraft, der besiedelten und unbesiedelten Gebiete, der Wege und Handelsstraßen und, wie wir sehen werden, der Sitten und Gebräuche der Bewohner. Er hoffte darauf, diese Enzyklopädie der Zentralregierung zur Verfügung stellen zu können, der sie als Grundlage eines wirtschaftspolitischen Entwurfes für das Vizekönigreich dienen sollte, denn auf diese Weise, so der Geograph aus Popayán, „veremos los pasos que hemos dado, lo que sabemos, lo que ignoramos, y mediremos la distancia a que nos hallamos de la prosperidad“ (Caldas, 1442 [1808a]: 16; meine Hervorhebung). Da aber die von Caldas verwendete Kategorie des „Wohlstands“ zu jener Zeit bereits eine *ökonomische* Kategorie war, muss die Problematik zwangsläufig vor dem Hintergrund der neuen ökonomischen Wissenschaft betrachtet werden, die Caldas und seine aufgeklärten Kollegen im Auge hatten und die in jenen Tagen einen Namen erhielt: die Physiokratie.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts übten die Thesen von französischen Ökonomen wie Quesnay, Turgot und Mirabeau bereits einen beträchtlichen Einfluss auf die

¹³ Marc Augé zufolge ist der anthropologische Ort einer der grundlegenden Mythen der modernen Ethnologie. Sie geht von der Vorstellung aus, dass der Geburtsort für die Identität eines Individuums konstitutiv ist (vgl. Augé, 2001: 59).

aufgeklärten Kreise in Spanien und seinen amerikanischen Kolonien aus. Die bourbonische Regierung stand in Hinblick auf ihre Wirtschaftspolitik in der Tat vor einem Dilemma: Wie ließen sich die Erfordernisse des internationalen Handels mit einer ständischen, auf Landwirtschaft und Handwerk basierenden Gesellschaft in Einklang bringen, ohne Eingriffe in die hierarchischen Produktionsbeziehungen vorzunehmen? Kurz, wollte das spanische Imperium erfolgreich um die Kontrolle des Weltmarkts konkurrieren, musste es die Struktur seiner landwirtschaftlichen und handwerklichen Produktion entsprechend den modernen Werten wie Ertrag, Effizienz und Nützlichkeit verändern, ohne damit jedoch die absolute Herrschaft des Monarchen in Frage zu stellen.¹⁴ Spanien wollte sich aber gerade unter Beibehaltung der sozialen Schichtung und der überkommenen Produktionsbeziehungen in eine moderne Wirtschaftsmacht verwandeln. Um dieses Ziel zu erreichen, musste der Staat seine Macht, grundlegend in das Wirtschaftsleben des Imperiums einzugreifen, in Einklang mit der durch die Geographie und die aufkommende Wirtschaftswissenschaft legitimierten Politik ausüben. In diesem Kontext werden die physiokratischen Theorien relevant, die in Spanien von aufgeklärten Beamten wie Floridablanca, Campomanes und Jovellanos vertreten wurden (Elorza, 1970).

Grundsätzlich gingen die Physiokraten von der Vorstellung aus, dass der wirtschaftliche Wohlstand auf einer – von der göttlichen Vorsehung bestimmten – natürlichen Ordnung gründe, weshalb sich der Staat, um vernünftig zu regieren, auf die Wirtschaftswissenschaft stützen müsse; diese sollte jenem zur Kenntnis der besagten Ordnung und ihrer angemessenen Formulierung verhelfen. Da der Lebensunterhalt der Menschen von ihrem Verhältnis zum Boden abhängig ist und in Anbetracht der Tatsache, dass die Mehrheit der Bevölkerung noch immer auf dem Land lebte, wiesen die Physiokraten die Landwirtschaft als den entscheidenden Wirtschaftssektor aus. Der „Reichtum der Nationen“ hängt mithin von der auf den Handel gestützten Entwicklung der Landwirtschaft ab (Villanueva, 1984; Fox-Genovese, 1976). Der Staat als einziger Verwalter des nationalen Vermögens ist verpflichtet, die Bewirtschaftung des Bodens und die Beschäftigung der Bevölkerung in der Landwirtschaft zu fördern, damit diese zum produktivsten Sektor des Binnenmarktes wird und mit Getreideexporten gleichzeitig den Außenhandel stärkt. Die Gesellschaft muss also von einer agrarischen Subsistenzwirtschaft (jeder isst, was er anbaut) zu einer kommerziellen Landwirtschaft übergehen, deren Produktion an der Konsolidierung des überregionalen Binnenmarktes ausgerichtet ist und der jeweilige Überschuss in den Export von Gütern fließt, die im Ausland nachgefragt werden. Dies setzte einen grundlegenden Wandel des unproduktiven Verhaltens der Aristokratie voraus, für die der Landbesitz noch immer gleichbedeutend mit sozialer Distinktion war, wirkte sich aber auch auf die Arbeitsweise der Bauern aus, die eine den Lebensunterhalt ihrer Familien abdeckende Produktion für ausreichend hielten. Von

¹⁴ Der absolutistische spanische Staat basierte auf der Voraussetzung, dass alle Einwohner des Imperiums ohne Rücksicht auf Geschlecht, Rasse oder soziale Stellung gleichermaßen Vasallen des Monarchen waren. Der „soziale Pakt“, von dem man in Spanien sprach, hatte nichts mit dem „Gesellschaftsvertrag“ zu tun, von dem bei Locke oder Rousseau die Rede ist. Das Konzept des absolutistischen Staates ging vielmehr davon aus, dass der soziale Pakt lediglich die Pflichten des Vasallen gegenüber dem Monarchen und umgekehrt regelte. So gesehen, hatten sich alle Vasallen, einschließlich der Kirche, dem zu unterwerfen, was der Monarch aufgrund seiner höheren Einsicht als „öffentliches Wohl“ definierte. Die von den Bourbonen eingeführten Reformen liefen also nicht auf eine Abschaffung, sondern auf eine staatlich gelenkte Harmonisierung der sozialen Hierarchien hinaus.

staatlicher Seite erforderte es außerdem eine strenge Kontrolle der Agrarproduktion, eine vorherige Auswahl von Produkten, die dem „öffentlichen Wohl“ gemäß waren, und die Distribution der Produkte auf der Basis von Monopolen.

In Neu-Granada, wo sich die relevante landwirtschaftliche Produktion im Wesentlichen auf die großen Haciendas konzentrierte, fanden die Thesen der Physiokraten gegen Ende des 18. Jahrhunderts bei den aufgeklärten Kreolen großen Widerhall.¹⁵ In seiner *Disertación sobre la agricultura* schreibt Luis de Astigárraga (1978 [1792]: 26), die Landwirtschaft sei „el principal y más sólido cimiento de la felicidad de los pueblos“ und teilt diese Meinung mit dem Kreolen Diego Martín Tanco, der in dem bereits erwähnten *Discurso sobre la población* seinerseits die Landwirtschaft für die „base de oro sobre la que estriba la felicidad de los imperios“ hält (Tanco, 1978 [1792]: 196). In seiner *Memoria sobre la población* verwendet Pedro Fermín de Vargas zur Veranschaulichung der „natürlichen Verbindung“ zwischen den verschiedenen Wirtschaftszweigen die gleiche Metapher wie die Physiokraten: „El cuerpo político“, schreibt er, „puede compararse a un árbol, cuyas raíces son la agricultura, el tronco la población, y las ramas, hojas y frutas, la industria y el comercio“ (Vargas; 1944 [1789c]: 95). Und der kreolische Anwalt José María Salazar vergleicht Landwirtschaft und Handel in einer ebenso organischen Metapher mit den „dos pechos que crían y alimentan al Estado“ (Salazar, 1942 [1809]: 220).

Die Landwirtschaft – nunmehr als das Fundament verstanden, auf dem die gesamte Wirtschaft ruht – wird auf diese Weise für die kreolische Elite in Neu-Granada zum Studienobjekt und Gegenstand philosophischer Reflexion. Der damalige Gouverneur der Provinz Santa Marta, Don Antonio de Narváez, setzt sich für die Nutzung der immensen agrarischen Ressourcen an der Atlantikküste ein und bringt hierfür das folgende Argument ins Spiel: „no puede haber comercio sin agricultura que le de frutos y materias, principalmente aquí donde no hay artes, ni fábricas que las beneficien“ (Narváez, 1965 [1778]: 20). Eine wissenschaftlich begründete Wirtschaftspolitik muss sich also zuallererst mit den Grundlagen (Wurzeln) und nicht mit den Ergebnissen (Zweige, Blätter, Früchte) befassen. Daher sollte die Regierung, statt weiterhin ihr Hauptaugenmerk auf den Abbau von Edelmetallen für den Handel zu richten, den Anbau von Getreide, Kakao, Baumwolle und Tabak fördern, wodurch nicht nur neue Arbeitsplätze für die einheimische Bevölkerung geschaffen, sondern darüber hinaus günstige Auswirkungen auf die „Importsubstitution“ erzielt würden.¹⁶ Da die Bevölkerung als der Stamm anzusehen ist, der den Baum als Ganzen trägt, hat der Staat die Verpflichtung, so Narváez, eine *Bevölkerungspolitik* entwerfen, die Hunderten von potentiellen Arbeitern die Übersiedlung aus unproduktiven Gegenden in landwirtschaftliche Anbauggebiete ermöglichen würde. Wie reich und fruchtbar der Boden auch immer sein mag, er ist nichts wert, solange es nicht genügend

¹⁵ Obwohl der Handel traditionell den „handwerklichen Berufen“ zugerechnet wurde, übten zahlreiche Angehörige des kreolischen Adels eine solche Tätigkeit aus, um der vollständigen Verarmung zu entgehen. Vgl. dazu Renán Silvas Fallstudie (2002: 408-449) zur bürgerlichen Vorstellungswelt der Familie von Camilo Torres in Popayán.

¹⁶ Zu dieser Problematik schrieb José Ignacio de Pombo: “Recibimos de otras partes, y es vergonzoso el decirlo, la azúcar, el cacao y el tabaco que consumimos, que nos llevan sumas inmensas todos los años, quando podríamos proveer de dichos frutos a una parte considerable de la tierra si los cultivásemos, y atraernos por ellos grandes riquezas por el comercio” (Pombo, 1965 [1810]: 194).

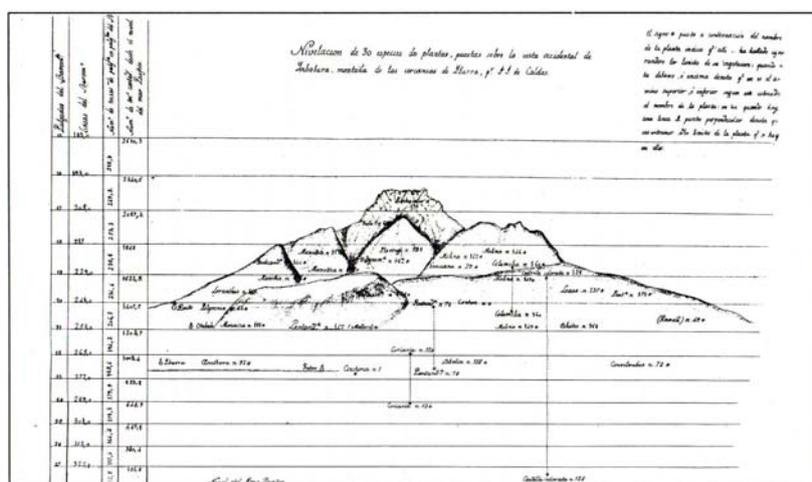
Arbeitskräfte gibt, die ihn kultivieren. Wie Vargas geht auch Narváez von einer „natürlichen Verbindung“ zwischen Landwirtschaft, Handel und Bevölkerung aus, er führt nun aber zur Veranschaulichung die Kette als Metapher ein:

“Pero si como queda sentado, sin agricultura no puede haber comercio, tampoco sin población puede haber agricultura. El comercio, la agricultura y la población son como tres eslabones, o anillos de una cadena que para formarla es necesario que se unan y enlazen, o como los tres lados de un triángulo que con cualquiera de ellos que falte, queda solo un ángulo o espacio abierto, que no llega a formar figura (Narváez, 1965 [1778]: 41-42).

Die Argumente des Kreolen José Ignacio de Pombo gehen in die gleiche Richtung wie diejenigen von Narváez, doch Pombo klagt in seinem *Informe al Consulado de Cartagena* bitterlich über die Nachlässigkeit des Staates in wirtschaftspolitischen Fragen. In Anlehnung an den von physiokratischen Thesen durch und durch geprägten *Informe en el expediente de la ley agraria* von Gaspar Melchor de Jovellanos aus dem Jahr 1794 zählt Pombo die politischen, moralischen und materiellen Hindernisse auf, denen sich der Fortschritt in der Landwirtschaft Neu-Granadas zu stellen habe. Als „politische Hindernisse“ erwähnt der Kreole unter anderem die exzessive Besteuerung von Produkten wie Tabak, Zucker und Indigo seitens des Staates sowie das Fehlen einer staatlichen Bevölkerungspolitik, auf das schon Narváez hingewiesen hatte. Unter den vielen von Pombo genannten Hindernissen ist für uns eines besonders interessant, denn es knüpft an das erwähnte Projekt an, einen Wirtschafts atlas zu erstellen: das Fehlen einer Landkarte der Provinz. Pombos Ansicht nach ist es sinnlos, die Besiedlung fruchtbarer Regionen zu fördern, wenn die Bauern nicht zuvor über die verschiedenen zum Anbau geeigneten Bodentypen und das Pflanzenwachstum je nach Höhenlage und Temperatur des Terrains unterrichtet werden. Für ihn ist daher die Erstellung einer Landkarte alles andere als nebensächlich; sie stellt vielmehr eine elementare Grundlage für die Ökonomie der Provinz Cartagena dar (Pombo 1965 [1810]: 139).

Pombos Landkarte und Caldas' Wirtschafts atlas sind mithin zwei parallele Vorhaben, die der gleichen Intention folgen. Beide Autoren gehen von derselben Voraussetzung aus, die bei den Physiokraten in den Metaphern des Baumes, der Brüste und der Kette ihren Ausdruck fand: Die physische Natur und die menschliche Gesellschaft gehören nicht unterschiedlichen Ordnungen an, sondern werden von denselben ewig gültigen Gesetzen regiert; für das öffentliche Leben sind daher Wissenschaften wie die Ökonomie und die Geographie keineswegs randständige oder nutzlose Wissensgebiete. Im Gegenteil, beide können dem Staat ebenso wertvolle Informationen über das Wesen der Dinge vermitteln wie die Physik. Sowohl Pombo als auch Caldas sind der Überzeugung, dass die Ordnung der *polis* die Ordnung des *kosmos* getreu wiedergeben muss und dass die Wissenschaft der Schlüssel zur Verwirklichung dieser Idee (Kosmopolis) ist. Aus diesem Grund sind beide bestrebt, dem Staatsmann Informationen zur Verfügung zu stellen, damit dieser eine Wirtschaftspolitik auf streng wissenschaftlicher Basis entwirft. Caldas und Pombo sind in der Tat der Meinung, dass ein Staatsmann ohne wissenschaftliche Kenntnis der Geographie der Regionen, der Bevölkerung und der Pflanzen keine gezielte Wirtschaftspolitik in Angriff nehmen kann und der Staat somit gezwungen wäre, auf gut Glück zu agieren.

Caldas' Wirtschafts atlas erhebt den Anspruch, in einer Gesamtdarstellung all jene Elemente zusammenzuführen, die von den Physiokraten aufgezeigt wurden: Landwirtschaft, Handel, Industrie und Bevölkerung. Die Verbindung zwischen diesen Elementen ist für den „gesunden Menschenverstand“ des Politikers – der dazu neigt, sie als Einzelphänomene wahrzunehmen – nicht offenkundig, sondern muss von der analytisch-synthetischen Vernunft des Wissenschaftlers erst ergründet werden. Folgen wir Caldas, so ist diese Beziehung aufgrund von Naturgesetzen gegeben und variiert entsprechend den unterschiedlichen Klimazonen. Seine These lautet, dass mit den Höhenunterschieden Temperaturschwankungen einhergehen, die Auswirkungen auf die Art der Vegetation, die Fruchtbarkeit des Bodens und sogar auf die Moral der dort lebenden Menschen haben. Aufgabe des Geographen ist es, die verschiedenen Ebenen oder „Etagen“ der natürlichen Umwelt (Caldas zufolge sind es zwölf)¹⁷ zu bestimmen und ein Klassifikationssystem zu erstellen, in dem jede Ebene sich von den übrigen in Hinblick auf Höhenlage, Feuchtigkeit, Temperatur, Helligkeit, atmosphärischen Druck und chemische Zusammensetzung des Bodens unterscheidet (Karte 4). Auf diese Weise legen die topographischen und klimatischen Variablen den Rahmen fest, in dem sich das Dreieck Landwirtschaft-Bevölkerung-Handel abzeichnet.



Karte 4

Nivelación de una montaña de Ibarra von Francisco José Caldas

Caldas ist fest davon überzeugt, dass eine solche Enzyklopädie für die Landwirtschaft, den Handel, die Industrie und die Bevölkerung von Neu-Granada von Vorteil wäre. In Anbetracht der Tatsache, dass es in dieser Weltgegend jedes denkbare Klima gibt, sollte es folglich ausreichen, die Ebene zu bestimmen, auf der eine beliebige Pflanzen-

¹⁷ Caldas schreibt: “¿No sería nuevo y al mismo tiempo hermoso dividir en doce zonas, de una pulgada en el barómetro de ancho cada una, toda la parte de la tierra que es capaz de vegetar? ¿No sería nuevo asignar a cada planta sus límites y de un modo lacónico y exacto decir: “habita en la zona primera”, “habita desde la tercera hasta la quinta”, y así de las demás? Yo he proyectado unas nivelaciones barométrico-botánicas semejantes a las que el señor barón de Humboldt ha construido, con el solo objeto de dar idea de las diversas alturas del terreno. Las divido en doce zonas que no serán iguales en anchura, porque las superiores irán gradualmente aumentando su elevación, y coloco en cada una las plantas que vegetan en ella” (Caldas, 1942 [1810b]: 190).

oder Tierart – einschließlich Elefanten und Dromedare¹⁸! – sich am besten entwickelt, um sie zu importieren und in Neu-Granada „heimisch zu machen“:

“La Nueva Granada, puesta en el corazón de la zona ardiente, bajo el ecuador mismo, con países en ambos hemisferios, cortada por los diferentes ramos de los Andes, posee llanuras abrasadas en la base, temperaturas dulces en los flancos, regiones polares en las cimas. Tiene todos los temperamentos, tiene todas las elevaciones. Pueden, pues, todos los frutos de la tierra y todos los animales del globo, vivir, prosperar como en su patria dentro de los límites del Virreinato de Santafé. ¿Se quiere traer a la Nueva Granada el *Lichen rangiferinus* de Laponia, esta alga preciosa para los pueblos septentrionales de Europa? Póngasele en las regiones extremas en esta parte frígida de nuestra cordillera que no produce sino criptogamias. ¿Deseamos tener renos? Colóquense sobre las cimas nevadas. ¿Ha de ser el dromedario, el elefante, el que queremos connaturalizar? Las llanuras de Neiva, las orillas del Orinoco, las selvas solitarias del Amazonas son las que esperan. ¿Preferimos la canela, el clavo, el betel que abunda en Oriente? Estos mismos países, estas mismas selvas producirían esas especias al lado del marfil. Basta saber qué temperatura, qué grado de humedad tiene en su país natal ésta o aquella producción, para poder señalar como con el dedo el lugar en que debe prosperar entre nosotros” (Caldas, 1942 [1810a]: 166-167).

Caldas erinnert an die Bemühungen des Vizekönigs Flórez im Jahr 1777, die der Förderung der Koschenillezucht in Neu-Granada galten – ein Versuch, der bei den Landbesitzern und Bauern auf wenig Interesse stieß. Dies beweise, dass allein der gute Wille des Regierenden – auch wenn seine Wirtschaftspolitik noch so aufgeklärten Prinzipien folge – außerstande sei, die herkömmlichen Gepflogenheiten in der Landwirtschaft mit der bloßen Macht von Dekreten zu bannen. Dazu bedürfe es vielmehr einer systematischen Erziehung der Bauern, die von einem „cuerpo de patriotas sabios“ umsetzen sei. Caldas bezieht sich konkret auf die Gründung einer *Sociedad de Amigos del País*, vergleichbar etwa jenen in Spanien bereits erfolgreich wirkenden Organisationen, deren Aufgabe in der Einrichtung und dem Ausbau verschiedener Handels-, Landwirtschafts- und Industriezweige bestünde. Die Wirtschaftspolitik des Vizekönigreichs sollte mithin ein Gemeinschaftsprojekt von Politikern und Wissenschaftlern sein, in dem jeder auf seinem eigenen Gebiet tätig wird: „los sabios deben aliviar al gobierno en esta parte, y el gobierno debe prestarles sus auxilios y toda protección“ (Caldas, 1942 [1810a]: 162).¹⁹

Der Artikel, den Caldas 1810, also 25 Jahre nachdem Campomanes in Madrid die erste „sociedad económica“ gegründet hatte, veröffentlichte, macht jedoch deutlich, dass das Projekt in Neu-Granada definitiv gescheitert war. Während es um 1791 in Spanien mindestens 68 solcher Vereine gab und zur selben Zeit in Städten wie Mexiko, Havanna und Buenos Aires ähnliche Einrichtungen aktiv waren, stellten sie in Neu-Granada kaum mehr als einen „schönen Gedanken“ dar (Caldas 1942 [1810a]: 163).

¹⁸ Obwohl es Caldas nicht ausdrücklich erwähnt, wird dieses Prinzip auch auf den „Import“ von Bevölkerungsgruppen angewandt, die zur industriellen und kommerziellen Entwicklung des Landes „geeignet“ erscheinen und die Schwarzen, Indios oder Mestizen ersetzen sollten, wie dies im Verlauf des 19. Jahrhunderts in verschiedenen Regionen Lateinamerikas der Fall war.

¹⁹ Caldas hat dabei eine *relative Autonomie* dieser Gesellschaften im Sinn, die es im spanischen Imperium allerdings nie gab. Die im Spanien des 18. Jahrhunderts gegründeten Vereine unterstanden stets der direkten Kontrolle der Regierung und folglichen den wirtschaftlichen Anforderungen der Außenpolitik (Jones Shafer, 1958). Die Nicht-Einbeziehung der Kreolen in die staatliche Wirtschaftspolitik, die auch Camilo Torres in seinem *Memorial de Agravios* beklagt, war eine der Ursachen des Unbehagens, das sich in den Kolonien zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegen Spanien regte.

Schon 1784 hatten einige interessierte Personen, mehrheitlich Militärs und Haciendabesitzer, in Mompox eine „sociedad económica“ gründen wollen und bei der Zentralregierung deshalb eine Erlaubnis zur Vereinsgründung beantragt, doch sie erhielten vorerst keinerlei Unterstützung. 1801 erteilte schließlich der Vizekönig Pedro Mendinueta, auf Zureden von einflussreichen Personen wie Mutis und Tadeo Lozano, die Genehmigung, mit der er die Existenz der „sociedad económica“ in Bogotá guthieß. Bei der ersten Zusammenkunft, die im Haus von Mutis selbst stattfand, wurde ein aus prominenten Mitgliedern zusammengesetztes Komitee für die Abfassung der – am iberischen Modell ausgerichteten – Vereinsstatuten ernannt. Doch obwohl die Statuten 1802 von Mendinueta genehmigt wurden, war die Gesellschaft niemals aktiv – und das hatte möglicherweise mit der von Mutis geäußerten Befürchtung zu tun, dass der Verein zu einem Sammelbecken des kreolischen Widerstands gegen die Wirtschaftspolitik des Imperiums werden könnte (Jones Shafer, 1958: 237-238).

Es ist gleichwohl aufschlussreich, die Stellungnahmen jener Denker zu betrachten, die die Gründung einer *Sociedad Económica de Amigos del País* in Bogotá unterstützten, denn dieses Projekt stellte sozusagen die Institutionalisierung von Caldas' geographischen Überlegungen dar. In Kapitel drei sahen wir bereits, dass sich Don Manuel del Socorro Rodríguez schon 1791 als glühender Verteidiger der Einrichtung eines Armenhospizes und einer ökonomischen Gesellschaft in Bogotá hervorgetan hatte, um dem moralischen Verfall, der sich in der Stadt bemerkbar machte, entgegenzuwirken. Für Rodríguez bestand eine hauptsächliche Funktion des Vereins darin, Mittel und Wege zu suchen, um Armut, Müßiggang und Bettelei in Neu-Granada zu beseitigen. Ähnlich der Vorgehensweise der offiziellen Ordnungsorgane sollte die Gesellschaft Erhebungen vornehmen, die Anzahl der Müßiggänger in der Stadt feststellen, angemessene Mittel für ihren „Arrest“ ergreifen und für die Einrichtung von Werkstätten sorgen, wo sie einen „für das Vaterland nützlichen“ Beruf erlernen könnten (Rodríguez 1978 [1791]: 97). Auch der Kreole Diego Martín Tanco war der Ansicht, dass eine „sociedad económica“ ihre gesamte Aufmerksamkeit auf die Ausrottung des Müßiggangs und die Förderung der arbeitsfähigen Bevölkerung im Königreich richten müsse, denn „un país de vagamundos lo será siempre de pobres“ (Tanco, 1978 [1792]: 185). Um dieses Ziel zu erreichen, sollte die Vereinigung „toda idea de nobleza, elevado nacimiento, descendencias ilustres y honoríficos empleos“ ausblenden und sich statt dessen um „el talento, la aplicación, el juicio y la providad“ (194) bemühen. Nach Tancos Vorstellung sollen dem Verein nicht ausschließlich Aristokraten angehören, die auf Handwerk und Handel geringschätzig herabblicken, sondern Individuen, die fähig sind, die drei zentralen Bereiche des Wirtschaftslebens voranzubringen: die Landwirtschaft, das Handwerk und den Handel.²⁰

²⁰ Tanco polemisiert gegen jene kreolischen Aristokraten, die – nach Art Mirabeaus – von einer rein agrarischen Wirtschaft träumten und sogar – fast schon im Stile Rousseaus – behaupteten, dass der Handel die Ursache des moralischen Verfalls der Gesellschaft sei. Tanco scheint sich konkret auf die bereits erwähnte *Disertación sobre la agricultura* zu beziehen. Sie war einige Monate zuvor im *Papel periódico* von Don Luis de Astigárraza veröffentlicht worden und enthält Sätze wie diese: “La verdura de los campos, el canto y la sencillez de los páxaros, la recompensa de la tierra al trabajo del labrador, y todo aquel natural modo de vivir, la infunden amor ácia el Criador y caridad ácia los hombres. En el campo es donde mas desocupado está nuestro entendimiento para conocer y álar la suprema omnipotencia de Dios: allí es donde se pasa el tiempo con utilidad [...]. Al contrario sucede en las Ciudades y Cortes. En ellas está el entendimiento distraído en inútiles diversiones, y

In die gleiche Richtung – allerdings ohne auf die Überwachungsfunktion der *Sociedad Económica* einzugehen – zielen die Vorstellungen des Corregidor von Zipaquirá, Don Pedro Fermín de Vargas. In seinen *Pensamientos políticos sobre la agricultura, comercio y minas del Virreinato de Santafé de Bogotá* erklärt der kreolische Denker: “[E]l primer medio que se presenta para el adelantamiento de la agricultura y el único que debe emplearse desde luego, es el establecimiento de una Sociedad Económica de Amigos del País, a imitación de las muchas que hay en España” (Vargas, 1986 [1789b]: 29-30). Diese Vereinigung soll eine „patriotische Delegation“ ernennen, die den Auftrag erhält, nach Europa zu reisen, um die für das Fortkommen der Landwirtschaft unverzichtbaren Maschinen zu kaufen und durch Ausschreibung von Wettbewerben die Abfassung von wissenschaftlichen Abhandlungen über die beste Anbaumethode von Weizen, Indigo, Kakao, Baumwolle und anderen Agrarprodukten anzuregen. Wie Tanco meint freilich auch Vargas, dass die Gesellschaft den Handel nicht vernachlässigen darf, denn „un país compuesto de labradores y destituido de tráfico será el más pobre de cuantos se conocen“ (35).

Doch vielleicht stammt der gehaltvollste Beitrag zur Diskussion über Sinn und Zweck der Gründung eines solchen Vereins von dem kreolischen Aristokraten Jorge Tadeo Lozano, einem der bedeutendsten Impulsgeber des Projekts. Unter dem eigentümlichen Pseudonym „el indio de Bogotá“ legt Lozano seine Ideen in verschiedenen Nummern seiner eigenen Zeitung, dem *Correo curioso, erudito, económico y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá* dar. Auch wenn er von den Physiokraten die These übernimmt, die Landwirtschaft sei „die erste und edelste aller Künste“, stimmt er doch mit Vargas und Tanco überein, dass die Förderung der Landwirtschaft von der Entwicklung des Handels begleitet sein müsse. Hierfür schlägt er die Gründung einer „Compañía patriótica de comercio“ vor, deren Funktion darin bestünde, den Beruf des Kaufmanns aufzuwerten und ihn in die Kategorie eines „Fachmanns“ zu erheben (Lozano, 1993 [1801b]: 107).²¹ Daher sei eines der Hauptziele der *Sociedad Económica* die Rehabilitation des von der Aristokratie als „niedrig“ erachteten Gewerbes; in diesem Sinne müsse man versuchen, die aus der spanisch-kolonialen Gesellschaft stammende Werteskala zu verändern und auf eine positive Bewertung der produktiven Arbeit auszurichten.

“Un gobierno sabio y prudente, no niega su protección á los que que se dedican á una honrosa ocupación. Mas vil es el Noble que pasa sus días en una vergonzosa peréza, que el Arzozano que profesa un oficio por mas humilde que sea. Tiénense a las Artes utiles, por cosa despreciables, y á sus Artífices se tratan poco menos que con vilipendio; más estiman perecer de hambre, y educar a sus hijos en los mismos principios, que hacerles aprender un oficio, ó aplicarlos á las tareas del campo; y á un hay quien se sonroje de hacerles *aprender la Ciencia del comercio*. Esto proviene sin duda del desprecio que se hacen de las Artes y de la Agricultura, y de la vanidad con que se ostenta un nacimiento calificado en un pedazo de papel” (Lozano, 1993 [1801c]: 176; meine Hervorhebung).

aflixido con objetos mundanos; está olvidado regularmente de su Criador, y se acuerda muy poco de su último fin” (Astigárraza, 1978 [1792]: 34-35).

²¹ Für Lozano ist der Handel keine verachtungswürdige Tätigkeit der unteren Gesellschaftsschichten, sondern „un arte práctico comprensivo de muchas reglas y convinaciones“ (Lozano, 1993 [1801a]: 107). Der Handel ist eher eine Wissenschaft als ein Gewerbe.

Zusätzlich zur Förderung des Handels solle die Gesellschaft Zeichenkurse für Handwerker anbieten und sich für den allgemeinen Zugang zu handwerklichen Lehrberufen stark machen. Bei alledem ist Lozano dennoch der Ansicht, dass die Hauptaufgabe der Vereinigung darin bestehe, eine Landkarte von Neu-Granada in dem von Caldas angeregten Sinne zu erstellen. Da es in diesem Königreich „todos los temperamentos del mundo“ gebe, sei es Sache des Vereins, die geeignetste Art und Weise herauszufinden, um eine „cultura universal de todas las plantas del globo“ zu realisieren (Lozano 1993 [1801c]: 177). Lozano schlägt vor, einen „Bauernkalender“ anzufertigen, der nicht nur den Politikern, sondern vor allem den Bauern Auskunft gebe, wann, wo und wie welche Frucht auszubringen ist.²² Je nach Höhenlage, Windverhältnissen, Jahreszeit, Bodenfeuchtigkeit und Lufttemperatur erweise sich der Anbau bestimmter Pflanzen als mehr oder weniger erfolgversprechend. Mit ähnlichen Absichten regt José Ignacio de Pombo aus Cartagena an, die dortige *Sociedad Patriótica* möge eine Zeitschrift herausgeben, die sich ausschließlich landwirtschaftliche Themen widmet: “dando reglas precisas para el discernimiento de diferentes tierras, su preparación y abonos, para el cultivo de las plantas más análogas a cada una, su beneficio y especies más productivas según la temperatura” (Pombo, 1965 [1810]: 170).

Ebenso wie Pombo und Lozano war sich auch Caldas bewusst, dass das weit reichende Vorhaben, eine wissenschaftliche und technologische Beratungsstelle ins Leben zu rufen, sich ohne seinen WirtschaftsAtlas nicht verwirklichen ließ. Daher stellt der Wissenschaftler aus Popayán neun Jahre später, nachdem die *Sociedad Económica* von Bogotá definitiv gescheitert ist, leicht nostalgisch fest:

“En un cuerpo de patriotas sabios, eterno, que se rejuvenece como la naturaleza, que se perpetúa a pesar de las vicisitudes y de la inconstancia de las cosas humanas, está vinculada la industria, el comercio y cuanto puede hacer a un pueblo numeroso, rico, feliz [...]. Sabemos que en esta capital se acaloró há pocos años el proyecto de una Sociedad patriótica; sabemos que se formó expediente sobre este objeto interesante; y sabemos que todo aquello quedó reducido a un bello pensamiento. ¿Hay acaso algún enemigo de la Nueva Granada que los entorpece o los arruina? [...] ¡Ojalá estas reflexiones hagan impresión sobre nuestros conciudadanos! ¡Ojalá renueven las ideas de la Sociedad patriótica! (Caldas, 1942 [1810a]: 163).

5.2.2 Wandernde Bevölkerungen

Zwar blieb das Projekt der *Sociedad Económica de Amigos del País* in Neu-Granada nur eine Idee, doch die Bevölkerungspolitik der bourbonischen Regierung wurde in die Wirklichkeit umgesetzt. Während der Amtszeit König Karls III. (1759-1789) wurde eine Politik der räumlichen Restrukturierung eingeleitet, deren Anfänge bis zur Gründung des Vizekönigreichs Neu-Granada im Jahr 1739 zurückreichen. Mit dieser territorialen und verwaltungspolitischen Neuordnung wurde ein doppeltes Ziel verfolgt: Zum einen sollte sie die militärische Verteidigung des Imperiums gegen ständige (Angriffe der Engländer) und innere Bedrohungen (Attacken der Indianer und

²² Die Herausgeber des *Correo curioso* setzten als Preis für die Erstellung dieses landwirtschaftlichen Kalenders eine Unze Gold aus. Der Gewinner war wahrscheinlich Caldas, der die Arbeit unter dem Pseudonym „Silvio“ eingereicht hatte (Pacheco, 1984: 84).

Cimarrones) garantieren; zum anderen galt es, die vereinzelt Siedler, insbesondere diejenigen in den wenig fruchtbaren „zonas vacías“, unter Kontrolle zu bekommen und sie zu einer Umsiedlung in die Zentren der landwirtschaftlichen Produktion zu bewegen. Mit Hilfe einer Beratergruppe, die sich aus Physiokraten und Technokraten zusammensetzte, versuchten die Bourbonen, die Arbeitskraft der wirtschaftlich aktiven Bevölkerung maximal zu nutzen, indem man sie dort konzentrierte, wo es Beschäftigungsmöglichkeiten für Landarbeiter und Handwerker gab. Eines der Hauptziele der bourbonischen Territorialpolitik bestand also darin, sowohl die allzu große „Sesshaftigkeit“ als auch das Nomadisieren der Bevölkerung zu bekämpfen. (Herrera Angel, 2002: 66).

Obwohl ein Teil der kreolischen Eliten in Neu-Granada diese Politik emphatisch begrüßte, wurden ihre Realisierungschancen angesichts der real existierenden Bevölkerung eher pessimistisch betrachtet. Weite Kreise der aufgeklärten Kreolen waren Anhänger der Klimatheorie, derzufolge der geographische und der anthropologische Ort in einem direkten Zusammenhang standen: Wie bei den Pflanzen und Tieren wandelte sich auch der Volkscharakter je nach Feuchtigkeit, Höhenlage, Luftdruck und klimatischen Bedingungen des bewohnten Gebiets. Davon ausgehend unterstrichen verschiedene Denker die Notwendigkeit, eine Art „Bluttransfusion“ in den Lebens- und Arbeitsgewohnheiten der Bevölkerung Neu-Granadas vorzunehmen.

Wie wir bereits feststellen konnten, war der kreolische Ökonom Antonio de Narváez der Auffassung, dass ohne eine Bevölkerungspolitik die Entwicklung von Landwirtschaft und Handel in den Provinzen Santa Marta und Riohacha nicht möglich sei. Das Bevölkerungswachstum in Gegenden zu fördern, die für die landwirtschaftliche Nutzung besonders geeignet waren, galt daher als oberstes Gebot, aber Narváez gibt zu bedenken, dass nicht jeder Menschentyp gleich gut für derlei Maßnahmen geeignet sei. Angesichts des klimatischen Einflusses auf die Arbeitsgewohnheiten und sogar die mentalen Kapazitäten der Menschen, kommt Narváez zu dem Schluss, dass die aktuell in der Provinz lebende Bevölkerung für die Entwicklung der regionalen Wirtschaft ungeeignet ist:

“Los indios pacificados y tributarios de la provincia son poquísimos. Su natural abandono y havidud a la ociocidad, en que han nacido y criádose, les ha hecho contraer una especie de adversión imbensible al trabajo, que se ha hecho caracter en ellos. Los mulatos, sambos y negros, libres, mestizos, y demás castas de gentes comunes del país (que hacen quasi el todo de su población), participan mucho de este caracter, y aun el clima concurre a formarle o fortificarle, en unos y otros, porque siendo tan cálido el clima disipa con el continuo sudor las fuerzas, y hace más repugnante y más sensible el trabajo en los países fríos. Al mismo tiempo logran la facilidad de vivir sin él en una tierra prodigiosamente fértil [...]. Los blancos, y principalmente los europeos nacidos en países más templados, benignos y secos, no pueden resistir tanto los trabajos penosos y fuertes de la labranza en este clima ardiente y al mismo tiempo húmedo” (Narváez, 1965 [1778]: 45-46).

Wenn aber die einheimische Bevölkerung Neu-Granadas zum Fortschritt der Wirtschaftspolitik nichts beitragen kann, wenn die meisten von ihnen eine „adversión imbensible al trabajo“ an den Tag legen, die auf rassische und klimatische Faktoren zurückzuführen ist, was ist dann zu tun? Narváez schlägt eine „wissenschaftliche“ Lösung des Problems vor: den Import von Schwarzen aus Afrika. Hatte Caldas dem

Staat geraten, sich auf wissenschaftliche Studien zu stützen, welche die geographischen Charakteristika von Orten aufzeigen, an denen nützliche Pflanzen- und Tierarten leben und gedeihen, um sie in Neu-Granada „heimisch zu machen“, so erinnert Narváez nun daran, dass das Klima der Atlantikküste dem Klima Afrikas genau entspreche, sodass es zweckmäßig sei, die hiesige Region mit Sklaven aus jenem Kontinent zu besiedeln. Die in Afrika geborenen Schwarzen seien eher daran gewöhnt, im heißen Klima zu arbeiten, sie seien „folgsam“ und könnten jede Art von landwirtschaftlicher und häuslicher Arbeit verrichten (Narváez, 1965 [1778]: 46).

Allerdings stimmten Narváez' „wissenschaftliche Ideen“ nicht mit den Praktiken der Haciendabesitzer, Sklaventreiber und Minenbesitzer in Neu-Granada überein. Das gesamte 18. Jahrhundert hindurch wurden Hunderte von schwarzen Sklaven aus Afrika („bozales“) importiert und im Valle del Cauca oder im Gebiet von Atrato angesiedelt, aber sie wurden nie besser behandelt als die in Amerika geborenen Schwarzen und Mulatten. Die einen wie die anderen wurden gleichermaßen als Ware betrachtet, die in erster Linie für die Arbeit in den Minen und erst an zweiter Stelle für die Landwirtschaft vorgesehen war. Entgegen allen physiokratischen und klimatheoretischen Vorstellungen der Aufklärer wurden die schwarzen Sklaven, die in ihren Herkunftsländern zwar in der Landwirtschaft tätig gewesen waren und Kenntnisse über fortgeschrittene landwirtschaftliche Technologien (Umgang mit Rindern, Nutzung des Eisenpflugs) besaßen, in Neu-Granada faktisch im Bergbau eingesetzt und hatten nur rudimentäres Werkzeug zur Verfügung (Werner Cantor, 2000: 95-101). Andererseits sah sich die Wirtschaftspolitik des Staates durch eine Reihe von unrechtmäßigen Ansiedlungen der schwarzen Bevölkerung, „palenques“ genannt, herausgefordert. Die „palenques“ waren Dörfer von entlaufenen Sklaven („cimarrones“), die zur Verteidigung von Palisaden umgeben und in unwirtlichen, sumpfigen Gebieten, fern der wirtschaftlich produktiven Regionen gelegen waren; sie konnten niemals vollständig der staatlichen Kontrolle unterworfen werden (Conde Calderón, 1999: 43-54).

Was die indianische Bevölkerung anging, so stellte sie in den Augen der aufgeklärten Denker ein wirkliches Hindernis für die ökonomische Entwicklung des Vizekönigreichs dar. Aufgrund ihrer ethnischen und umweltbedingten Eigenschaften seien die Indianer für eine disziplinierte und produktive Arbeit gänzlich ungeeignet. Nach Auffassung von Pedro Fermín de Vargas konnte die Strategie, sich dieser „poblaciones indeseables“ zu entledigen, nicht darin bestehen, sie durch „geeigneterere“ Ethnien aus dem Ausland zu ersetzen, wie Narváez vorgeschlagen hatte, oder sie weitab in die Verbannung zu schicken, wie Bernardo Ward suggerierte; man solle sie vielmehr mit überlegenen Rassen „kreuzen“, um all ihre negativen Eigenschaften für immer zu tilgen:

“Para aumento de nuestra agricultura, sería igualmente necesario españolizar nuestros indios. La indolencia general de ellos, su estupidez y la insensibilidad que manifiestan hacia todo aquello que mueve y alienta a los demás hombres, hace pensar que vienen de una raza degenerada que se empeora en razón de la distancia de su origen. Sabemos por experiencias repetidas que entre los animales, *las razas se mejoran cruzándolas*, y aun podemos decir que esta observación se ha hecho igualmente entre las gentes de que hablamos, pues entre las castas medias que salen de la mezcla de indios y blancos son pasaderas. En consecuencia [...], *sería muy de desear que se*

extinguiesen los indios, confundiéndolos con los blancos” (Vargas, 1944 [1789a]: 99; meine Hervorhebung).

Vargas' Vorstellungen standen gewiss im Einklang mit der Bevölkerungspolitik der Krone im 18. Jahrhundert, die sich bemühte, die überkommene Trennung zwischen der Republik der Spanier und der Republik der Indios aufzuheben. Schon seit den Gesetzen von Burgos aus dem Jahr 1512 und den Leyes Nuevas von 1542 gab es für die Indios bekanntlich eine Schutzverordnung, die im Laufe der Zeit in einer als *Resguardo* bezeichneten Einrichtung Gestalt annahm. Mit Hilfe dieser „resguardos“ versuchte man, den Mißbrauch der einheimischen Bevölkerung durch die spanischen Konquistadoren zu beenden, sie garantierten aber zugleich die Ausbeutung der indigenen Arbeitskraft. Die Indios wurden in von den Spaniern getrennten Gemeinden zusammengefasst. Dort wies man ihnen ein Stück unverkäuflichen Boden zu, den sie bearbeiten mussten, um in Form von Naturalien ihre Steuern zu zahlen. Den Spaniern war die Ansiedlung auf der „tierra de indios“ und den Indianern jeglicher Kontakt zu Angehörigen der übrigen Kasten, seien es Schwarze, Mulatten oder Mestizen, verboten. Diese Politik der Rassentrennung verfolgte das Ziel, eine ausreichende landwirtschaftliche Produktion und einen „festen Platz“ der Indios innerhalb der Ökonomie der Kolonialgesellschaft sicherzustellen (González, 1992: 25-36). Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts begannen sich die Dinge jedoch zu verändern. Die Mestizierung, die wir in Kapitel zwei erwähnten, aber auch – und vor allem – die zunehmende Bedeutung der Haciendawirtschaft setzte den Maßnahmen zur Rassentrennung Grenzen.

Tatsächlich begann mit dem beschleunigten Prozess der Mestizierung, der allmählichen Entvölkerung der indigenen Territorien (*resguardos*) und der bereits seit längerem anhaltenden Krise des Bergbaus die Hacienda das Zentrum der wirtschaftlichen Aktivitäten Neu-Granadas im 18. Jahrhundert einzunehmen. Um der Tributpflicht zu entgehen und gleichzeitig auf den Haciendas eine Anstellung zu bekommen, gaben sich viele Indios als Mestizen aus. Verglichen mit den Indios hatte der Mestize in der Tat zahlreiche Vorrechte: Er konnte sich frei bewegen, kaufen, verkaufen und als Hilfsarbeiter auf den Fincas arbeiten, denn seine Aufgaben waren nicht gesetzlich festgeschrieben. Fügen wir dem noch die staatlichen Unterstützungen für wirtschaftliche Unternehmungen auf dem Agrarsektor und die Freisetzung der mestizischen Arbeitskraft hinzu, so sehen wir, dass Pedro Fermín de Vargas' These von der Auslöschung der indigenen Bevölkerung mehr als nur eine philosophische Spekulation war. Die Auflösung der „resguardos“ (die nunmehr als unproduktive Gebiete angesehen wurden) und der fortschreitende Mestizierungsprozess brachten eine Krise des herkömmlichen Wirtschaftssystems mit sich, in der die indigene Bevölkerung zumindest noch ihre gemeinschaftlichen Organisationsformen auf legale Weise erhalten konnte. Im Namen der Aufklärung und des Fortschritts verlor sie nicht nur ihre traditionellen Bindungen an das Land, sondern auch den rechtlichen Schutz, den ihm die Krone bis dahin gewährt hatte (González, 1992: 115-124). Selbst aufgeklärte Spanier wie Jorge Juan und Antonio Ulloa kommen angesichts der beklagenswerten Arbeitsbedingungen der Indios als Folge der Krise der „resguardos“ zu einem milderem Urteil über die vorgebliche „natürliche Arbeitsunfähigkeit“ dieser Bevölkerungsgruppe:

“Es innegable que en los tiempos presentes demuestran los indios muy poca afición al trabajo, porque naturalmente son lentos, dejados y espaciosos; pero también es cierto que cuando conocen utilidad propia, su pereza no les sirve de estorbo. Las reglas de gobierno y economía de aquellos payses están instituidas sobre un pie tan malo para los indios, que siendo igual la utilidad que les resulta de trabajar, ó de no hacer nada, no es extraño el que su flaqueza se incline más al lado de la pereza que al de la actividad. Este no es un vicio exclusivamente índico, es connatural á todos los hombres; examínense las naciones mas cultas del mundo y no se hallará entre todas una que se esfuerze en los trabajos é industria sin el incentivo de algún adelantamiento; y todas aquellas que vemos mas laboriosas, son las que mas se estimulan de la utilidad. Para los indios es lo mismo ganar dinero á costa de su sudor y fatiga que no ganarlo, porque el interés que resulta de ello es tan pasajero en sus manos que nunca llega el caso de disfrutarlo; porque quanto mas trabajan y agencian, tanto mas rapidamente pasa de su poder al de los Corregidores, al de los Curas, y al de los dueños de las haciendas. A vista de de esto, ¿quien podra culpar a los indios de flojos y perezosos, y no á los Españoles de aquellos payses de tiránicos, impíos y codiciosos?” (Juan/Ulloa, 1983 [1826]: 285-286).

Dies ist jedoch keineswegs die vorherrschende Meinung unter den neu-granadinischen Aufklärern. In der Mehrheit glaubten sie, dass die Arbeitsscheu ein „natürliches Laster“ der Indios sei, welches sich allein durch eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen auf den Haziendas nicht beseitigen ließe. Selbst wenn man dem Indio arbeitsrechtliche Garantien gäbe, könnte keine politische, soziale oder wirtschaftliche Veränderung verhindern, dass der Indio stets ein Indio bliebe. Einige Kreolen stellten allerdings die Behauptung, alle Indios seien von Natur aus gleich, in Frage, denn deren Veranlagung variere ja entsprechend den klimatischen Bedingungen, unter denen sie geboren werden und aufwachsen. Dieser Meinung zufolge ist es notwendig, eine Bevölkerungspolitik auf wissenschaftlicher Grundlage – unter Berücksichtigung der natürlichen Beziehung zwischen Geographie, Rasse und Ökonomie – voranzutreiben.

5.2.3 Geographie der Rassen

Jene kreolischen Autoren, die hinsichtlich der Charakteristika der neu-granadinischen Bevölkerung zu einem pessimistischen Urteil tendierten, führten dies keineswegs auf ihre eigene „spontane Soziologie“, sondern auf objektive naturgeschichtliche und geographische Gegebenheiten zurück. Aus diesem Grund wurde die Debatte darüber, an welchem Ort des Vizekönigreichs welcher spezifische Bevölkerungstyp angesiedelt sein sollte, zu einem der bevorzugten Konversationsthemen der kreolischen Elite. Es schien klar zu sein, dass die Politik der bourbonischen Regierung, die eine Restrukturierung des Raumes und der Bevölkerung vorsah, auf lokaler Ebene der wissenschaftlichen Unterstützung bedurfte. Auch wenn das Projekt einer *Sociedad Económica* sich als Fiasko erwiesen hatte, ließen sich die Kreolen die Illusion nicht nehmen, dass Wissenschaft und Politik in Neu-Granada letztlich ein und dasselbe Ziel verfolgten. Die Idee, eine *polis* nach dem Modell des *kosmos* zu errichten, war nach wie vor eine machtvolle Vorstellung, in der die Träume von Persönlichkeiten wie Caldas, Lozano, Ulloa, Vargas, Salazar, Restrepo, Narváez und Pombo zum Ausdruck kamen. Sie alle waren davon überzeugt, dass dem Staat, wenn er auf eine Neuzusammensetzung der Bevölkerung abzielte, die der Landwirtschaft und dem Handel neue Impulse geben sollte, eine *Enzyklopädie* zur Verfügung stehen musste,

die Aufschluss darüber gab, welche geographischen den natürlichen Anlagen der jeweiligen Rassen entsprachen.

Obwohl die Idee einer *Geographie der Rassen* in Europa weit verbreitet und Bestandteil des aufgeklärten Projekts einer „Wissenschaft vom Menschen“ war, erscheint sie bei einigen neu-granadinischen Denkern, insbesondere bei Caldas, gleichsam als Fortsetzung der von Humboldt entwickelten Pflanzengeographie. Als der deutsche Gelehrte 1801 Bogotá besuchte, war sein Projekt, einen naturwissenschaftlichen Überblick über die Pflanzen in der Neuen Welt zu erarbeiten, bereits ausgereift. Humboldt meinte, damit einen neuen Wissenschaftszweig zu begründen, der Physik, Botanik, Geographie und Naturgeschichte auf organische Weise miteinander verband und die Klassifikation sämtlicher Pflanzen, angeordnet nach dem Gebiet und den unterschiedlichen Höhenlagen ihres Vorkommens, zum Ergebnis haben würde. Die Untersuchung des Umwelteinflusses (in Bezug auf Feuchtigkeit, Temperatur und Luftdruck) auf das Leben der Pflanzen war Humboldts großes wissenschaftliches Projekt. In einer Skizze, die, von Jorge Tadeo Lozano aus dem Französischen übersetzt, im *Semanario del Nuevo Reino de Granada* veröffentlicht wurde, präsentiert Humboldt sein enzyklopädisches Projekt wie folgt:

“Me he propuesto reunir en un solo cuadro el conjunto de los fenómenos físicos que nos presentan las regiones equinociales desde el nivel del mar del Sur hasta la cima más elevada de los Andes. Este cuadro indica: la vegetación de los animales, los fenómenos geológicos, la cultura, la temperatura del aire, el límite de las nieves permanentes, la constitución química de la atmósfera, la tensión eléctrica, la presión barométrica, la disminución de la gravedad, la intensidad del color azul del cielo, el grado de extinción que padece la luz al atavesar las capas del aire, las refracciones horizontales y el calor del agua que hierve a diferentes alturas” (Humboldt, 1942 [1808]: 49).

Auf den ersten Blick könnte man meinen, Humboldts Enzyklopädie stimme haargenau mit Caldas' Wirtschafts atlas überein. Beide beabsichtigen, eine „taxonomische Darstellung“ zu entwickeln, in der die Beziehung zwischen der geographischen Umwelt und der Entwicklung des Lebens deutlich wird. Und beide versuchten gleichermaßen, auf die politischen Entscheidungen der Regierungen Einfluss zu nehmen.²³ Bei genauerer Betrachtung zeigt sich allerdings ein bedeutender Unterschied: Humboldts geplante Untersuchung der Lebensformen schließt die Organisation menschlichen Lebens nicht mit ein. Wenn im Zusammenhang seines Projekts von „Kultur“ die Rede ist, bezieht er sich damit nicht auf die unterschiedlichen Kulturen der Völker und den Einfluss der Geographie, dem sie ausgesetzt sind, sondern auf verschiedene Formen der „Kultivierung“ von Pflanzen und deren Beziehung zu ihrer natürlichen Umwelt. Caldas hingegen weist von Anfang an darauf hin, dass seine geographische Enzyklopädie nicht nur vom Einfluss des Klimas auf das Tier- und Pflanzenreich, sondern von den „komplexen Lebewesen“ im Allgemeinen, einschließlich der verschiedenen menschlichen Rassen, handle.

²³ Dazu schreibt Humboldt: “La extension de la agricultura, sus objetos diversificados según el caracter, según las costumbres, y frecuentemente según ls imaginaciones supersticiosas de los pueblos, la influencia del alimento más o menos estimulante sobre la energía de las pasiones, la historia de ls navegaciones y las guerras emprendidas para conseguir producciones del reino vegetal, son otras tantas consideraciones que ligan la Geografía de las plantas con la historia política y moral del hombre” (Humboldt, 1942 [1808]: 49).

Tatsächlich stellt Caldas einen direkten Bezug zwischen der Geographie eines Territoriums und den moralischen Eigenschaften seiner Bewohner her. Höhenunterschiede, Luftdruck und -temperatur sowie die chemische Zusammensetzung der Atmosphäre haben unmittelbare Auswirkungen auf die Moral der Menschen – und folglich auf die Wirtschaft einer Region –, denn sie beeinflussen deren Arbeitsgewohnheiten, Intelligenz und sittliches Verhalten. Caldas betont jedoch nachdrücklich, dass seine Position zwar klimatheoretisch orientiert, aber nicht deterministisch und erst recht nicht materialistisch ist; er betrachtet den Menschen weder als bloßen „Körper“, noch räumt er der Geographie eine unbegrenzte Macht über den menschlichen Willen ein. Wie Descartes beruft er sich auf die christliche Vorstellung, dass sich das menschliche Wesen aus zwei Bestandteilen, dem Körper und der Seele, zusammensetzt, was letztlich bedeutet: „el cuerpo del Hombre, como el de todos los animales, está sujeto a todas las leyes de la materia“ (Caldas 1942 [1808b]: 139). Die „Seele“ stellt im Menschen jedoch eine Dimension dar, die sich der „Maschinenlogik“ entzieht und daher den Menschen zu einem freien Wesen macht. Caldas zieht daraus die Schlussfolgerung: “el clima influye, es verdad, pero aumentando o disminuyendo solamente los estímulos de la máquina [el cuerpo], quedando siempre nuestra voluntad libre para abrazar el bien o el mal. La virtud y el vicio siempre serán el resultado de nuestra elección en todas las temperaturas y en todas las latitudes” (140).

Dennoch hinterlässt Caldas' Text den Eindruck, dass er der Umwelt einen sehr viel größeren Einfluss auf Intelligenz und Moral zugesteht, als er selbst wahrhaben will, und zwar insbesondere dann, wenn dieser Einfluss die biologische und rassistische Konstitution der Menschen betrifft. Betrachten wir beispielsweise die folgende Passage:

“El instinto, la docilidad y, en una palabra, el caracter de todos los animales depende de las dimensiones y de la capacidad de su cráneo y de su cerebro. El hombre mismo está sujeto a esta ley general de la naturaleza. La inteligencia, la profundidad, las miradas vastas y las ciencias, como la estupidez y la barbarie; el amor, la humanidad, la paz, las virtudes todas, como el odio, la venganza y todos los vicios, tienen relaciones constantes con el cráneo y el rostro. Una bóveda espaciosa, un cerebro dilatado bajo de ella, una frente elevada y prominente, y un ángulo facial que se acerque a los 90 grados, anuncian grandes talentos: el calor de Homero y la profundidad de Newton. Por el contrario, una frente angosta y comprimida hacia atrás, un cerebro pequeño, un cráneo estrecho y un ángulo facial agudo, son los indicios seguros de la pequeñez de ideas y de la limitación [...]. Cuando este grado crece, crecen todos los órganos destinados a poner en ejercicio la inteligencia y la razón; cuando disminuye, disminuyen también estas facultades. El Europeo tiene 85 grados y el Africano 70 grados. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano! Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra es el patrimonio de la primera; la estolidez, la barbarie y la ignorancia son las dotes de la segunda” (Caldas, 1942 [1808b]: 145-146).

Caldas' Position weist zahlreiche Ähnlichkeiten mit derjenigen von Kant auf, die wir im ersten Kapitel untersucht haben. Der Gelehrte aus Popayán sagt nicht, dass es von Natur aus unmoralische Rassen gibt, sondern dass einige Rassen, bedingt durch ihre physische Beschaffenheit (Größe des Gehirns, Form des Profils) und die Charakteristika des geographischen Raumes, in dem sie leben (kaltes oder gemäßigtes Klima), in geistiger und moralischer Hinsicht *unmündig* sind. So stamme beispielsweise die schwarze Rasse nicht nur aus warmen Klimazonen, sondern besitze

zudem ein kleines Gehirn und ein flaches Profil, was dazu führe, dass die Überwindung ihrer natürlichen Veranlagung sehr viel schwieriger und komplexer sei als bei der weißen Rasse. Daher werde die schwarze Rasse schwerlich Eigenschaften entwickeln, die sie zur Pflege der Gelehrsamkeit („el calor de Homero“) oder der Wissenschaft („la profundidad de Newton“) befähigten, und bei der Bekämpfung von Lastern und der Wahl der Tugenden unzähligen Hindernissen gegenüberstehen. Die weiße Rasse erfülle demgegenüber alle biologischen und geographischen Voraussetzungen zur Kultivierung von Geist und Moral, was sie, Caldas zufolge, für die „Herrschaft über die Erde“ prädestiniert. Dummheit und Barbarei stellen also keine naturgegebenen Eigenschaften der schwarzen Rasse dar, sondern sind Ergebnis einer biologischen Veranlagung, welche die Entwicklung der moralischen Natur behindere. Anders gesagt, die in moralischer und geistiger Hinsicht unterschiedlichen Charakteristika der Völker gehen auf die mehr oder weniger ausgeprägte Fähigkeit dieser Gruppen zurück, ihre natürlichen Veranlagungen zu überwinden.

Caldas setzt diese „wissenschaftlichen Ideen“ in seiner Untersuchung des geistigen und moralischen Zustands der Bewohner Neu-Granadas in die Praxis um. Der in den warmen Küstenregionen lebende Schwarze hätte dann, so Caldas, die folgenden Eigenschaften:

“Simple, sin talentos, solo se ocupa de los objetos presentes. Las imperiosas necesidades de la naturaleza son seguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Estas, tal vez más licenciosas, hacen de rameras sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida, a pesar de poseer un país fértil [...]. Vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al Europeo el uso de su mujer y de sus hijas. Ñame, plátano, maíz, he aquí el objeto de sus trabajos y el producto de su miserable agricultura” (Caldas, 1942 [1808b]: 147).

Über die grausame Sklaverei, die den Schwarzen von ihren europäischen Herren auferlegt wurde, den brutalen Missbrauch, den diese an den farbigen Frauen begingen, und die ethnischen Vorurteile, die seine eigenen Aussagen charakterisieren, verliert der „sabio Caldas“ kein Wort. Untersuchung und Experiment, die Hauptelemente der modernen Wissenschaft, ermöglichen es ihm, sich am Nullpunkt der Beobachtung zu situieren und über die eigene *doxa* zu erheben. Daher glaubt Caldas paradoxerweise, er beschreibe eine objektive und mithin unveränderliche Situation. So gesehen, erscheint es ihm nicht sehr sinnvoll, wenn die Regierung Bildungsprogramme für die Schwarzen an der Küste einrichten oder beschließen würde, sie in den neuen landwirtschaftlichen Techniken zu unterrichten; die physiologischen und klimatischen Bedingungen lasteten viel zu schwer auf ihrer Lernfähigkeit. Caldas’ unausgesprochener Empfehlung zufolge täte der Staat gut daran, seine Bildungspolitik auf die Bevölkerungsgruppen in den gemäßigeren Zonen des Vizekönigreichs (d.h. in den Anden) zu konzentrieren, denn dort herrschten bessere Bedingungen zur Überwindung der natürlichen Veranlagungen. Von daher ist der Historiker Alfonso Múnera zuzustimmen, wenn er feststellt, dass Caldas’ Text mit einer zentralistischen Vorstellung von der Nation sympathisiert, in der Zivilisation und Fortschritt nur in der Behaglichkeit der andinen Bergwelt möglich sind (Múnera, 1998: 54).

Tatsächlich erweisen sich die Anden mit ihrem Wechsel von Regen- und Trockenzeit, ihren üppigen Weidegründen und sanften Hügellandschaften als weit günstiger für die

Entwicklung geistiger und moralischer Fähigkeiten der Bevölkerung: “Los pueblos que la habitan son agricultores, industriosos y sagaces [...]. Aquí el hombre, bajo de un clima sereno y con ocupaciones más análogas a su constitución, se ha multiplicado maravillosamente” (Caldas, 1942 [1808a]: 29). Immerhin bezieht Caldas hier die indianische und mestizische Bevölkerung in seine Beschreibung ein, womit er bestätigt, was oben in Bezug auf die Schwarzen bereits angemerkt wurde: Die Indios sind keine von Natur aus unmoralische Rasse; die Entwicklung ihrer Fähigkeiten ist vielmehr zum großen Teil von ihrem geographischen Lebensraum abhängig. Caldas führt daher eine Unterscheidung zwischen den Indios aus den Anden und denjenigen, die in den warmen Regionen bzw. im Regenwald leben, ein. Während er diese als „Wilde“ betrachtet, die sich von der Jagd und dem Fischfang ernähren, sind jene „zivilisiert“, denn sie betreiben Landwirtschaft und leben „bajo las leyes suaves y humanas del Monarca español“. Caldas geht so weit zu behaupten, dass die Indios in den Anden „weißer“ seien als die Indios an der Küste, weil die Gebirgskette sie vor dem ständigen Ostwind schütze; kurz, sie leben „en un país donde reina una calma perfecta, que el menor soplo jamás ha interrumpido“ (1942 [1808b]: 156). Als Beispiel führt er die indigenen Gemeinden von Otavalo am Fuße des verschneiten Cotacache an, die gewerblichen Aktivitäten nachgehen und im Unterschied zur rötlichen Hautfarbe der übrigen Indios im Vizekönigreich hellhäutig seien.

Dass die Anden die günstige Umgebung für die Menschwerdung der Kasten darstellen, werde auch durch den Umstand bewiesen, dass selbst die dort lebenden Mulatten deutlich gesittetere Umgangsformen an den Tag legten und weißer seien als ihresgleichen an der Küste:

“Estos [los mulatos] son más blancos y de caracter más dulce. Las mujeres tienen belleza, y se vuelven a ver los rasgos y los perfiles delicados de este sexo. El pudor, el recato, el vestido, las ocupaciones domésticas, recobran todos sus derechos. Aquí no hay intrepidez, no se lucha con las ondas y con las fieras. Los campos, las mieses, los rebaños, la dulce paz, los frutos de la tierra, los bienes de una vida sedentaria y laboriosa están derramados sobre los Andes [...] El amor, esta zona tórrida del corazón humano, no tiene esos furores, esas crueldades, ese caracter sanguinario y feroz del mulato de la costa. Aquí se ha puesto en equilibrio con el clima, aquí las perfidias se lloran, se cantan, y toman el idioma sublime y patético de la poesía [...]. Las castas todas han cedido a la benigna influencia del clima, y el morador de nuestra cordillera se distingue del que está a sus pies por caracteres brillantes y decididos” (Caldas, 1942 [1808b]: 166-167).

Caldas war freilich nicht der Einzige, der die klimatheoretische These mit entsprechenden “andinistischen“ Rückschlüssen vertrat. Auch der kreolische Denker Francisco Antonio Ulloa nahm an, dass die Geographie der Anden einen positiven Einfluss auf die moralische Entwicklung der Menschen ausübte.²⁴ In seinem 1808 verfassten *Ensayo sobre el influxo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada* bestätigt Ulloa Caldas’ These in dem Sinne, dass das kühle andine Klima die geistige Entwicklung eher anrege als das warme Küstenklima. Je höher eine Ansiedlung gelegen sei, desto größer sei auch die physische und

²⁴ Ulloa bescheinigt Caldas, der Erste gewesen zu sein, der systematisch über das Thema nachgedacht habe: “Sin embargo de que otra pluma há trazado ya quadros valientes sobre el influxo del clima en los seres organizados de nuestro Reyno, yo voy á tirar mis pinceladas sobre estos mismos objetos, en quanto convienen con el fin que me hé propuesto” (Ulloa, 1942 [1808]: 292-293).

moralische Vollkommenheit ihrer Bewohner. Auf der Höhe des Meeresspiegels treffe man auf “unos hombres colosales, pálidos, descarnados y lánguidos, teñidos con el color del cobre, sin energía ni viveza en sus movimientos, y que apenas parecen estar animados [...]. Jamás saldrán de esas regiones de fuego un poeta, un orador, un músico, un pintor, ni ningún genio atrevido, capaz de honrar a su país” (Ulloa, 1808: 294). Im andinen Hochland scheint hingegen alles anders zu sein. Dort sind selbst die Tiere kräftiger und beliebter, die Bäume majestätischer und die Vegetation fruchtbarer als in den warmen Regionen. So gibt es in den mittleren Höhenlagen der Anden augenscheinlich eine ähnliche Zone, wie sie Vergil in seinen Gedichten beschrieben hat:

“Aquí es donde la imaginación se exalta y se acalora, y en donde el genio festivo de la poesía debe arder con las más nobles centellas del entusiasmo. Aquí la pintura y la música, artes risueñas y consoladoras, sembrarán flores y explicarán con valentía toda la magestad del sentimiento. Baxo de esta blanda temperatura se desarrolla el hombre con tranquilidad” (Ulloa, 1808: 299).

Aus all diesen Überlegungen leitet Ulloa praktische Empfehlungen an die Zentralregierung hinsichtlich der Frage ab, wie eine Bevölkerungspolitik auf wissenschaftlicher Basis auszusehen hätte. Wenn die andine Bevölkerung mehr als alle anderen von der Natur begünstigt ist, dann hat die Regierung die Verantwortung, sie zu schützen und derer hygienischen Bedingungen zu verbessern, um die physische und moralische Entwicklung der Menschen zu fördern. Vor allen Dingen müsse man sich um die Gesundheit der Kinder kümmern, stelle doch der Nachwuchs die zukünftige Arbeitskraft dar, die für die Wirtschaft Neu-Granadas unabdingbar sei; daraus folge die Notwendigkeit, ein spezifisches gesundheitspolitisches Programm ins Leben zu rufen. Ulloa rät, den Neugeborenen in der Andenregion Badewasser zu bereiten, das mit der Temperatur im Mutterbauch genau übereinstimme, um plötzliche Temperaturschwankungen zu vermeiden, die nicht nur für die „Maschine“ des kindlichen Körpers, sondern auch für seine zukünftige moralische Konstitution schädlich seien. Entsprechend solle man die in den Anden heranwachsenden Kinder nicht allzu sehr vor Kälte schützen, was in wohlhabenden Familien normalerweise der Fall sei, denn auf diese Weise neutralisiere man den vorteilhaften Einfluss des Klimas auf das Temperament. Eher noch sollten die Kinder in eiskaltem Wasser baden, wie es die bärenstarken schottischen Bauern auch im tiefsten Winter täten; und zudem sei historisch belegt, dass hochintelligente Menschen wie Seneca und Horaz auch noch im fortgeschrittenen Alter täglich in kaltem Wasser gebadet haben (Ulloa, 1808: 301-307). Die Moral von der Geschichte: Kaltes Wasser und kaltes Klima fördern die Entwicklung poetischer und philosophischer Fähigkeiten.

Doch in dem gleichen Maße, wie es gilt, den positiven Einfluss des kalten Klimas zu erhöhen, muss auch der schlechte Einfluss des warmen Klimas ausgeglichen werden. Kinder in warmen Regionen seien vollkommen nackt aufzuziehen, um den negativen Auswirkungen von Hitze und Transpiration auf die moralische Verfassung entgegenzuwirken. Ulloa führt als Beispiel die Bewohner der Insel Malta an, die trotz der großen Hitze widerstandsfähig und arbeitsam seien, weil sie seit ihrer frühen Kindheit unbekleidet lebten. Auch sollen die Säuglinge, da die Muttermilch von Frauen aus warmen Gegenden nun einmal „menos succulenta y menos densa“ als

diejenige der Müttern aus kalten Klimazonen sei, ausschließlich mit Esels-, Ziegen- oder Kuhmilch ernährt werden (Ulloa, 1808: 311-312). Besondere Vorsicht sei beim Einsatz von Ammen aus dem „hez del pueblo“ geboten, da alle moralischen und physischen Defekte der Kasten durch die Milch auf das Kind übertragen würden:

“¡Quantas veces he visto yo á un niño tomando el pecho de una fiera que templaba de cólera! ¡Quantas veces he visto que una nodriza enferma, o cargada de embriaguez, alimentaba con su leche nociva á un niño que nació hermoso como un amor [...]. Es verdad que en los primeros momentos no se advierten las funestas consecuencias que causa en la máquina de los niños una leche morbosa. Pero el tiempo descubre todas estas semillas y les prepara una vida llena de enfermedades [...]. El gérmen de las enfermedades que lleva la leche pernicioso se mantiene escondido por largo tiempo, como sucede con el de las enfermedades hereditarias o con ciertas sustancias venenosas, que introducidas en el cuerpo humano, quedan ociosas y dormidas por algún tiempo hasta que se despiertan y resucitan quando menos se piensan” (Ulloa, 1808: 315).²⁵

Hinsichtlich der Schlafgewohnheiten der Kinder in warmen Klimazonen ist Ulloa der Ansicht, dass weder Hängematten noch Wiegen benutzt werden sollten, weil deren Bewegung die Durchblutung des Gehirns verstärke, die in den warmen Gegenden ohnehin beträchtlich sei. Man müsse nur einmal ein Huhn bei den Füßen nehmen, es kreisförmig durch die Luft schleudern und dann wieder zu den Boden fallen lassen, um einen Eindruck davon zu bekommen, was mit einem Kind aus der Tierra Caliente bei der Schaukelbewegung der Wiege geschieht: Die Augen des Huhns verfärbten sich rot, und das Tier plumpst kraft- und bewegungslos kopfüber auf die Erde (Ulloa 1808: 316). Dies beweise, dass das Nervensystem der Kinder in warmen Klimazonen schwächer ausgebildet ist als das von Kindern in kalten Gegenden, weshalb Letztere in der Regel beim kleinsten Geräusch aufschrecken und erwachen. Ungeachtet ihrer großen Empfindlichkeit sollten die Kinder von früh auf daran gewöhnt werden, mit wenigen Stunden Schlaf auszukommen, da zuviel Wärme zu Apathie und Faulheit führe (337). Apathie kann aber auch in den Anden zum Problem werden. Ulloa weist darauf hin, dass – verglichen mit den wärmeren Gegenden – einer der Nachteile der kalten Klimazonen darin bestehe, dass hier die Melancholie weitaus verbreiteter sei. Da sich die Bewegung des Blutes in größerer Höhe verlangsamt, neigten die Frauen zur Schweigsamkeit und Depression und gäben ein diffuses Gefühl von Traurigkeit an ihre Kinder weiter. Dieser Nachteil ließe sich freilich, so der aufgeklärte Kreole, durch Leibesübungen, häufige Bäder und den Verzehr von Nahrungsmitteln ausgleichen, die den Blutkreislauf beschleunigten (323).

Die Ernährung der Kinder stellt denn auch einen der Schwerpunkte dar, die eine Bevölkerungspolitik auf wissenschaftlicher Grundlage zu berücksichtigen hätte. In den warmen Klimazonen, wo sich der Blutkreislauf beschleunigt, sollten die Kinder keinen Fisch (das vom „niedereren Volk“ bevorzugte Nahrungsmittel) essen, da dieser die natürlichen Tendenzen des Organismus in den heißen Gegenden noch verstärke: Er

²⁵ Ulloa wendet hier eben jenes Argument gegen die Kasten, das zuvor die Spanier gegen die Kreolen vorgebracht haben. Die Spanier pochten auf ihre Überlegenheit gegenüber den Kreolen mit der Begründung, dass diese von indianischen oder afrikanischen Ammen gestillt worden waren und daher die Tendenz aufwiesen, alle Mängel dieser Rassen zu „beerben“: „el que mama leche mentiroso, sale mentiroso“ (Lavallo, 1990: 123). Wie wir später sehen werden, verwendeten de Paw, Robertson und andere europäische Philosophen dieses Argument als Beleg für die Unterlegenheit sämtlicher Einwohner Amerikas.

schadet der Einbildungskraft und zerrüttet die Nerven. Angeraten sei hingegen jene Diät, die Lykurg den Spartanern verordnete: viel Gemüse zur Förderung der Disziplin. Überhaupt sollten die Kinder der Tierra Caliente nicht nur wenig schlafen und vegetarische Kost zu sich nehmen, sondern insgesamt nicht so viel essen, denn dies erhöhe ihre natürliche Tendenz zur Transpiration. Sie müssten vielmehr dem Beispiel der römischen Soldaten folgen, die nur eine Mahlzeit täglich zu sich nahmen und dennoch stark und mutig waren (Ulloa 1808: 333-335). Damit aber die Transpiration und die Hitze die Körper nicht schwächen und schließlich dahinraffen, empfiehlt Ulloa, den Kindern in der Schule viel Milch zu trinken zu geben oder statt dessen „un poco de vino aguado, que vivifica y reanima“ (346).

Auch die staatliche Bildungspolitik müsste sich je nach den klimatischen Bedingungen auf die unterschiedlichen natürlichen Veranlagungen der Kinder einstellen. Da die Menschen in gemäßigten Klimazonen wie den Anden eine größere Sensibilität für die Künste besitzen, sollte der Staat dort Schulen einrichten, in denen Architektur, Malerei und Zeichnen unterrichtet werde.²⁶ Und weil es nichts Besseres gibt, als die Kombination der Schönen Künste mit dem Erlernen der Naturgeschichte, legt Ulloa nahe, dass die Schulen in den Anden die von dem Holländer Camper entwickelte Zeichenmethode in ihren Lehrplan aufnehmen. Dieser europäische Lehrmeister ließ seine Zeichner und Bildhauer Köpfe von Tieren und Menschen verschiedener Rassen abbilden, damit sie lernten, Ähnlichkeiten und Differenzen in den Physiognomien wahrzunehmen. Ulloa scheut sich nicht, das folgende Textfragment von Camper zu zitieren, weil es ihm „sehr nützlich“ erscheint:

“Del parangón de la cabeza de diversos pueblos como de un Negro, de un Calmuco, de un Europeo y de una Mona, observo que una línea de la frente tirada por la superficie del rostro hasta el labio superior, indica una diferencia entre la fisonomía de estos pueblos, y hace ver una analogía distinta entre la cabeza de un Negro y la de la Mona. Después de haber formado el diseño de cada una de estas cabezas sobre una línea horizontal, yo agrego las líneas faciales de sus caras con muchos ángulos, y en el mismo punto que hacía bajar la línea facial a la parte anterior, yo tenía una cabeza que participaba de las antiguas. Pero quando esta misma línea le daba una inclinación indirecta, formaba una fisonomía de un Negro, é indefectiblemente el perfil de una Mona y de un Perro” (Ulloa, 1806: 354).

Jenseits der offen rassistischen Konnotationen gibt diese Passage eine „weiße“, hellenisierende Konzeption dessen, was Schönheit bedeutet, zu erkennen. Ulloa, der wie alle aufgeklärten Kreolen in seinem *Habitus* die Vorstellung von der „limpieza de sangre“ verinnerlicht hatte, war der Überzeugung, dass die griechisch-römischen Bildhauer das physische Schönheitsideal ein für alle Mal begründet hatten. Daher erklärt er, dass das griechische Modell für Camper – ebenso wie für Winckelmann – die Grundlage der Ästhetik überhaupt darstelle (Ulloa, 1806: 355).

Am Ende dieses Abschnitts können wir zusammenfassend feststellen, dass sowohl Caldas als auch Ulloa von einem positiven oder negativen Einfluss des Klimas auf die

²⁶ Ulloa beklagt sich, dass es in Bogotá noch keine öffentliche Schule für die Schönen Künste gibt und dass, wenn überhaupt, nur den Frauen am Kollegium La Enseñanza Zeichenunterricht erteilt wird. Dennoch behauptet er, das Talent eines „cierto joven muy recomendable de esta capital“, dessen Namen er nicht preisgibt, liefere den Beweis, „de que se puede progressar en el dibujo aun quando no tengamos maestros“ (Ulloa, 1806: 353). Das kalte Klima bringt auf natürliche Weise potentielle künstlerische Genies hervor.

moralischen Eigenschaften der Menschen ausgingen. Sie glaubten aber auch, dass sich die negativen Einflüsse ausgleichen und die positiven durch eine wissenschaftlich angeleitete Politik verstärken ließen. In diesem Sinne versuchen beide, sich von dem Verdacht des „geographischen Determinismus“, den ihr Kollege Diego Martín Tanco in einem Brief an den Herausgeber des *Seminario del Nuevo Reino de Granada* aufgebracht hatte, zu befreien. Tanco hatte in einer direkt auf Caldas zielenden Polemik argumentiert, dass in Hinblick auf die Moral der neu-granadinischen Bevölkerung nicht das Klima und die Rasse, sondern mangelnde Erziehung und eine schlechte Politik ausschlaggebend seien (Tanco 1942 [1808a]: 61-68).²⁷ Wenn es zwischen Tanco, Caldas und Ulloa dennoch Übereinstimmungen gab, dann in Bezug auf die Notwendigkeit, die Politik auf eine wissenschaftliche Grundlage zu stellen und in dem Bestreben, dem gelehrten Kreolen eine Position moralischer und intellektueller Autorität zu verleihen, die ihn über den spanischen Politiker erhebt.

5.3 Die Kreolen im „Disput über die Neue Welt“

Wie wir bereits erwähnten, war die Konstruktion des anthropologischen Ortes eine der weitestverbreiteten Strategien der demographischen Bestandsaufnahme im „Zeitalter der Aufklärung“. Dass bestimmten Personengruppen eine an das Territorium gebundene kollektive Identität zugewiesen wurde, diente letztlich der Stützung des imperialen Bestrebens, den kolonialen Raum zu organisieren (bzw. zu „kerben“). Aber nicht nur Spanien, sondern auch die anderen im Aufstieg begriffenen Mächte des Weltsystems waren an einer solchen Kartierung interessiert. In seinem nunmehr bereits klassischen Buch *La disputa del Nuovo Mondo* von 1955 (span. 1993) gibt Antonello Gerbi eine umfassende Darstellung der Geschichte der aufgeklärten Debatte über die Inferiorität Amerikas (Gerbi, 1993). Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung, in welche die drei bedeutendsten europäischen Akademien der Wissenschaften – in London (Royal Society), Paris und Preußen – involviert waren, standen die Schriften der Philosophen Hume, Voltaire, Buffon, de Paw, Raynal und Robertson. Gleichwohl handelte es sich nicht um eine rein akademische Debatte. Was dabei letztlich auf dem Spiel stand, ging weit darüber hinaus: Es handelte sich um die Neuaufteilung der politischen Macht unter den europäischen Höfen (Frankreich, England und Preußen), welche die Auseinandersetzung genau in dem Moment vorantrieben, als das spanische Imperium im Begriff war, seine hegemoniale Stellung im Weltsystem zu verlieren. Für diese imperialen Königshäuser war die Erstellung von Landkarten, aus denen die „Minderwertigkeit“ des vom amerikanischen Menschen besiedelten Raumes gegenüber dem der Europäer hervorging, von größtem Interesse, denn damit ließen sich ihre kolonialistischen Ambitionen in dieser und anderen Regionen der Welt legitimieren.

²⁷ Tanco fasst seine Position folgendermaßen zusammen: “que no es el clima el que forma la moral de los hombres, sino la opinión y la educación, y tal es su poder, que ellas triunfarán siempre en las latitudes, y aun del temperamento de cada individuo [...]. En una palabra: el clima, los alimentos, la nación, la familia, el temperamento, no determinan absolutamente al hombre a abrazar el vicio o la virtud; todos y en todas partes son libres en hacer la elección. Esta es mi opinión y la de aquellos a quienes sigo: mi razón me persuade que la contraria es inductiva de un error moral; porque dándole al clima y a los alimentos una influencia tan absoluta como poderosa, ni el vicio ni la virtud serían en el hombre unas acciones por las cuales merecería castigo ni premio” (Tanco, 1941 [1808a]: 67-68).

Allerdings stimmten die in Europa erstellten demographischen Landkarten keineswegs Punkt für Punkt mit denen der kreolischen Eliten in den Kolonien überein. Wie wir bereits gesehen haben, waren auch die Kreolen an der Konstruktion eines anthropologischen Ortes der Kasten im Innern der Kolonialgesellschaft interessiert, um diesen gegenüber ihren Herrschaftsanspruch zu legitimieren. Demgegenüber unterschieden die europäischen Karten jedoch nicht zwischen den Räumen der Kreolen und denen der Kasten. Beide Gruppen wurden als Bewohner ein und desselben „ungesunden“ Raumes und als Ausdruck ein und derselben degenerierten und korrumpierten Natur ausgewiesen. Das Spannungsverhältnis, das aus den Diskrepanzen zwischen den europäischen und den kreolischen demographischen Landkarten hervorgeht, ist Gegenstand des folgenden – und letzten – Abschnitts dieser Untersuchung.

5.3.1 Der imperiale Blick: Wilde und Europoide

Die These vom entscheidenden Einfluss der geographischen Gegebenheiten auf die Entwicklung von Moral und Intelligenz stammt nicht erst aus der Zeit der „zweiten Moderne“ (18. Jahrhundert), sondern geht auf die Periode der „ersten Moderne“ (16. und 17. Jahrhundert) zurück.²⁸ Erinnern wir uns, dass Fray Bartolomé de las Casas in seiner Auseinandersetzung mit Sepúlveda als eines der Argumente zu Gunsten der amerikanischen Indios deren „habilidad natural de buenos entendimientos“ anführt, die zum Teil der „disposición y calidad de la región“ und der „clemencia y suavidad de los tiempos“ geschuldet sei. Aufschlussreich ist die Passage, in der Las Casas die sechs natürlichen Ursachen darlegt, die sich auf die Entwicklung von Vernunft und Moral günstig auswirken:

“Es de considerar que tener los hombres habilidad natural de buenos entendimientos puede nacer de concurrir seis causas naturales o algunas dellas, y éstas son la influencia del cielo, la una; la disposición y calidad de la región y de la tierra que alcanzan, la otra; la compostura de los miembros y órganos de los sentidos, la tercera; la clemencia y suavidad de los tiempos, la cuarta; la edad de los padres, la quinta; y también ayuda la bondad y suavidad de los mantenimientos, que es la sexta” (Las Casas, 1958: 73).

Las Casas zieht hieraus den Schluss, dass sich ausgehend von den natürlichen Gegebenheiten Amerikas sehr wohl vernunftbegabte Wesen entwickeln konnten – und nicht nur „Homunkuli“, wie Sepúlveda unterstellte. Letzterer vertrat die These – auch daran sei an dieser Stelle erinnert – von der Rechtmäßigkeit der Versklavung der Indios, da diese in ihrer physischer, moralischer und intellektueller Hinsicht den Europäern ganz offensichtlich unterlegen seien. Aus dem Disput der beiden spanischen Denker können wir folgern, dass bereits seit dem 16. Jahrhundert Berührungspunkte zwischen Kolonialismus und Klimatheorie existierten, sodass sich Buffon und seine Kollegen mit ihrem Argument von der Unterlegenheit des amerikanischen Menschen auf vertrautem epistemischem Terrain bewegten. Der Unterschied besteht nun darin, dass Las Casas und Sepúlveda sich die Über- bzw.

²⁸ Vgl. unsere Überlegungen zu diesen beiden Kategorien im ersten Kapitel.

Unterlegenheit der Rassen in einer synchronischen Anordnung vorstellten, während im Denken der Aufklärer des 18. Jahrhunderts – die damit die Variable Zeit als entscheidendes Urteilskriterium einführten – hier ein diachronisches Verhältnis vorlag. Dergestalt wird die Unterlegenheit Amerikas nicht mehr mit einer ontologischen, sondern mit einer historischen Differenz begründet, mit deren Hilfe sich die räumliche Koexistenz unterschiedlicher Gesellschaften im Namen einer linear fortschreitenden Zeit – in der das moderne Europa eine Avantgardeposition einnahm – eliminieren ließ. Der amerikanische Mensch kann und muss folglich kolonisiert werden, denn er befindet sich auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe als der zeitgenössische Europäer. Dieser hat seinerseits die Aufgabe und die moralische Verantwortung, die Zivilisation in alle Winkel des Planeten zu tragen und dergestalt die allmähliche „Menschwerdung der Menschheit“ voranzutreiben. Buffon wird die europäische Überlegenheit im Rahmen einer Geschichte der Erde herleiten, in der der Einfluss der Geographie den Dreh- und Angelpunkt bildet.

Tatsächlich war Buffon der Erste, der eine Theorie über die Erde erarbeitet hat, mit der er die Abfolge von geologischen und klimatischen Veränderungen zu erklären suchte, denen der Planet seit seiner Entstehung bis zur Gegenwart ausgesetzt war; und er war der Erste, der auf dieser Grundlage zu dem Ergebnis kam, dass die amerikanische Natur der Entwicklung der Zivilisation offen feindlich gegenüberstehe. Als Buffon 1779 *Les époques de la nature* schrieb, hatte er bereits mehrere Jahre an einer umfassenden Naturtheorie der Erde (in neun Bänden) gearbeitet, die ihn bei den Theologen an der Sorbonne in ernsthafte Schwierigkeiten gebracht hatte – die wissenschaftlichen Erklärungen des Grafen wichen deutlich von den sieben Tagen der biblischen Schöpfung ab, in denen Gott angeblich das Universum geschaffen hatte. Laut Buffon begann die geologische und klimatische Geschichte der Erde vor ca. 76.000 Jahren – statt im Jahre 4004 vor Christus, wie man in Theologenkreisen glaubte –, und sie durchlief sieben Zeitalter, die von der Herausbildung ihrer aktuellen Gestalt bis zum Aufkommen der Zivilisation reichten. Buffon stellt die These auf, dass die menschliche Zivilisation unverständlich bleibt, wenn man nicht zuvor Einblick in die Geschichte der geologischen Verhältnisse gewinnt, die jener als Bedingung ihrer Möglichkeit gedient haben. Er begreift die Zivilisation als Ergebnis eines langen Prozesses, der begann, als sich die Erde, wie die übrigen Planeten, noch in flüssigem Zustand befand (Buffon 1997 [1779]: 272). Aufgrund ihrer größeren Nähe zur Sonne drehte sich die Erde in dieser ersten Phase schneller um die eigene Achse als die anderen Planeten und nahm daher die gerade von La Condamine und seinen Kollegen auf einer geodätischen Expedition entdeckte Form eines an den Polen abgeflachten Planeten an, der am Äquator den größten Umfang aufweist. Dieses erste Faktum bestimmte die nachfolgende klimatische Entwicklung einschließlich der Geburt der Zivilisation auf dem Planeten.

Nach Buffons zurückhaltender Berechnung vergingen 2936 Jahre, bis eine zweite Epoche einsetzte, die durch die fortschreitende Erhaltung der Erdoberfläche und die Bildung erster Bergketten gekennzeichnet ist. Ausgehend davon, dass die Erdkugel nicht vollkommen rund und Sonneneinstrahlung am Äquator stärker ist als an den Polen, erkalteten die nördlichen Regionen vermutlich früher als die südlichen, sodass jene für die Entstehung von Leben und seinem natürlichen Milieu, dem Wasser, die

besseren Bedingungen boten. Ein ausgedehntes Meer, das sich um die Pole herum gebildet hatte, breitete sich aus, überflutete die gesamte Oberfläche des Planeten und bereitete dergestalt den Übergang zum dritten Erdzeitalter vor. Beweise für diese universelle Sintflut seien die Muscheln, die auf den Gipfeln der höchsten Berge gefunden wurden; sie könne man als die „ersten Bewohner des Globus“ betrachten (Buffon, 1997 [1779]: 215). In unserem Zusammenhang ist besonders die vierte Epoche von Bedeutung, denn zu jener Zeit entstanden, so Buffon, die Lebensbedingungen für die außerhalb des Wassers lebende Fauna, insbesondere die Riesenechsen. Buffons Vermutung zufolge floss das Wasser nicht gleichmäßig, sondern zuerst in den nördlichen Regionen ab: von den hohen Bergen Sibiriens, dem gesamten Territorium Europas und weiten Gebieten Asiens. Daher traten die ersten Formen rudimentären Lebens in den trockenen Gegenden des Nordens auf, was deren unerhört überlegene Vitalität im Vergleich zu den feuchten Gebieten des Südens erklärt:

“Todas estas consideraciones nos llevan a creer que las regiones de nuestro norte, tanto en el mar como en la tierra, no sólo fueron las primeras fecundadas, sino que fue también allí donde la naturaleza viva alcanzó sus mayores dimensiones. ¿Cómo se explica esta *superioridad de fuerza* y la prioridad de formación concedida exclusivamente a la región del norte frente a las demás partes de la tierra? Porque por el ejemplo de América meridional en cuyas tierras solo hay animales pequeños y en cuyos mares únicamente está el manatí que, en comparación con la ballena, es tan pequeño como el tapir comparado con el elefante, vemos, digo, por este llamativo ejemplo, que en las tierras del sur la naturaleza jamás ha producido animales comparables en tamaño a los del norte” (Buffon, 1997 [1779]: 280; meine Hervorhebung).

Weil es im Norden mehr organische Stoffe als im Süden gab, existierten dort auch die größten und stärksten Lebewesen. Tiere von der Größe eines Nashorns, eines Mammuts, eines Elefanten, einer Giraffe, eines Kamels, eines Nilpferds oder eines Walfischs habe es in Südamerika nie gegeben.²⁹ Alle in Amerika lebenden Tiere seien schwächer und kleiner. Amerika war, als das Leben im Norden in voller Blüte stand, eine sumpfige und unfruchtbare Region, wo nur Mücken und Reptilien lebten. Buffon folgert daraus, dass das Leben in Amerika erst spät entstand und nie über die gleichen Entwicklungsmöglichkeiten wie in den nördlichen Breiten verfügte (vgl. Buffon, 1997 [1779]: 277).

Wenn aber der amerikanische Kontinent sehr viel länger als Europa überflutet war, welche Art von Zivilisation kann dann dort zutage treten? Buffon gibt darauf eine unmissverständliche Antwort: Die Natur Amerikas ist nicht nur der Entwicklung der Tierwelt, sondern auch der Entwicklung der Zivilisation abträglich. Das Leben dort ist noch jung und ungestüm, und daher neigen die Menschen dazu, sich angesichts der überwältigenden Macht der wilden Natur in ihr Schicksal zu fügen. Die Menschen in Amerika sind passiv und teilnahmslos, unfähig zu jeder rationalen Beherrschung der Kräfte der Natur. Sie sind, ebenso wie die höher entwickelten Tiere in Amerika, kleinwüchsig und kleinmütig, unfruchtbar und sexuell nicht besonders aktiv,

²⁹ Gerbi führt Buffons Begeisterung für Elefanten, Nashörner, Mammuts, Nilpferde und anderes Großwild auf dessen eigenen beeindruckenden Wuchs zurück. Er war ein großer korpulenter Mann, der eher einem Generalfeldmarschall als einem Wissenschaftler ähnelte. Darüber hinaus erklärt Gerbi Buffons Missachtung der Insekten und anderer kleiner Tiere mit einer weiteren physiologischen Eigenschaft des Gelehrten: seiner Kurzsichtigkeit, die ihn am Gebrauch des Mikroskops hinderte.

furchtsam oder feige und sie entbehren jeder moralischen Kraft (Buffon 1997 [1779]: 275). Sogar die europäischen Siedler erliegen, sobald sie in Amerika ansässig geworden sind, dieser unausweichlichen umweltbedingten Regression: Sie werden zu Pseudo-Europäern. Wie wir sehen werden, war es genau diese These von der Degeneration der Europäer in Amerika, die nicht nur die Apologien der neugranadinischen Kreolen provozierte, sondern auch die Empörung der aufgeklärten Elite der Vereinigten Staaten heraufbeschwor.³⁰

Noch emphatischer als Buffon trug der holländische Kirchenmann Cornelius de Paw, der im Dienst Friedrich II. stand und Mitglied der preußischen Akademie der Wissenschaften war, seine Herabsetzung Amerikas vor. Aufgrund seines unverdienten Rufs als „Experte für exotische Kulturen“ hatte Diderot ihn damit betraut, einen Artikel über Amerika zu verfassen, der 1776 in der zweiten Ausgabe der Enzyklopädie erscheinen sollte. Allerdings hatte der Kleriker keines der Länder, über die er so vortrefflich schrieb, je gesehen. Sein Wissen schöpfte er unter anderem aus den Schriften von Garcilaso, Las Casas, Acosta, La Condamine und Gumilla.³¹ Interessant ist nun, dass all diese Quellen vor dem Hintergrund von Buffons These von der Unreife des amerikanischen Kontinents gelesen werden. So kommt de Paw, als er von der spärlichen Besiedelung und der zivilisatorischen Rückständigkeit des Kontinents zum Zeitpunkt der Eroberung spricht, beispielsweise zu der Feststellung:

“La falta casi absoluta de agricultura, la enormidad de las selvas, de las mismas tierras de planicie, las aguas de los rios esparcidas en sus cuencas, las ciénagas y los lagos, multiplicados al infinito, las montañas de insectos que son una consecuencia de todo esto, hacen del clima de América un elemento malsano en ciertas zonas, y mucho más frío de lo que hubiera debido ser respecto a su respectiva latitud” (de Paw, 1991 [1776]: 6).

Diese Darstellung erinnert an Buffons These, dass die südlichen Regionen später als die nördlichen erkalteten und das Wasser der universellen Sintflut sehr viel länger brauchte, um abzufließen. Aus alledem folgert de Paw, dass die amerikanische Natur, weil sie so wild und sumpfig ist, ein Hemmnis für jede zivilisatorische Bemühung darstellt. Dies sei auch der Grund, warum die Indios im Zuge der Konquista beim geringsten Kontakt mit den Europäern erkrankten und ausstarben. Ihre schwache körperliche Verfassung ließ die Ausbildung von Widerstandskräften gegen Geschlechtskrankheiten nicht zu. Das unwegsame Gelände beeinträchtigte darüber hinaus den Kontakt der indianischen Gruppen untereinander und wirkte sich auf das Bevölkerungswachstum ebenso unvorteilhaft aus wie auf die Entwicklung der Landwirtschaft (de Paw 1991 [1776]: 10). Alle aus Europa importierten Nutztiere seien in Amerika weniger leistungsfähig, was Rückschlüsse auf den Umstand zuließe, dass die amerikanischen Frauen so minderwertige Milch produzierten. Fast habe es den Anschein, als würden sämtliche Lebensmittel in Amerika die Menschen nicht groß

³⁰ Bekanntlich reisten Thomas Jefferson und Benjamin Franklin im Anschluss an die Durchsetzung der Unabhängigkeit nach Frankreich, um Buffon zur Rücknahme seiner beleidigenden Behauptungen zu veranlassen. Doch obwohl der Graf „einige Irrtümer“ zu korrigieren versprach, enthalten die letzten Bände seiner *Naturgeschichte* keine einzige Berichtigung.

³¹ Abel Orlando Pugliese bemerkt dazu treffend: “Las ‘recherches’ de C. de Paw son precisamente ‘philosophiques’, no empíricas, ni siquiera históricas, es decir reflexiones de gabinete (sin supuestos, por así decir) sobre experiencias y reflexiones hechas por otros” (Pugliese, 1994: 1362).

und stark machen, sondern in ihnen einen Hang zur Faulheit, zum Feiern und zur Trunksucht hervorrufen. „Se sospecha“, hält de Paw fest, „que el temperamento frío y flemático de los americanos les lleva a estos excesos más que a los otros hombres, lo que se podría denominar, como dijo Montesquieu, una borrachera de la nación“ (20). Dergestalt erklärt sich das zivilisatorische Defizit in Amerika weniger aus der technischen Unterlegenheit der Indios gegenüber den Europäern und auch nicht aus dem ökonomischen Rückstand des spanischen Imperiums im Vergleich zu den anderen europäischen Großmächten, sondern allein aus der vom amerikanischen Klima verursachten natürlichen Degeneration. Dieser seien aber nicht nur die eingeborenen Lebewesen Amerikas, sondern auch die aus Europa stammenden und dorthin „verpflanzten“ Geschöpfe unweigerlich unterworfen:

“Es posible que en el clima de América existan causas particulares las cuales provocan que ciertas especies de animales sean más pequeñas que sus semejantes que viven en nuestro continente, como los lobos, los osos, los linces o gatos salvajes y otros. Es también en la calidad del suelo, del aire, de la comida que M. Kalm cree que se debe buscar el origen de esta *degeneración* que se extendió también en el ganado traído de Europa en las colonias inglesas de tierra firme” (de Paw, 1991 [1776]: 19; meine Hervorhebung).

Die einzig logische Schlussfolgerung aus diesen Überlegungen ist, „dass die Kreolen vom Klima in Mitleidenschaft gezogen worden sind“ (vgl. de Paw, 1991 [1776]: 22). Tatsächlich seien die geographischen und hygienischen Bedingungen in Amerika so schlecht, dass dort weder Mensch noch Tier mit europäischer Herkunft seine Kräfte beisammen halten könne. Nicht einmal die Kreolen, die sich ihrer Überlegenheit den eingeborenen Wilden gegenüber rühmen, können sich der umweltbedingten Degeneration entziehen. De Paw erklärt, dass den Kreolen dasselbe Laster wie den Eingeborenen eigen ist: “todo lo esperan de la naturaleza y nada de su propia mano”. Statt das unwirtliche Klima durch Abholzen der Wälder und Trockenlegen der Sümpfe zu verändern, zögen es die Kreolen vor, sich mit ihrer Untätigkeit zu brüsten und sich der Arbeitskraft der Indios zu bedienen. Schließlich mokiert sich der Abbé darüber, dass spanische Schriftsteller wie Feijoo sich zur Verteidigung der amerikanischen Kreolen berufen fühlten: “Si los criollos hubiesen escrito obras capaces de inmortalizar su nombre en el mundo de las letras, no hubiésemos tenido necesidad de la pluma y del estilo ampuloso de Jerónimo de Feijoo para hacer su apología, que solo ellos podían y solo ellos debían hacer” (23).³²

Einer qualitativen Unterscheidung zwischen Kreolen und Eingeborenen eher zugeneigt war William Robertson, Pfarrer aus Edinburgh, Kaplan des Königs von Schottland zu Lebzeiten Humes und Autor einer überaus bekannten *History of America*, die 1777 publiziert worden war. Seine Differenzierung zwischen Kreolen und Eingeborenen ist methodologisch begründet. Anders als Buffon und de Paw hält es Robertson für verfehlt, einen kategorischen Unterschied zwischen den klimatischen Verhältnissen der beiden Erdhemisphären zu postulieren und dabei der Geographie einen ausschließlichen Einfluss auf die Entwicklung von Intelligenz und Moral zuzuweisen:

³² Wie Gerbi zu Recht bemerkt, hatte Padre Feijoo seiner Bewunderung für die kreolische Kultur der amerikanischen Vizekönigreiche Ausdruck verliehen, indem er sogar die Ansicht vertrat, die Gelehrsamkeit gedeihe in Amerika besser als in Spanien und die dort geborenen Personen seien intellektuell reifer als die Europäer.

“En las investigaciones que se hacen sobre las facultades físicas o intelectuales de las distintas razas humanas, no hay error más común y fascinante que el de atribuir a un único principio ciertas características especiales, que son en realidad efecto de la acción combinada de varias causas. El clima y el suelo de América son tan distintos, en tantos sentidos, de los del otro hemisferio, y esta diferencia es tan notable e impresionante, que algunos distinguidos filósofos encontraron tal circunstancia elemento suficiente para explicar lo que hay de particular en la constitución de los americanos. Atribuyen todo a causas físicas, y consideran la debilidad del cuerpo y la frialdad sentimental de los americanos como consecuencia de la temperatura de esta parte del globo donde ellos viven. Sin embargo, la influencia de las causas morales y políticas debe tomarse en cuenta (Robertson, 1991 [1777]: 132).³³

Robertson vertritt mithin die gleiche Meinung wie Diego Martín Tanco in der Auseinandersetzung mit Caldas: Um ein wissenschaftlich fundiertes Urteil über die Konstitution der verschiedenen Rassen in Amerika abgeben zu können, ist es notwendig, jenseits von Klima und Geographie (den „physischen“ Faktoren) die Einflüsse von „moralischen und politischen“ Faktoren wie beispielsweise unterschiedliche gesellschaftliche *Entwicklungsstadien* in Betracht zu ziehen. Und genau hier zeigt sich die methodologische Lücke, welche die Begründung einer qualitativen Differenz zwischen Kreolen und Eingeborenen zuließ. Obwohl Europäer und Einheimische ein und denselben Lebensraum teilen und denselben klimatischen Bedingungen ausgesetzt sind, weisen die Reaktion der verschiedenen Bevölkerungsgruppen auf diese Einflüsse qualitative Unterschiede auf. Da sie sich auf einer höheren gesellschaftlichen Entwicklungsstufe befänden, übernahmen die Europäer aktiv die Kontrolle über die Natur, um sie den Geboten der Vernunft zu unterwerfen. Demgegenüber legten die indigenen Gruppen, einer niedrigeren Entwicklungsstufe zugehörig, angesichts der „Gesetze des Klimas“ eine passive Haltung an den Tag:

“Los talentos de los hombres civilizados se ejercen continuamente en obras que buscan una condición de vida más llevadera para él; por medio de sus inventos e industria logran encontrar un remedio a gran parte de los defectos e inconvenientes de todas las temperaturas. Pero el salvaje, que no tiene previsión, es afectado por todas las influencias del clima en que vive, no toma ninguna precaución para mejorar su condición: se parece a una planta o a un animal, modificados por el clima bajo el cual nacieron y del cual sufren los efectos con toda su fuerza” (Robertson, 1991 [1777]: 169-170).

Buffons These von der Degeneration der Europäer auf amerikanischem Territorium ist damit widerlegt. Ein Europäer wird, selbst wenn er sich auf einem anderen Kontinent ansiedelt, niemals aufhören, ein Europäer zu sein, denn er verfügt bereits über irreversible kognitive, moralische und soziale Kompetenzen, die auf evolutivem Wege erworben wurden. Daher ist die Untersuchung der gesellschaftlichen Entwicklungsstufe einer spezifischen Bevölkerung zur Bestimmung ihrer Fähigkeiten,

³³ Dass Robertson sich direkt auf Buffon und de Paw bezieht, geht aus der folgenden Passage deutlich hervor: „Impresionados por la apariencia de degradación de la especie humana en toda la amplitud del nuevo mundo, y asombrados por ver que todo ese gran continente estaba habitado por una raza de hombres desnudos, débiles e ignorantes, algunos escritores famosos afirmaron que esta parte del globo había quedado más tiempo cubierta por el agua, y se había convertido en lugar adecuado para el asentamiento humano solamente desde hace poco. Afirmaban que todo allá tenía marcas de origen reciente, que sus habitantes recién llamados a la existencia y en el mero comienzo de su carrera, no podían compararse con los habitantes de una tierra más antigua y ya perfeccionada” (Robertson, 1991 [1777]: 126).

auf die geographischen Anforderungen zu reagieren, wichtiger als die Erforschung des Klimas. Robertson schließt sich in dieser Hinsicht der in den aufgeklärten Kreisen des 18. Jahrhunderts vorherrschenden Meinung an, dass es nur eine Menschheit gibt, diese aber unterschiedliche Entwicklungsstufen aufweist. Ebenso wie ein Individuum allmählich von der Kindheit zur Reife übergeht, vollziehe sich die Entwicklung der Spezies; allerdings sei es einigen Völkern gelungen, das Reifestadium zu erreichen, während andere in der Kindheit stecken geblieben sind. Amerika weist nun, Robertson zufolge, die interessante Besonderheit auf, dass der Wissenschaftler dort die Koexistenz verschiedener Entwicklungsstadien beobachten könne; hieraus ließe sich die Geschichte der Menschheit *a posteriori* rekonstruieren. In dieser Geschichte steht der „amerikanische Wilde“ auf der untersten Stufe, denn er repräsentiert das primitivste Stadium der menschlichen Entwicklung.

“Si se quiere comprender la historia del espíritu humano [...], hay que observar sus progresos en los diferentes estadios de sociabilidad por los cuales pasa avanzando por grados desde la infancia de la vida hasta la madurez y luego la declinación del estado social; hay que examinar cada período para ver cómo los poderes de su entendimiento van desarrollándose, y observar los esfuerzos de sus facultades activas, espiar los movimientos de sus afectos según van naciendo en su alma, ver el propósito al cual apuntan y la fuerza con que actúan [...]. El descubrimiento del nuevo mundo ensanchó la esfera de las especulaciones, y ofreció a nuestra observación unas naciones en un estado social mucho menos avanzado del que se pudo observar en los distintos pueblos de nuestro continente. Es en América que el hombre se muestra en su forma más simple, en la más sencilla que podemos concebir. Vemos allá unas sociedades que recién comienzan a formarse, y podemos observar los sentimientos y el comportamiento del hombre en la infancia de la vida social” (Robertson, 1991 [1777]: 121-122).

Im Unterschied zu Buffon stellt die Geschichte des Menschen für Robertson keine schlichte Fortsetzung der Geschichte der Erde dar. Seiner Ansicht nach verfügt der Mensch über eine Eigenschaft, die ihn von der Natur und den übrigen Lebewesen qualitativ unterscheidet: die Fähigkeit zu denken, also das, was manche als „Geist“ bezeichnen. Diesen Geist habe es allerdings nicht von Anfang an und ein für alle Mal gegeben; er habe eine Geschichte, und der amerikanische Eingeborene sei für eine Wissenschaft des Menschen gerade darum bedeutsam, weil er die Kenntnisse über diese „Geschichte des Geistes“ erweitere. Robertsons Ethnologie ermöglicht es ihm (der nie in Amerika war), mit der Analyse des „wilden Denkens“ die Geschichte des Frühstadiums des menschlichen Verstandes zu rekonstruieren. Daher weicht er mit seiner – im Wesentlichen phänomenologischen – Darlegung von Buffon und de Paw in folgendem Punkt ab: Die natürliche Schwäche der Indios sei nicht auf den widrigen Einfluss des Klimas, sondern auf den niedrigen Entwicklungsgrad ihrer kognitiven Fähigkeiten zurückzuführen.

Robertson stimmt der Einschätzung zu, dass die Indios zum Zeitpunkt der Konquista trotz ihrer überwältigenden zahlenmäßigen Überlegenheit nicht in der Lage waren, der Invasion der Spanier Widerstand entgegenzusetzen. Er geht ebenfalls mit der Ansicht konform, dass die Mehrzahl von ihnen an in Europa gängigen Krankheiten oder aufgrund von körperlicher Arbeit starben, die Europäer ohne schwerwiegende gesundheitliche Konsequenzen hätten leisten können. Anders als Buffon und de Paw, die hierin den Beweis für die physische Unterlegenheit des Amerikaners gegenüber dem Europäer sahen, nimmt Robertson jedoch an, dass diese Schwäche nicht allein

mit physischen Faktoren, sondern darüber hinaus mit einem psychologischen Faktor zu erklären sei, den seine Kollegen nicht in Betracht gezogen haben: die geringe Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten. Wenn es dem indigenen Amerikaner an Männlichkeit und Kraft fehle, sei dies nicht allein dem geographischen Ort geschuldet, an dem er lebt (warme, feuchte oder walddreiche Gebiete), sondern dem Umstand, dass sein Denken den sinnlichen Reize verhaftet bleibe: “Los pensamientos y preocupaciones de un salvaje están limitadas a un mínimo “círculo” de objetos que están ligados directamente con su conservación o algún goce del momento. Todo lo que está más allá escapa a sus observaciones, o le es totalmente indiferente” (Robertson 1991 [1777]: 145). Wenn also die Indios nur eine geringe Neigung zu produktiver Arbeit an den Tag legten, so bedeute dies nicht, dass sie physisch schwächer seien als die Europäer; vielmehr besäßen sie nicht die mentalen Fähigkeiten, um von der Gegenwart zu abstrahieren und für die Zukunft zu planen. Ihrem Hier und Jetzt befangenen kindlichen Verstand sei jederlei vorausschauende oder -planende Aktivität vollkommen fremd:

“Sus pensamientos no se mueven más allá de lo que interesa a la vida animal, y cuando no están dirigidos hacia algún objeto de actividad momentánea, su espíritu queda sumergido en una inactividad total. En las situaciones en las que no hace falta ningún esfuerzo extraordinario de trabajo o industria para satisfacer las sencillas necesidades de la naturaleza, el espíritu entra en actividad tan raramente, que las facultades del razonamiento casi nunca tienen ocasión de entrenarse [...]. Así los habitantes de varias partes de América pasan su vida en una indolencia e inactividad total: toda la felicidad a que aspiran es poder dejar de trabajar. Permanecen días enteros tumbados en su hamaca o sentados en el suelo, en una inactividad perfecta, sin cambiar de posición, sin levantar los ojos del suelo, sin decir una sola palabra [...]. El aguijón del hambre los pone en movimiento, pero como devoran casi indiscriminadamente todo lo que puede calmar esta necesidad instintiva, los esfuerzos tienen escasa duración” (Robertson 1991 [1777]: 148; 150).

Die Untätigkeit des Körpers geht also auf die Unreife des Geistes und nicht auf den Einfluss des Klimas zurück. Dieses bleibe selbstverständlich eine zu berücksichtigende Variable, da in den tropischen Gegenden mehr Nahrungsmittel zur Verfügung stehen als in den kalten Zonen, wo die Notwendigkeit, Lebensmittelvorräte für den Winter anzulegen, zu einer verstärkten Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten führe. In diesem Sinne erklärt Robertson: “los nativos de Chile y norteamérica, que viven en las zonas templadas de dos grandes regiones de este continente, son pueblos de espíritu cultivado y amplio, si los comparamos con los que viven en las islas o las orillas del Marañón y el Orinoco” (Robertson 1991 [1777]: 149). Der presbyterianische Pastor teilt die Indios – je nach dem geographischen Gebiet, das sie bevölkern – in zwei große Gruppen ein: Die eine Gruppe umfasst die im nördlichen Amerika zwischen dem San Lorenzo-Fluss und dem Golf von Mexiko sowie die zwischen dem Rio de la Plata und Feuerland lebenden Indios. Die andere Gruppe setzt sich aus jenen Indios zusammen, die im südlichen oder tropischen Amerika leben; hierzu gehört auch die indigene Bevölkerung Neu-Granadas. Für die erste Gruppe gilt: „la especie humana se manifiesta visiblemente más perfecta: los nativos son más inteligentes, más valientes“. Die Beschreibung der zweiten Gruppe fällt hingegen weniger positiv aus: „[los indios tienen] menos fuerza espiritual, su carácter es dulce pero tímido, y se abandonan más a los placeres de la indolencia y de los goces“ (170).

Ungeachtet dieser Konzession an die Variable Klima geht Robertson jedoch davon aus, dass sich die Unterlegenheit des Amerikaners gegenüber dem Europäer besser auf der Ebene der *kognitiven Entwicklung* erklären lässt. Ein Blick auf die Sprache der Eingeborenen Amerikas genüge, um die Begrenztheit ihrer Reflexionsfähigkeit zu erkennen. Robertson beruft sich ausdrücklich auf La Condamine, wenn er schreibt:

“[el indio americano] no conoce ninguna de las ideas que nosotros llamamos universales, abstractas o reflexionadas. La actividad de su inteligencia no se extiende, pues, muy lejos, y su forma de razonar no puede ejercerse sino respecto a objetos sensibles. Esto es tan evidente en las naciones más salvajes de América, que no hay en su lengua ni una palabra para expresar lo que no es material. Los términos tiempo, espacio, sustancia y mil otros, que expresan ideas abstractas y universales, no tiene ningún equivalente en sus idiomas” (Robertson, 1991 [1777]: 148).

Wenn die amerikanischen Sprachen keine Artikulation abstrakter Ideen zulassen, dann ist ebenso wenig möglich, das Denken von der Gegenwart zu abstrahieren und menschliches Handeln in die Zukunft zu projizieren wie eine Schrift und die Kunst des Rechnens zu entwickeln: “hay salvajes que pueden contar solamente hasta tres, y no tienen ningún término para designar una cantidad superior [...]. Cuando quieren indicar un número mayor, muestran su cabeza para hacer entender que ese número es igual a la cantidad de sus pelos” (Robertson, 1991 [1777]: 146). Am schlimmsten aber sei es, dass das fehlende Reflexionsvermögen der Eingeborenen mit der Unfähigkeit einhergehe, einen Abstand zu ihren unmittelbaren Bedürfnissen herzustellen, die dann fälschlicherweise für Gefühle gehalten würden. Die Indianer seien daher unsensibel, kalte, melancholische, verzagte und hartherzige Wesen, die sogar der Tod naher Verwandten oder die unaussprechliche Lust der geschlechtlichen Liebe kalt lasse. Unter Berufung auf Gumilla berichtet Robertson, dass erkrankte Indios von ihren Familienangehörigen im Stich gelassen und dem Tod anheim gegeben werden; und er weist darauf hin, dass die Indios von den Spaniern per Gesetz dazu gezwungen werden mussten, im Krankheitsfall füreinander zu sorgen (162). Entsprechend gleichgültig verhielten sie sich auch in Bezug auf die Sexualität und verachteten jede Bekundung von Zärtlichkeit seitens ihrer Frauen, die sie im Übrigen wie „animales de carga, destinadas a todos los trabajos y fatigas“ (154) behandelten. Ihre Gefühlskälte sei so groß, dass die Männer, wenn sie sich zum gemeinsamen Jagen oder zum Rudern versammeln, tagelang kein Wort sprechen – „solamente cuando están calentados por el licor que embriaga [...] se los ve alegrarse y conversar“ (164).

5.3.2 “The Periphery writes back”

Auf diese Darstellung von Bevölkerung und Territorium Amerikas reagierten die Kreolen von Neu-Granada mit Empörung. Ihr Ärger rührte weniger daher, dass die Schwarzen, Mestizen und Indios verunglimpft wurden (darin stimmten sie voll und ganz mit den Europäern überein), sondern dass sie sich selbst in gefährliche Nähe zu den Kasten gerückt sahen, ja sozusagen mit ihnen “gleichgemacht” wurden. Wie wir im zweiten Kapitel bereits dargelegt haben, gründete die kreolische Elite ihre gesellschaftliche Vorrangstellung auf die Vorstellung von einer ethnischen Überlegenheit, die in ihrem *Habitus* fest verankert war. Der Angriff der *philosophes*

war für die Kreolen daher unerträglich, und zwar nicht so sehr, weil er ihren nationalistischen Bestrebungen zuwiderlief, wie Gerbi meint, sondern weil er eine Bedrohung ihres allerheiligsten kulturellen Kapitals, der „limpieza de sangre“, darstellte. Wie wir sehen werden, reagieren die Kreolen erst in zweiter Linie mit der Verteidigung ihres nationalistischen Credos und optieren zunächst für eine Apologie des eigenen Weiß-Seins.

5.3.2.1 In der Höhle des Löwen

“El día 15 de julio de 1767 se nos ha comunicado a todos los jesuitas una cédula de su majestad con la cual nos destierra de los dominios de España, y aunque al presente no sé de cierto para dónde vamos, en regular vamos a la Italia” (zit. in: Pacheco 1989: 513).³⁴ Diese von dem Historiker Juan Manuel Pacheco zitierten Worte schrieb Pater Juan de Valdivieso in Mompox, kurz bevor er in sein erzwungenes italienisches Exil ging. Tatsächlich waren die Jesuiten aus Mompox und Cartagena die Ersten, die aus Neu-Granada ausgewiesen wurden – und durch Mompox mussten alle Schüler des Heiligen Ignatius kommen, die im Vizekönigreich missionarisch tätig waren. Unter ihnen befand sich Juan de Velasco, ein Priester aus Riobamba, der den Lehrstuhl für Philosophie am Jesuitenkolleg von Popayán innehatte; Gerbi zählt ihn zu jenen Schriftstellern, die die Lehren von Robertson, Buffon und de Paw „entlarvten“ (Gerbi, 1993: 273).³⁵ Als Velasco im November 1767 Neu-Granada für immer verließ, ahnte er nicht, dass seine *Historia del Reino de Quito* zu einem der wichtigsten Dokumente des „Disputs über die Neue Welt“ werden würde.

Bei ihrer Ankunft in Italien sahen sich Velasco und seine Ordensbrüder in eine unerwartete intellektuelle Debatte verwickelt. 1768, ein Jahr nach seiner Ausweisung, erschien der erste Band der *Recherches Philosophiques sur les Américains*, der von Cornelius de Paw in französischer Sprache veröffentlicht wurde. Knapp zwei Jahre später übte der Benediktinermönch Joseph Pernetty in seinem Buch *Dissertations sur l'Amérique et les Américains* offene Kritik am Werk des holländischen Abbé. 1777 folgte die Publikation der *History of America* von William Robertson; der Text fand in Europa rasche Verbreitung und verhalf Buffons klimatheoretischen Überlegungen zu großer Popularität. All diese Schriften, die das Bild des amerikanischen Kreolen, als deren „intellektuelle Avantgarde“ sich die Jesuiten gewissermaßen betrachteten, erheblich beschädigten, stützten sich auf – später unter dem Titel *Lettres Edifiantes* gesammelt herausgegebene – Reiseberichte von Priestern der Gesellschaft Jesu wie Lafiteau, Buffier und Charlevoix (Corvalán, 1999: 147-154). Es ist also nicht verwunderlich, dass die Jesuiten im Exil – noch unter dem Eindruck ihrer ungerechten Ausweisung – sich von den „modernen Philosophen“ angegriffen fühlten und beschlossen, ihr missionarisches Werk in Amerika zu verteidigen. Im Mittelpunkt der

³⁴ Laut Aussage von Pacheco wurde den Jesuiten aus Neu-Granada die Gesandtschaft von Urbino (Italien) als Residenz zugewiesen. Andere wurden auf die Kleinstädte Fano, Pergola, Fossombrone und Senigallia verteilt.

³⁵ Velasco stammte aus einer angesehenen Familie, die der Aristokratie von Riobamba angehörte. Sein Vater, Don Juan de Velasco y López de Moncayo, war Oberfeldwebel der Armee, und seine Taufpatin, Doña Teresa Maldonado, war die Schwester des aufgeklärten Geographen und Intellektuellen Don Pedro Vicente Maldonado, von dem in dieser Arbeit bereits die Rede war.

folgenden Überlegungen wird das Buch von Pater Velasco stehen; darüber hinaus werden wir das Werk des mexikanischen Priesters Francisco Xavier Clavijero, das für Velasco einen bedeutenden Bezugspunkt darstellt, ergänzend in Betracht ziehen. Die Gunst ihres neuen Domizils in Europa – “in der Höhle des Löwen“, wie José Martí gesagt hätte – nutzend, nehmen die beiden Jesuiten in einer energischen Verteidigung der Natur Amerikas und des amerikanischen Menschen gegen die von Robertson, Buffon und de Paw aufgebrachten „Verleumdungen“ Stellung.³⁶

Besonders nachdrücklich kritisieren die Jesuiten den geographischen Determinismus der *philosophes*. Es stimmt nicht, erklärt Velasco, dass die Amerikaner schwach seien, weil sich das Klima negativ auf ihre körperliche Verfassung auswirke. Die Entwicklung der Körperkraft hänge eher von den Arbeitsbedingungen als von Geburtsort und Wohnsitz ab. Wer mit einer robusten Konstitution in kaltem Klima geboren werde, könne müßig und kraftlos werden, wenn er nicht arbeite; ebenso könne, wer mit schwacher Konstitution im warmen Klima aufwachse, kräftig werden, wenn er sich körperlicher Arbeit aussetze. “Conoci”, schreibt er, “un indiano llamado Chacha en la provincia de Ibarra. Era nacido y criado en clima caliente, y siendo de edad de más de 30 años se aplicó al trabajo de sacar acequias para los ingenios de azúcar. Lo ví muchas veces trabajar entre más de cien negros africanos, los cuales lo miraban con gran respeto, y no poca envidia” (Velasco, 1998 [1789]: 328). Der neugranadinische Jesuit ruft mithin die Erfahrung als geeignetes Medium auf, um die Theorien der Philosophen, die niemals in Amerika waren, zu widerlegen. Damit versucht er, sich eine aus der modernen Wissenschaft selbst stammende Idee zunutze zu machen: Theorien, wie kohärent sie auch immer sein mögen, müssen als falsch gelten, wenn sie sich nicht durch die Erfahrung bestätigen lassen.

Andere Beispiele belegen, dass es ebenso falsch ist, eine direkte Beziehung zwischen Klima und Intelligenz anzunehmen. Aufgrund seiner langjährigen Erfahrung als Missionar weiß Velasco, dass die Indios auf jedem Feld des menschlichen Wissens hervorragende Leistungen erbringen können, wenn man ihnen die „richtige Erziehung“ zuteil werden lässt. Viele von ihnen studierten an der Universität, manche wurden sogar Doktoren der Theologie. Als Beispiel führt er einen Indio mit dem Beinamen „Lunarejo“ an, der für einen Heiligen gehalten wurde; er trat in den Dominikanerorden ein und wurde schließlich Rektor der Universidad de San Antonio in Cuzco:

“Los dominicanos de Lima tienen el retrato original de este indiano, célebre no menos en santidad que en letras, como lo muestran sus excelentes obras. Está en un bellissimo cuadro que se llama el de *los tres doctores*, colocado en el gran salón donde se tienen los actos literarios. En medio está Santo Tomás de Aquino, *Doctor angelico*; al lado izquierdo, el padre Francisco Suárez, *Doctor eximio*; y al lado derecho el indiano Lunarejo, *Doctor sublime*. A esto pueden llegar, si consiguen instruirse, las bestias del señor Paw” (Velasco, 1998 [1789]: 347).

³⁶ Clavijeros *Historia Antigua de México* wurde 1781 auf Italienisch veröffentlicht. Velasco seinerseits beendete die *Historia del Reino de Quito* 1789, doch trotz seiner Bemühungen um Unterstützung aus Spanien wurde das Manuskript erst Mitte des 19. Jahrhunderts auszugsweise veröffentlicht. Zur in Ecuador entbrannten Polemik um das Manuskript siehe Roig, 1984a: 93-96.

Körperkraft und Intelligenz haben also ganz und gar nichts mit dem Klima zu tun. Um diese Feststellung zu untermauern, führt Clavijero ein Beispiel aus dem europäischen Kontext an: “[aunque] los suizos son más fuertes que los italianos, no por eso creemos que los italianos se han degenerado, ni menos acusamos al clima de Italia” (Clavijero, 1958 [1781]: 203). Und Velasco erklärt seinerseits, dass man auf den Strassen von Quito während eines ganzen Jahres nicht so viele Betrunkene sehe wie in den Großstädten Europas in einer Woche, woraus man aber keineswegs schließen könne, dass das europäische Klima die Trunksucht befördere (Velasco, 1998 [1789]: 341). Es spricht somit nichts für die Annahme, das Klima in Amerika wirke sich im Unterschied zum europäischen nachteilig auf die geistige und moralische Entwicklung der Menschen aus. Im Gegenteil, fügt Clavijero ironisch hinzu, “si Paw hubiera escrito sus *Investigaciones filosóficas* en América, podríamos sospechar la degeneración de la especie humana bajo el clima americano” (Clavijero, 1958 [1781]: 190).

Zur angeblichen Degeneration der Kreolen beziehen Velasco und Clavijero eine klare Position. Sowohl Quito als auch Mexiko habe eine Blüte der schönen Künste erlebt, und an den Universitäten würden hoch angesehene, aus Amerika stammende Doktoren ausgebildet, deren Werke in ganz Europa anerkannt seien. Velasco berichtet, dass selbst La Condamine während seines Aufenthalts in Quito von der überwältigenden Pracht der Gotteshäuser höchst beeindruckt war, und er führt das Beispiel eines französischen Arztes namens Gaudé an, der, angezogen von der erlesenen Kultur und der Frömmigkeit der kreolischen Familien, beschloss, Paris den Rücken zu kehren und sich in Quito anzusiedeln (Velasco, 1998 [1789]: 355-356). Mit der folgenden Episode, die sich weder in Quito noch in Bogotá, sondern in Italien abgespielt hat, greift der Jesuit noch einmal auf seine eigene Erfahrung zurück:

“El caso de Bolonia fue chistoso, y puede llamarse comedia, en que representaron el más ridículo, pero merecido papel, los filósofos modernos. Habiendo llegado allí la primera partida de los jesuitas expulsos de los dominios de España, en el 1768, fueron visitados por algunas personas de distinguido carácter, con la curiosidad de conocerlos [...]. Su dulce y agradable trato hicieron que uno de ellos le preguntase, de qué parte de *España* era nativo? Respondió que de ninguna, porque era americano. Quedaron todos atónitos con la respuesta, como incrédulos, viéndose las caras unos a otros [...]. Creían sin duda que los americanos, aunque fuesen hijos de europeos, eran enanos, contrechos y poco diferentes de los rústicos indios, según las pinturas que habían visto de ellos. Salieron del error y creciendo cada día más su desengaño, con el trato familiar que mantuvieron, llegaron finalmente á ver que los ingenios nacidos bajo el clima que se llama *infausto*, eran capaces no sólo de escribir bien una obra; mas de escribirla de tal modo, que llamase con admiración las atenciones del iluminado mundo” (Velasco, 1998 [1789]: 355).

Ein Großteil der Argumente von Velasco und Clavijero ist schließlich der Verteidigung des Indio und seiner Geschichte gewidmet. Die kreolischen Jesuiten wenden sich gegen drei „Verleumdungen“, die von europäischer Seite gegen die amerikanischen Indios gerichtet wurden: ihre angebliche Homosexualität, die Qualität der Muttermilch ihrer Frauen und das Fehlen abstrakter Begriffe in ihren Sprachen. Auf die erste Verleumdung reagiert Clavijero indigniert. Kein anerkannter Historiker hat jemals einen Beleg dafür geliefert, dass die Homosexualität unter den Indios verbreitet gewesen sei; im Gegenteil, fast allen Berichten zufolge sei sie in vielen Gemeinden per Gesetz verboten gewesen. Und wenn tatsächlich einige Völker der Karibik irgendwann einmal von dem Laster heimgesucht worden seien, so sage dies

nichts über die Amerikaner im Allgemeinen aus. Genauso gut könne man die europäischen Völker eben jenes Vergehens bezichtigen, da doch die Griechen und Römer eine Neigung zu derartigen Abscheulichkeiten an den Tag gelegt hätten (Clavijero, 1958 [1781]: 236). Was das Thema der Muttermilch betrifft, so war das Argument schon vor dem 18. Jahrhundert von den Spaniern gegen die Kreolen vorgebracht worden: Von Geburt an würden die Spanier in Amerika von indianischen oder schwarzen Ammen gestillt, wodurch die Defekte jener Rassen auf sie übertragen und sie zum „Bastard“ machen würden. Clavijero antwortet schlicht, dass die indianischen Frauen von den europäischen und kreolischen Damen angestellt werden, “porque saben bien que son sanas, robustas y diligentes en este ministerio”.³⁷ Und auf den Vorwurf von de Paw, die indianischen Frauen hätten keine regelmäßige Menstruation, was ein eindeutiges Symptom ihrer schlechten körperlichen Verfassung darstelle, antwortet der Priester, er könne „von diesen Dingen nicht berichten“ und fährt spöttisch fort: “Paw, que desde Berlín ha visto tantas cosas en América que no ven sus mismos habitantes, habrá tal vez encontrado en algún autor francés el modo de saber lo que nosotros ni podemos ni queremos averiguar” (202).

Velasco und Clavijero können dagegen sehr wohl berichten, dass die indigenen Sprachen ebenso expressiv sind wie jede beliebige europäische Sprache. Beide hatten im Zuge ihrer Ausbildung als Missionare Quechua bzw. Náhuatl gelernt. Hier sei nur der noch immer ironische Kommentar Clavijeros wiedergegeben:

“Paw, sin salir de su gabinete de Berlín, sabe las cosas de América mejor que los mismos americanos, y en el conocimiento de aquellas lenguas excede a los que las hablan. Yo aprendí la lengua mexicana y la oí hablar a los mexicanos muchos años y, sin embargo, no sabía que fuera tan escasa de voces numerales y de términos significativos de ideas universales, hasta que vino Paw a ilustrarme [...]. Yo sabía, finalmente, que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuantos millares y millones querían; pero Paw sabe todo lo contrario y no hay duda de que lo sabrá mejor que yo, porque tuve la desgracia de nacer bajo un clima menos favorable a las operaciones intelectuales” (Clavijero, 1958 [1781]: 283).

Wenn sich in den indigenen Sprachen abstrakte Ideen artikulieren ließen, so waren die Indios theoretisch auch durchaus fähig, wissenschaftliche Erkenntnisse hervorzubringen. In offenem Widerspruch zu Robertson legt Velasco dar, indem er anführt, dass die Inkas die Sonnenuhr erfanden, Sternwarten errichteten und komplizierte Methoden zur Zeitmessung entwickelten, was ihre hochentwickelte Intelligenz unter Beweis stelle (vgl. Velasco, 1998 [1789]: 355-391). Clavijero konstatiert seinerseits, dass einige Völker Amerikas Methoden zur Bewahrung des historischen Gedächtnisses entwickelten, auch wenn keines von ihnen über eine Schrift verfügte: “¿Qué eran las pinturas históricas de los mexicanos sino signos duraderos para transmitir la memoria de los acontecimientos, así a los lugares como a los siglos remotos?” (Clavijero, 1958 [1781]: 252). Doch trotz dieser Anerkennung beziehen sich die Argumente der Jesuiten zugunsten der Indios vor allem auf deren Fähigkeit, das okzidentale Wissen zu erlernen und zu assimilieren. Velasco und

³⁷ Dieses Argument mag befremden, wenn man bedenkt, dass Pater José de Acosta, den Clavijero so sehr bewunderte, erklärte, die Gesellschaft Jesu müsse bei der Berufung von kreolischen Priestern Vorsichtsmaßnahmen treffen: “por los resabios que les quedan de haber mamado leche india y haberse criado entre indios” (zit. in: Lavalle, 1990: 326).

Clavijero weisen Buffons klimatheoretische These nicht mit dem Hinweis zurück, dass die Indios eine Wissenschaft hervorgebracht haben, die sich von derjenigen des Okzidents unterscheidet; sie betonen stattdessen nachdrücklich, dass das Christentum auf die moralische und politische Haltung der Indios einen zivilisierenden Einfluss ausgeübt habe und dass diese sehr wohl in der Lage seien, ihr Studium an angesehenen Universitäten zu absolvieren und „Doktoren der Kirche“ zu werden. Das okzidentale Wissen stellt für die zwei exilierten Kreolen nach wie vor den Maßstab zur Beurteilung der intellektuellen und moralischen Reife der indigenen Bevölkerung maßgeblichen „Kanon“ dar. Man fragt sich also, worin die jesuitische „Verteidigung“ tatsächlich besteht.

Arturo Roig erklärt, dass Velasco (und Clavijero), die beide der Klasse der kreolischen Landeigentümer entstammten, zu den fortschrittlichsten und gebildetsten Personen dieser Klasse gehörten, denn sie versuchten mit dem ideologischen Rekurs auf die Figur des Indio die Exzesse der spanischen Kolonialpolitik zu bekämpfen (Roig, 1984a: 242). Ich würde hinzufügen, dass die Verteidigung des Indio, die von den beiden Jesuiten vorgebracht wurde, in Wirklichkeit eine Verteidigung der Mission der Gesellschaft Jesu in Amerika (und der übrigen Welt) war. Die Jesuiten von Neu-Granada verfügten über beträchtliche Ländereien im Orinoco- und Amazonasgebiet sowie in der östlichen Tiefebene. Sie waren überdies im Besitz riesiger Haciendas und Eigentümer der Kollegien, auf denen die Crème der kreolischen Elite, mit der sie durch enge politische, gesellschaftliche und familiäre Beziehungen verbunden waren, erzogen wurde. Daher fungiert die jesuitische Verteidigung des Indio (des präkolumbianischen und des zeitgenössischen) als ein ideologisches Hilfsmittel, das zweierlei demonstrieren soll: Erstens, dass die Jesuiten (und kein anderer religiöser Orden) mit ihrem missionarischen Werk in Asien und Amerika dem Abendland den Weg zur Vereinheitlichung aller menschlichen Kulturen bereitet habe³⁸; und zweitens, dass nicht die durch ihren unersättlichen Wunsch nach Modernisierung verdorbene Bourbonendynastie war, sondern die (in den Jesuitenkollegien unterwiesenen) Kreolen am ehesten befähigt waren, die Führung der amerikanischen Kolonien zu übernehmen.³⁹

³⁸ In diesem Sinne hat der ecuadorianische Philosoph Bolívar Echeverría Recht, wenn er sagt, dass das jesuitische Projekt der Universalisierung angesichts des vorherrschenden Entwurfs der kapitalistischen Moderne eine Art alternativer Moderne darstellte (die er „barocke Moderne“ nennt). Obwohl sie der katholischen Kirche angehörten, waren die Jesuiten ein moderner und kein mittelalterlicher Orden (wie die Franziskaner und Dominikaner). Daher darf die kulturelle Vereinheitlichung der Welt, die sie anstrebten, nicht ohne weiteres mit dem mittelalterlichen Entwurf des „orbis christianus“ gleichgesetzt werden. Es handelte sich vielmehr um ein gigantisches Projekt „kulturellen Synkretismus“, das in der Vergangenheit aller menschlichen Kulturen Präfigurationen des Christentums suchte. Echeverría kommt zu dem Schluss: „viéndolo a la luz de este fin de siglo posmoderno, no parece ser pura y propiamente conservador y retrógrado; su defensa de la tradición no es una invitación a volver al pasado o a premodernizar lo moderno. Es un proyecto que se inscribe también, aunque a su manera, en la afirmación de la modernidad“ (Echeverría, 2000: 65). Und Octavio Paz kommentiert das jesuitische Projekt folgendermaßen: „el núcleo espiritual e intelectual de esta estrategia era una visión de la historia del mundo como el paulatino desenvolvimiento de una verdad universal y sobrenatural [...]. Los instrumentos de esta universalización fueron las antiguas creencias y prácticas de India, China y México“ (Paz, 1988: 56).

³⁹ Hierzu stellt Octavio Paz fest: „El despertar del espíritu criollo coincidió con el ascenso de los jesuitas, que desplazaron a los franciscanos y a los dominicos y se convirtieron en la orden más poderosa e influyente. Los jesuitas no sólo fueron los maestros de los criollos; fueron sus voceros y su conciencia [...]. El sincretismo jesuita, unido al naciente patriotismo criollo, no solo modificó la actitud tradicional frente a la civilización india

Tatsächlich scheint es Velasco und Clavijero trotz ihres Festhaltens am jesuitischen Entwurf des kulturellen Synkretismus in erster Linie darum gegangen zu sein, eben jenes kulturelle Kapital der „limpieza de sangre“ zu verteidigen, das im zweiten Kapitel dieser Arbeit Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung war. Velasco verachtete die Mestizen, Mulatten und „zambos“ zutiefst, weil sie – in seinen Augen – die Rassenmischung der Bevölkerung Amerikas repräsentierten. So beendet der Jesuit aus Riobamba – nachdem er zahlreiche Kapitel der Zurückweisung von Buffons, Robertsons und de Paws Thesen gewidmet hat – seine Ausführungen überraschenderweise mit der Aussage, die Mestizen (damals immerhin 50% der neugranadinischen Bevölkerung) seien der „Schandfleck der Neuen Welt“!

“En la plebe de los mestizos, negros, mulatos y zambos reinan los vicios de la embriaguez, del ladrocinio y la mentira, exceptuados los individuos que no faltan buenos en ninguna clase. Si alguna de esas cuatro clases puede llamarse con razón el oprobio de los habitadores del Nuevo Mundo, es la de los mestizos, porque siendo casi generalmente ociosos sin empleo, ni ocupación, no siendo obligados por la pública autoridad del trabajo, como los otros, se entregan sin freno a los vicios, de que es la ociosidad fecunda madre” (Velasco, 1998 [1789]: 357).⁴⁰

Wenn er über die Schwarzen schreibt, wird auch Clavijeros „spontane Soziologie“ deutlich erkennbar. In seinem Eifer, die These zu widerlegen, dass die physische Erscheinung der Eingeborenen Amerikas im Widerspruch zu allen Regeln der bildenden Kunst der Antike stehe, erklärt der Jesuit, dies treffe nicht auf die Rasse der Indios, sondern auf diejenige der Schwarzen zu:

“¿Qué puede imaginarse más contrario a la idea que tenemos de la hermosura y perfecciones del cuerpo humano, que un hombre pestilente, cuya piel es negra como la tinta, la cabeza y la cara cubierta de lana negra en lugar de pelo, los ojos amarillos o de color de sangre, los labios gruesos y negruzcos y la nariz aplastada? Tales son los habitantes de una grandísima parte de Africa y de algunas islas de Asia” (Clavijero, 1958 [1781]: 194).

Alles in allem versuchen die Jesuiten, auf die klimatheoretische These Buffons und seiner Anhänger mit einer Idealisierung der amerikanischen Kreolen und Indios zu antworten; dabei bleiben sie jedoch in den ethnischen Vorurteilen befangen, die im *Habitus* der kreolischen Elite verankert sind. Antonello Gerbi (1993: 227) ist der Auffassung, dass die Emphase der Kreolen auf deren verletzten Stolz zurückgeht, denn in den Argumenten der europäischen Philosophen meinten sie das Echo jener Verleumdungen zu vernehmen, mit denen sie jahrhundertlang von Seiten der Spanier konfrontiert worden waren. Der Unterschied zwischen Spaniern und Kreolen, die gleichermaßen weiß, katholisch und „reinen Blutes“ waren, wurde mit dem Vorrang des *ius soli* vor dem *ius sanguinis* begründet. Nur weil er in Amerika und nicht in

sino que provocó una suerte de resurrección de ese pasado [...]. Otros teólogos, entre ellos la mayoría de los jesuitas, sostuvieron que en las creencias antiguas de los indios ya había vislumbres de la verdadera fe, sea por gracia natural o porque el Evangelio había sido predicado en América antes de la llegada de los españoles, y los indios aún conservaban memorias confusas de la doctrina” (Paz, 1988: 57-58).

⁴⁰ Spricht Velasco dagegen vom Müßiggang der Indios, nehmen seine Worte einen ganz anderen Tonfall an. Wenn die Indios nicht arbeiten, ist das nicht als Laster, sondern als christliche Tugend zu betrachten, denn die Indios seien anspruchslos: “un trapo para cubrirse, lo preciso para alimentarse y no aspiran a más ni quieren más. En esto son dignos de alabanza, y sin advertirlo ni saberlo, se conforman con el dictamen del apóstol: *habentes alimenta el quibus tegamur, his contenti sumus*” (Velasco 1998 [1789]: 340-341).

Spanien geboren war, musste sich der Kreole dem Spanier in allen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens unterordnen. So wurden die Kreolen in dem Maße, wie man ihre Hispanität in Europa anzweifelte, Opfer derselben Vorurteile wie die Indios. Fügt man diesem Groll über die „Gleichmacherei“, der sich die Kreolen ausgesetzt sahen, die Vertreibung der Jesuiten hinzu, fällt es nicht schwer zu verstehen, warum die Angehörigen der Gesellschaft Jesu so heftig reagierten. Mit ihrer Verteidigung der geistigen und moralischen Qualitäten der Kreolen versuchten die Jesuiten nicht nur, Buffons Argumente in Bezug auf die vermeintliche „amerikanische Degeneration“ zu widerlegen. Tatsächlich trug ihr Kampf eher politische als philosophische Züge: Es ging darum zu zeigen, dass die Kreolen berufen waren, in Amerika unabhängig von den Spaniern zu regieren. Doch die Herrschaft, die sie anstrebten, bezog sich nicht nur auf das amerikanische Territorium, sondern auch – und vor allem – auf die amerikanische Bevölkerung: Aufgrund ihrer ethnischen Überlegenheit betrachteten sich die Kreolen als legitimiert, unabhängig von Spanien, über die Kasten zu herrschen.

5.3.2.2 Der Kreole schlägt zurück

Auch in Neu-Granada langte die Nachricht vom „Disput über die Neue Welt“ an, der in Europa geführt wurde. Nicht nur die Jesuiten im Exil, sondern auch die prominentesten Angehörigen der neu-granadinischen Elite reagierten auf die Verunglimpfung durch die europäischen Philosophen. Aus dem Katalog der Bibliothek Don Antonio Nariños wird ersichtlich,⁴¹ dass die Bücher von Buffon, Robertson, Raynal und de Paw in ihren jeweiligen Originalsprachen in den aufgeklärten Kreisen von Santa Fe in Umlauf waren; mit anderen Worten: die Kreolen hatten direkten Zugang zu den wichtigsten Texten der Debatte.⁴² Und wie die Jesuiten in Bologna mussten auch die Aufklärer in Bogotá verärgert zur Kenntnis nehmen, dass in diesen Texten die Gleichheit von Kreolen und Kasten propagiert wurde. Eine Gleichheit, die allzu sehr an die abschätzigen Urteile erinnerte, welche die Spanier gegenüber den Kreolen vorgebracht hatten. So war den Kreolen beispielweise das Erbrecht für die Encomiendas unter anderem mit der Begründung verweigert worden, dass die Nachkommen spanischer Eltern aufgrund ihrer Geburt auf amerikanischen Territorium mit „schlechteren Anlagen“ ausgestattet seien. Im 16. und 17. Jahrhundert waren viele Spanier der Ansicht, dass der Einfluss des tropischen Klimas bei allen in Übersee geborenen Europäern eine Art körperlicher und geistiger „Mutation“ hervorrief. Obwohl sie Kinder von Spaniern waren, wurden die Kreolen also nicht nur mit körperlichen Eigenschaften geboren, die hinter denen ihrer Eltern zurückstanden,

⁴¹ Hierzu berichtet der Historiker Juan Manuel Pacheco: “Nariño, al ser apresado por la publicación de *Los derechos del hombre*, oculta apresuradamente varios libros comprometedores: *El espíritu de las leyes* y las *Cartas persas* de Montesquieu, *La Historia de Carlos V* y la *Historia de América* del escocés William Robertson; la antiespañola *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* de Guillermo Tomás Raynal; la denigrante obra contra los americanos de Corneille de Paw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, y el libro *La morale universelle ou les devoirs de l’homme fondée sur la nature* del materialista barón de Holbach. Y aún quedan en su biblioteca, entre otros, la *Lógica* de Condillac, la *Historia Natural* de Buffon en 36 tomos, y las obras matemáticas de Christian Wolf” (Pacheco, 1984: 14).

⁴² Aus der hervorragenden Studie von Renán Silva (2002: 279-311) geht hervor, dass sich tatsächlich sämtliche Hauptwerke der europäischen Aufklärung in den Bibliotheken der aufgeklärten Neu-Granadiner befanden.

sie wiesen darüber hinaus auch negative Veränderungen in geistiger und moralischer Hinsicht auf (Lavallé, 1990: 16-21). Die traditionsbewussten Spanier machten daher keinen Unterschied zwischen einem Kreolen und einem Mestizen, waren für sie doch beide gleichermaßen von der „mancha de la tierra“ gezeichnet. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Kreolen beschlossen, zum Gegenschlag auszuholen und die Argumente von Buffon, Robertson und de Paw zu widerlegen, womit sie jeden Verdacht auf Gleichheit mit den Kasten zu beseitigen suchten.

Wie Andrea Cadelo Buitrago anschaulich dargestellt hat, wurde der 1808 von Caldas gegründete *Semanario del Nuevo Reino de Granada* zum Schauplatz der kreolischen Reaktion auf die Kritik der *philosophes*. Diese Zeitung veröffentlichte Artikel von Francisco Antonio Ulloa, José María Salazar, Joaquín Camacho, Jorge Tadeo Lozano und von Francisco José de Caldas selbst, über die Cadelo zusammenfassend schreibt: „la refutación criolla de una presunta inferioridad americana se hacía también desde una posición climista que reproducía las tesis de los naturalistas europeos” (Cadelo Buitrago, 2002: 107). Diese „posición climista“ oder Klimatheorie, wie wir sie hier genannt haben, macht sich in Caldas’ Artikeln am deutlichsten bemerkbar. Insbesondere in seinem Text *Del influjo del clima sobre los seres organizados*, preist der Wissenschaftler aus Popayán Buffon, den er ohne zu zögern als den „Plinio de Francia“ bezeichnet, in den höchsten Tönen (Caldas, 1942 [1808b]: 157). Von Buffon übernimmt Caldas die These, dass das Klima in Amerika für die Entwicklung von größeren Tieren nicht eben günstig sei, wodurch sich das zwerghafte Wesen von Lama, Wolf, Puma und Vicuña erklären ließe, die im Vergleich mit den Tieren des alten Kontinents unförmig und schwach erschienen.⁴³ Tatsächlich ist Caldas der Ansicht, dass die Knochenfunde von fleischfressenden Elefanten in Soacha nicht etwa, wie zu erwarten gewesen wäre, Buffons Annahme widersprechen, sondern vielmehr dessen Hypothese von einer großen, weltweiten Sintflut, die das Klima des Planeten auf immer veränderte, bestätigten. Es hat in der Hochebene von Bogotá keine lebenden Elefanten, sondern Elefantenkadaver gegeben, die im Gefolge der Katastrophe, welche die Gebiete des südlichen Amerika langsam im Wasser versinken ließ, dort angeschwemmt wurden:

“En la vecindad de esta capital, en la explanada de Bogotá, cerca de Soacha, tenemos huesos de elefantes carnívoros, según Humboldt. Yo he visto y sacado muchos desmedidos de la jurisdicción de Timaná, en las cabeceras del Magdalena. Don Manuel María Arboleda, amigo de las ciencias y de los sabios, remitió a Quito al mismo Humboldt una caja llena de estos huesos. Yo he poseído muelas prodigiosamente grandes, y actualmente se puede ver una monstruosa en poder de don Manuel del Socorro [Rodríguez], bibliotecario de esta capital [...]. ¿Qué debemos pensar de estos despojos arrojados a la casualidad, sin atención al nivel, a la latitud y al clima? ¿Habría variado la temperatura de nuestro planeta en la serie de los siglos? [...] ¿Alguna revolución general habrá arrojado los cadáveres de los elefantes, de la danta y del tigre desde el corazón del Asia y del Africa hasta las extremidades del globo?” (Caldas, 1942 [1808b]: 157).

Caldas ist allerdings nicht bereit, der Hypothese von der universellen Sintflut eine ebenso weitgehende Bedeutung einzuräumen wie der französische Naturforscher. Die konstante Feuchtigkeit Amerikas, die Buffon zum Beweis dafür heranzieht, dass dort

⁴³ “El lobo, que en nuestra zona templada es quizá el animal más feroz, no es ni con mucho tan cruel como el tigre, la pantera y el león de la zona tórrida, ni como el oso blanco, el lobo cervical (lince) y la hiena de la zona helada” (Caldas, 1942 [1808b]: 157).

nur Insekten, Reptilien und niedere Tierarten leben können, lässt Caldas einzig für die Regionen auf der Höhe des Meeresspiegels, nicht aber für die höhergelegenen Regionen gelten. Wie im vorangegangenen Abschnitt bereits erwähnt wurde, geht Caldas von einer günstigen Auswirkung des andinen Klimas sich auf die Entwicklung von komplexeren Lebensformen aus, da diese Gegend nach der Sintflut schneller als die Küstenregionen trocknete – aber dennoch vergleichsweise spät in Hinblick auf Europa. Buffons Befund, das Klima Südamerikas sei der Entwicklung von Leben abträglich, stimme also nur zur Hälfte, denn der Graf berücksichtige lediglich den Breitengrad, nicht aber die Höhenunterschiede. Bezieht man aber auch die Höhenunterschiede und nicht nur den Breitengrad in die Betrachtung von Flora, Fauna und menschlichem Leben in Amerika ein, so müssten Buffons Thesen leicht abgewandelt werden:

“Cuando solo se atiende a la latitud, cuando se mira a la naturaleza por partes y en pequeño, cuando no se cuenta con todos sus recursos y con todos sus agentes, entonces escapa la ley, no se ven sino contradicciones, se la calumnia y se sacan consecuencias monstruosas. En lugar de pintarla, se la degrada, y en lugar de conocerla mejor, se derraman tinieblas sobre su frente augusta” (Caldas, 1942 [1808b]: 155).

Nicht zufällig liegt Bogotá, das bedeutendste kulturelle Zentrum Neu-Granadas und schlagkräftiger Beweis für die Irrigkeit aller Klagen über Natur und Kultur Amerikas, in den Hochlagen der Anden. José María Salazars *Memoria descriptiva del país de Santafé de Bogotá* ist eine leidenschaftliche Verteidigung des Klimas und der Geschichte dieses geographischen Raumes; er nimmt darin unmittelbaren Bezug auf den französischen Naturforscher Jean Baptiste Leblond, der 1786 vor der Akademie der Wissenschaften in Paris einen Bericht mit dem Titel *Memoire pour servir a l’histoire naturelle du pays de Santa-Fe de Bogota relativement aus principaux phénomènes qui resultent de sa position* verlesen hatte. In diesem Text bestätigte Leblond, nachdem er selbst den Orinoco, Neu-Granada und das Vizekönigreich Peru bereist hatte, Punkt für Punkt die antiamerikanischen Argumente Buffons und de Paws. Salazars Replik beginnt mit einer äußerst detaillierten Beschreibung der Hochebene von Bogotá, in der er die Schönheit der Landschaft, die Fruchtbarkeit der Erde und die Zuträglichkeit des Klimas besonders herausstellt.⁴⁴ Inmitten dieses Paradieses erhebt sich die große Stadt mit 30.000 Einwohnern, die Salazar als ein mustergültiges Beispiel für Wohlstand und Kultur darstellt. Bogotá verfügt über 31 Kirchen, zahlreiche öffentliche Gebäude, Universitäten, Klöster, Hospitäler, Kollegien, Parks, Gärten, Quellen, Bibliotheken, ein Theater und eine Sternwarte – “el primer templo dedicado a Urania en América” (Salazar, 1942 [1809]: 218). Hinsichtlich der Eigenschaften seiner Bewohner stellt Salazar fest:

⁴⁴ Es mutet heute seltsam an, dass Salazar, um Leblond zu widerlegen, unter anderem mit der großen Schönheit des Tequendama-Wasserfalls und der Reinheit des Wassers des Río Bogotá argumentiert! Mit nahezu romantischem Duktus schreibt er: “El canto de la aves, el ruido o susurro de las hojas anima este risueño aspecto, que a cada paso mueve la atención del viajero exaltando su curiosidad. Entre tanto se oye a lo lejos el ruido de la gran cascada, el agradable estruendo que forma el río al precipitarse, el cual se redobra por grados insensibles llegando a ser demasiado intenso en su proximidad. Aquí en los días serenos se observa el más bello espectáculo que puede presentarse a la vista, y la imaginación se siente exaltada, o llena de aquellas ideas que nos inspiran siempre las grandes obras de la naturaleza. La parte alta del río es deliciosa por la amenidad de sus orillas, la diafanidad de sus aguas, la elevación de aquellas peñas coronadas de bosques, y la rápida formación de la niebla o su disolución momentánea” (Salazar, 1942 [1809]: 213-214).

“El hijo de este clima es por lo común de un carácter amable, amigo de la novedad, muy hospitalario y con un corazón tranquilo, en que influye no poco su situación política, apetece el reposo y la quietud. La clase ilustre de los ciudadanos, con especialidad la clase literaria, habla un lenguaje que es sin duda el más puro del Reino, no está adulterado con la mezcla de voces indianas, como sucede en otros países, y la distingue de los demás pueblos un acento particular. Las mujeres son por lo general muy hermosas, tienen talento despejado, y el color rosado de su tez que es propio del clima, anima todas sus facciones” (Salazar, 1942 [1809]: 219)

Bogotá zeichnet sich also dadurch aus, dass es “eine der gesittetsten Städte Amerikas” ist, womit Salazar den Vorwürfen Leblonds und anderer Naturforscher entgegentritt, die dazu tendierten, Wilde und Kreole in einen Topf zu werfen. Laut Salazar wird die Kultur der Stadt durch die „aufgeklärten Bürger“ repräsentiert, die Spanisch ohne “mezcla de voces indianas”, aber mit einem anderen Akzent als auf der spanischen Halbinsel sprechen. Sie gehören jener Klasse an, die an der Universität studiert und das Theater besucht, die Bibliotheken frequentiert, die Töchter ins Kloster schickt und die schönen Künste des Abendlands zu pflegen weiß. Ihr gehören Maler an wie Gregorio Vásquez, “de quien nos han quedado pinturas llenas de vida y movimiento”, und ihre jungen Musiker begnügen sich nicht mit der endlosen Wiederholung der “admirables piezas de Hayden, Pleyel, etc.”, sondern „inventan de su propio fondo bellas composiciones” (Salazar, 1942 [1809]: 223). Es ist, alles in allem, die aufstrebende Klasse der Kreolen, die Salazar sorgfältig vom “bajo pueblo de Santa Fe, que es el más abatido del Reino, aborrece el trabajo, no gusta del aseo, y casi toca en la estupidez” (219) unterscheidet.

Doch obwohl der kreolische Denker seiner tiefsten Verachtung für die “clase ínfima de las gentes” Ausdruck verleiht, sieht er sich zur Verteidigung der Indios und der präkolumbischen Vergangenheit gezwungen, denn aufgrund seiner auf die Prinzipien der Klimatheorie gestützten Beweisführung verbindet sich die Apologie der kreolischen Hochkultur untrennbar mit der Annahme eines grundsätzlich günstigen Einflusses des Klimas von Bogotá. Wenn Salazar erklärt, dass die Bogotaner dank der günstigen klimatischen Bedingungen der Andenregion ein hohes kulturelles Niveau entwickelten, so muss er denselben Standpunkt auch in Bezug auf die Muisca, die früheren Bewohner dieser Gegend, vertreten. Dies vor allem darum, weil einem der Argumente Leblonds zufolge das wechselhafte Klima von Bogotá mit seinen unberechenbaren Temperaturschwankungen, der raschen Folge von Regen und Sonnenschein häufig an ein und demselben Tag eine schlechte Voraussetzung für den zivilisatorischen Fortschritt darstelle. Salazars Apologie der Kreolen musste notwendigerweise in eine Apologie der Indios – allerdings nicht der lebenden, sondern der toten Indios – münden: eine Apologie der frühesten Bewohner der Hochebene von Bogotá.

Salazar legt dar, dass das Volk der Muisca – wenngleich es nicht das zivilisatorische Niveau der Inkas und Azteken erreichte – keineswegs in Armut und Wildheit lebte, wie Leblond glaubte.⁴⁵ Sie hatten Gesetze, die Regeln für das wirtschaftliche und

⁴⁵ “Se empeña el escritor francés en degradar esta comarca antes del arribo de los españoles, y forma una triste pintura de la infelicidad en que yacía hasta aquella época memorable. Era el país, dice, el más miserable y el más desprovisto del mundo, en donde el indio desgraciado no tenía otro bien ni otra subsistencia que ríos sin peces,

moralische Handeln aufstellten, sie besaßen “inmensas riquezas, palacios y edificios de la mayor brillantez”, und sie verfügten über eine Sprache, die “klangvoll, überaus sanft und ausdrucksvoll“ war und ihnen erlaubte, Vorstellungen von einem allmächtigen höchsten Wesen zu artikulieren. Sie hatten zwar keine Schrift entwickelt, bewahrten aber ihre Erinnerung an vergangene Ereignisse in Mythen auf; so beispielsweise im Mythos von Bochica, den Salazar als “uno de los enviados de Jesucristo que venía a iluminar estas regiones con la predicación de la ley de la gracia” identifiziert (Salazar, 1942 [1809]: 201). Dank dieser frühen präkolumbischen Christianisierung, vor allem aber dank des unerhört günstigen Klimas seien die “antiguos bogotanos” allen anderen Völkern, die im 18. Jahrhundert auf dem Territorium von Neu-Granada ansässig waren, weit überlegen gewesen: “Los naturales de Bogotá han excedido a los demás americanos en sus ideas de religión e instituciones políticas” (204).⁴⁶

Für ihre Apologie des amerikanischen Klimas und seines günstigen Einflusses auf die präkolumbische Zivilisation finden Salazar und andere kreolische Denker Unterstützung in den wohlwollenden Äußerungen Alexander von Humboldts, der von den antiken Monumenten in Mexiko, Peru und Cundinamarca höchst beeindruckt war. Humboldt kannte sehr wohl die Debatte, die hinsichtlich der „Inferiorität Amerikas“ in Europa geführt wurde, aber er bezieht sofort Position gegen Buffon, Robertson und de Paw: “Muchos europeos han exagerado la influencia de estos climas sobre el espíritu y afirmado que aquí es imposible de soportar un trabajo espiritual; pero nosotros debemos afirmar lo contrario y, de acuerdo con nuestra experiencia propia, proclamar que jamás hemos tenido más fuerza que cuando contemplábamos las bellezas y la magnificencia que ofrece aquí la naturaleza” (Humboldt, 1989 [1803]: 95). Die fünf Jahre seines Amerika-Aufenthalts (1799 bis 1804), in denen er Urwälder, Berge, Wüsten, Flüsse und Meere bereiste, dabei sämtliche Klimazonen durchquerte und schwere körperliche und geistige Arbeit leistete, könne man als hinreichenden Beweis dafür betrachten, dass die angebliche Unzuträglichkeit des amerikanischen Klimas ein bloßer Mythos sei.⁴⁷ Nicht einmal der Aufenthalt im Orinoco-Gebiet, wo Fieber und Malaria in der Regel endemisch sind, konnte seine eherne Gesundheit beeinträchtigen.⁴⁸ Im Zuge seiner Überlegungen zu den Gründen für den größeren

pájaros en pequeño número, uno o dos cuadrúpedos y pocas legumbres. Los campos sin cultivo ofrecían únicamente algunas plantas, algunas miserables raíces, la quinoa, la papa, y el maíz que engañaba tal vez la esperanza a causa de la inestabilidad del clima. Lo que habría podido conseguirse de los países vecinos no se lograba por falta de objetos de cambio, y era menester la fuerza armada para procurárselo. Las casas parecían más bien hechas para animales y no para hombres, etc.” (Salazar, 1942 [1809]: 201).

⁴⁶ Das Erstaunlichste an dieser Apologie ist, dass Salazar sich der *History of America* von Robertson (!) als Informationsquelle bedient; diesen Autor hält Salazar für “más digno que Leblond de nuestro respeto y más amigo que él de la verdad” (Salazar, 1942 [1809]: 203).

⁴⁷ Humboldt zufolge ist auch die Vorstellung, dass der Boden in Amerika chronisch feucht sei, weil er – verglichen mit Europa – längere Zeit unter Wasser gestanden habe, ein Mythos: “Examinando atentamente la constitución geológica de América, reflexionando sobre el equilibrio de los fluidos esparcidos sobre la superficie de la tierra, no se puede admitir que el nuevo continente haya salido de las aguas más tarde que el viejo. Se observa la misma sucesión de capas de piedra que en nuestro hemisferio, y es probable que en las montañas de Perú, los granitos, los esquistos de mica, o las diferentes formaciones de yeso y de arcilla, hayan nacido en las mismas épocas que las rocas análogas de los Alpes de Suiza” (zit. in: Castrillón Aldana, 2000: 20).

⁴⁸ In einem anderen Brief, den er 1801 aus Havanna an seinen Bruder Wilhelm schrieb, äußert er sich noch einmal zu diesem Thema: “Mi salud y mi alegría han aumentado visiblemente desde que salí de España, a pesar

zivilisatorischen Fortschritt einiger Völker im Vergleich zu anderen schreibt Humboldt:

“La civilización de los pueblos está casi siempre en razón inversa de la fertilidad del país que habitan. Mientras más obstáculos les presenta la naturaleza, más se desarrollan las facultades morales del hombre. Así es que los habitantes de Anahuac (o de Méjico), los de Cundinamarca (o del Reino de Santa Fe) y los del Perú, formaban ya grandes asociaciones políticas y disfrutaban de un principio de civilización semejante al de la China y Japón, en tanto que el hombre vagaba todavía agreste y desnudo en las selvas de que están cubiertas las llanuras del oriente de los Andes. Mas si no es difícil concebir por qué la civilización de nuestra especie hace mayores progresos en las regiones boreales que en medio de la fertilidad de los trópicos, y por qué comenzó ésta en lo alto de la cordillera y no en las orillas de los grandes y caudalosos ríos, sí lo es explicar por qué los pueblos civilizados y agrícolas no descienden a habitar en climas en donde la naturaleza produce espontáneamente lo que bajo un cielo menos propicio no se consigue sino mediante el más penoso trabajo (Humboldt, 1942 [1808]: 131).

Diese Passage aus Humboldts im *Semanario del Nuevo Reino de Granada* veröffentlichten Artikel belegt exemplarisch die Ansichten des Autors zur Entwicklung der Spezies Mensch. Der Baron wusste sehr wohl, wovon er sprach: Er hatte bei Blumenbach in Jena studiert (1797) und kannte die Texte seines Bruders Wilhelm zu diesem Thema (*Plan d'une Anthropologie comparée* und *Le XVIII^{ème} siècle*), die zwischen 1795 und 1797 publiziert worden waren. Sowohl Blumenbach als auch Wilhelm folgen im Prinzip den von Kant vertretenen Thesen zur Anthropologie, die wir bereits im ersten Kapitel angesprochen haben: Die Menschheit geht auf einen einzigen Stamm zurück; dieser teilt sich in verschiedene Rassen auf, von denen jede einzelne entsprechend ihren spezifischen Anlagen einen mehr oder weniger großen moralischen und geistigen Fortschritt erlangt. Amerikaner, Afrikaner und Asiaten stellen Rassen dar, die nicht in der Lage sind, den fortschreitenden zivilisatorischen Prozess anzuführen; demgegenüber bleibt es der weißen europäischen Rasse vorbehalten, die Menschheit zur Verwirklichung ihrer moralischen Natur anzuleiten. Abweichend von dieser Meinung geht Alexander davon aus, dass der Fortschritt der Menschheit bei allen Völkern der Erde zu beobachten ist und der zivilisatorische Unterschied zwischen den einen und den anderen nichts mit der Rasse zu tun hat.⁴⁹ Dass die Zivilisation in nördlichen Gegenden schneller voranschreite als in den Tropen, erkläre sich vielmehr aus den unterschiedlichen natürlichen Gegebenheiten, durch welche die Existenzsicherung der Menschen mehr oder weniger erschwert werde. Wo die Früchte der Natur das ganze Jahr über zur Verfügung stehen, kommen die moralischen und geistigen Fähigkeiten des Menschen zu geringerer Entfaltung. Man genießt das Leben in relativer Sorglosigkeit und ist nicht gezwungen, das, was die Natur verweigert, durch die Entwicklung von Wissenschaft und Technik zu kompensieren. In den nördlichen Breiten hingegen, wo die Jahreszeiten methodische

del eterno cambio de humedad, calor y frío de las montañas. He nacido para los trópicos, jamás he estado tan constantemente saludable como en estos dos años” (Humboldt, 1989 [1801b]: 66).

⁴⁹ Damit ist freilich nicht gesagt, dass Humboldt frei war von den für die aufgeklärten Europäer seiner Zeit charakteristischen Rassenvorurteilen. Er glaubte fest an die Überlegenheit der weißen Rasse und den “zivilisatorischen Auftrag” Europas, stand jedoch der Idee, dass die Rasse als Hauptfaktor zur wissenschaftlichen Erklärung von kultureller Entwicklung heranzuziehen sei, kritisch gegenüber. Obgleich die weiße Hautfarbe auf chemischem Wege zur Entwicklung der Intelligenz beitrage (wie auch Kant annahm), werde diese Entwicklung doch in erster Linie durch die Schwierigkeiten ausgelöst, die im Kampf mit der Natur zu bewältigen seien.

Arbeit und wirtschaftliche Planung erforderlich machen, müssen sich derartige Fähigkeiten erheblich stärker entfalten:

“Así el habitante de las regiones equinocciales conoce todas las formas vegetales que la naturaleza ha colocado en su país favorecido, y la tierra ostenta a sus ojos un espectáculo tan variado como el que le presenta la bóveda azul del cielo, en la cual no hay constelación que se le oculte. De tales ventajas no disfrutaban los pueblos de la Europa, porque las plantas lánguidas y enfermizas que el amor de las ciencias o los caprichos de un lujo refinado hace que se cultiven en las estufas, apenas les presentan la sombra de la majestad de las plantas equinocciales, y aún muchas de sus formas permanecen para ellos desconocidas; *pero la cultura y riqueza de sus idiomas, la imaginación y sensibilidad de sus poetas y pintores, les ofrecen un manantial inagotable de compensaciones*” (Humboldt 1942 [1808]: 44-45; meine Hervorhebung).

Humboldt weist also die Vorstellung zurück, die Faktoren Rasse und Klima reichten aus, um ein Urteil über die präkolumbischen Völker zu fällen. In Anlehnung an Rousseau meint der deutsche Wissenschaftler, dass das einfache Leben der Eingeborenen zwar durchaus seine Vorteile gehabt habe, die Zivilisation der Barbarei aber allemal vorzuziehen sei. Man musste weder arbeiten, um sich mit Nahrungsmitteln zu versorgen, noch musste man sich allzu sehr um die Zukunftsplanung kümmern und konnte ein „natürliches Leben“ in Einklang mit der Umwelt genießen. Demgegenüber hatten den „Launen eines raffinierten Luxus“, die in Europa anzutreffen seien, in moralischer Hinsicht zahlreiche Nachteile an. So gleiche der Fortschritt der Zivilisation zwar natürliche Mängel aus, wirke sich aber auch unheilvoll auf die menschlichen Spezies aus. Humboldt zieht als Beispiel die Entwicklung der Landwirtschaft – insbesondere jener agrukulturellen Zweige, in denen die Kreolen die große Chance für das Vizekönigreich sahen – heran: Kaffee, Indigo und Zuckerrohr. Statt sich auf den Anbau einheimischer Nutzpflanzen zu beschränken, geben die Europäer der Kultivierung jener Erzeugnisse auf amerikanischem Boden den Vorrang und glauben, damit zum Fortschritt der Zivilisation beizutragen. “Pero estos nuevos ramos de la agricultura”, konstatiert Humboldt, “lejos de haber sido ventajosos para la humanidad, han aumentado la inmoralidad y las desgracias de la especie humana: la introducción de esclavos africanos en América, ha sido un motivo de devastación para el antiguo continente, y el origen de discordias sin fin y de sangrientas venganzas en el nuevo” (Humboldt, 1942 [1808]: 133).

So kam es, dass Humboldts Ansichten nicht ganz willkommen waren, obwohl sich seine Argumente zur Unterstützung der Apologie der Kreolen, ihrer Verteidigung des amerikanischen Klimas und der präkolumbischen Vergangenheit heranziehen ließen. Seine Kritik an der Einfuhr afrikanischer Sklaven zur Aufrechterhaltung der Haciendawirtschaft, seine Zurückhaltung gegenüber dem Glaubensbekenntnis, dass die europäische Zivilisation der Menschheit nur Gutes gebracht habe und vor allem seine These, dass die Rasse keinen Faktor für die wissenschaftliche Begründung der Überlegenheit einiger Menschen über andere darstelle, mussten von der aufgeklärten kreolischen Elite mit großer Reserve aufgenommen werden. Das Misstrauen, das Caldas dem Werk und seinem Autor gegenüber hegte, ist bekannt. Doch abgesehen von dem viel zitierten Zwischenfall, der Gerüchte über die angebliche Homosexualität Humboldts aufkommen ließ und zum Bruch mit dem Wissenschaftler aus Popayán

führte,⁵⁰ geht dieses Misstrauen wohl auch auf die Distanz zurück, die der Baron gegenüber dem *Habitus* der kreolischen Elite wahrte. Voller Stolz auf seine europäische Herkunft und den eigenen familiären Hintergrund mokiert sich Humboldt über die ganz und gar tropische „Psychologie der Kreolen“ mitsamt ihrem Hang, falsche Adelstitel käuflich zu erwerben und ihrem lächerlichen Glauben, dass eine dunklere Hautfarbe mit moralischer und gesellschaftlicher Degradierung einhergehe (Minguet, 1985: 258-259).⁵¹

Im Unterschied zu Humboldt hatten die vornehmsten und bedeutendsten Wissenschaftler der lokalen Elite (wie Caldas und Lozano) sehr wohl ein Interesse an der Hervorhebung der Überlegenheit der Kreolen über die Kasten, wenn es darum ging, die „Verleumdung Amerikas“ zu entkräften. In einem Fragment seines Buches *Fauna Cundinamarquesa*, das in der Nummer 48 des *Semanario* veröffentlicht wurde, unterscheidet Jorge Tadeo Lozano drei Rassen, aus denen sich die Bevölkerung von Neu-Granada zusammensetzt: die amerikanische, die afrikanische und die arabisch-europäische. Lozano konzidiert den Einfluss des amerikanischen Klimas auf alle drei Rassen – allerdings in unterschiedlichem Ausmaß. So mache sich beispielsweise bei der amerikanischen Rasse – den Ureinwohnern der Neuen Welt – der Einfluss des Klimas am stärksten bemerkbar, weil sie die „eingeborene“ Rasse dieser Länder sei: “su carácter moral parece que proviene de las circunstancias que los rodean, más bien que de su propia naturaleza” (Lozano, 1809: 357). Die schwarze Rasse dagegen sei von einem anderen Kontinent umgesiedelt worden, habe hier aber nur in den heißen Klimazonen heimisch werden können, weshalb sie die mit ihrem ursprünglichen Umfeld verbundenen moralischen Eigenschaften ungebrochen beibehalten habe: “Muchos naturalistas han observado que todas las producciones africanas manifiestan en su habito y aspecto la aspereza del clima en que han nacido. Los negros son una prueba palpable de esta aserción: su carácter moral se compone de todas aquellas pasiones que hacen al hombre duro y poco sociable” (365).

⁵⁰ Anfang des Jahres 1802 bat Caldas Humboldt, ihn auf seiner Forschungsreise in die ecuadorianischen Anden begleiten zu dürfen, aber der Baron lehnte – offenbar weil er den Chimborazo in Begleitung des jungen Kreolen Carlos Montúfar besteigen wollte – rundweg ab. Von dieser Zurückweisung zutiefst verletzt, schrieb Caldas an Mutis, Humboldt habe die “vergiftete Luft” von Quito geatmet und sich von “unzüchtigen und zügellosen” jungen Leuten verderben lassen, die ihn “hasta las casas donde reina en amor impuro” schleppten. Caldas Feindseligkeit ging so weit, dass er behauptete, Humboldts moralische Schwäche wirke sich direkt auf seine Kompetenz als Wissenschaftler aus und bestätige einmal mehr, dass die Protestanten Ketzer seien. Siehe dazu Castrillón Aldana, 2000: 33-37.

⁵¹ Charles Minguet führt als Beispiel zwei Passagen aus dem *Ensayo político sobre la Nueva España* und der *Relación histórica* an, in denen Humboldt sich ironisch über die hispanoamerikanische Kolonialgesellschaft äußert: “En un país gobernado por los blancos, las familias a las que se considera mezcladas con el mínimo de sangre negra o mulata son, naturalmente también, las menos honorables. En España constituye un título de nobleza, por decir así, el no descender ni de judíos ni de moros. En América, el tono más o menos blanco de la piel decide el rango que ocupará un hombre en la sociedad. Un blanco que cabalgue descalzo se imaginará pertenecer a la nobleza del país” (zit. in: Minguet, 1985: 263). “En las colonias, el verdadero sello visible de esta nobleza es el color de la piel. Tanto en México como en el Perú, tanto en Caracas como en la isla de Cuba, se escucha a diario decirle a un hombre que camina descalzo: ¿y este blanco tan rico acaso se creará más blanco que yo? Siendo tan numerosa la población que se desplaza de Europa hacia América, bien se comprende que el axioma “todo blanco es caballero” contraríe de una manera singular las pretensiones de las familias europeas, cuya notabilidad y nombradía datan de muy antiguo” (259-260).

Ganz anders die arabisch-europäische Rasse, die sich von den beiden anderen qualitativ dadurch unterscheidet, dass es ihr gelungen sei, das Klima Amerikas rational zu beherrschen, statt von ihm beeinträchtigt zu werden. Obwohl sie wie die Schwarzen keine einheimische Rasse ist, habe der Klimawechsel ihren physischen, moralischen und geistigen Fähigkeiten in keiner Weise geschadet. Folgt man Lozanos Aussagen, so wurden ihre Fähigkeiten durch die Umsiedlung in ein neues Klima eher noch beträchtlich gesteigert:

“A excepción de algunas modificaciones casi insensibles que en ella han producido las diversas temperaturas y alturas de la atmósfera, se mantiene del mismo modo que en España, de donde la mayor parte ha emigrado para estas regiones. Por tanto deben mirarse como infundadas y falsas las aserciones de que los Españoles Americanos han degenerado y están degradados en sus facultades físicas é intelectuales; y que su naturaleza es tan débil, que a los quarenta años de edad ya se ven agoviados con la más triste decrepitud. Por el contrario parece que el trasplante á estas regiones les ha dado cierto grado de perfección tanto en lo material de los órganos, como en las facultades intelectuales, cuya prespicacia no se les podría negar sin notoria injusticia” (Lozano, 1809: 361).

Lozano ist sich allerdings bewusst, dass seine Apologie der Rasse de Paws Einwurf, die amerikanischen Kreolen hätten bislang keinen substantiellen Beitrag zur Entwicklung der Wissenschaften und Künste geleistet, was ihre Unterlegenheit und Abhängigkeit in Bezug auf Europa belege, noch nicht entkräftet. Dass sich die Kreolen auf dem Feld der Philosophie und der Kunst bis dato nicht hervorgetan haben, führt Lozano auf zwei Ursachen zurück. Erstens lebe die arabisch-europäische Rasse vornehmlich in den Städten und verwalte die Erträge des fruchtbaren amerikanischen Bodens, wodurch sie zu einer Art „untätigen Rasse“ geworden sei, die der Hand- bzw. Kopfarbeit die Annehmlichkeiten und den Luxus vorzieht (Lozano, 1809: 363-364). Zweitens handle es sich um eine „junge Rasse“, die sich 200 Jahre lang der Unterwerfung der Natur und der Zivilisierung der Indios widmen musste, sodass ihr nicht genügend Zeit blieb, ihre wirklichen Fähigkeiten zu offenbaren. Erst seit kurzem habe sie begonnen, die Kollegien und Universitäten zu reformieren sowie Wissenschaften und Künste zu kultivieren, doch es werde nicht lange dauern, bis die Kreolen ihren Verleumdern vor Augen führen würden, “que la América, que ha sabido enriquecer á la Europa con sus producciones naturales, sabrá también imitarla produciendo ingenios comparables á los mejores de aquella parte del mundo” (362).

In der Tat war dieses letzte Argument Lozanos bei der kreolischen Elite äußerst beliebt. Nimmt man das aufgeklärte Prinzip, demzufolge alle menschlichen Gesellschaften im Verlauf der Zeit einen Fortschritt zu verzeichnen haben, beim Wort, dann müssen die europäischen Philosophen bei ihrem harschen Urteil über Amerika die andersartige Rassenzusammensetzung sowie die derzeitige Entwicklungsstufe berücksichtigen. Die von den Kreolen repräsentierte weiße Rasse sei von allen amerikanischen Bevölkerungsgruppen (in physischer, moralischer und geistiger Hinsicht) gewiss die entwickeltste, befinde sich aber noch nicht auf demselben kulturellen Entwicklungsstand wie die weiße Rasse Europas. Dieser relative Rückstand gehe freilich nicht auf mindere Fähigkeiten im Vergleich mit denen der Weißen auf dem alten Kontinent zurück. Es handle sich vielmehr um einen zeitlichen Rückstand (und keinen ontologischen), da die Kreolen angesichts der spezifischen historischen Umstände, mit denen sie in Amerika konfrontiert waren, diese

Fähigkeiten zunächst zugunsten der Beherrschung der Natur einsetzen und die Pflege von Kunst und Wissenschaft entsprechend hintanstellen mussten. Dieses Argument nimmt in José María Salazars Reflexionen über die Hochkultur Bogotás folgendermaßen Gestalt an:

“Aunque las letras han tenido un suceso más lisonjero, pudiendo llamarse esta ciudad una de las más cultas de América, no hay que pensar que nos hallemos todavía en aquel grado de esplendor a que la época actual deba aspirarse. No salen tan rápidamente las naciones de su primer estado de abatimiento para colocarse al nivel de aquellas que están en posesión de ilustrarlas, y sólo toca a la acción del tiempo disipar sus tinieblas cuando es ayudada por el influjo de las circunstancias. La sociedad, lo mismo que el hombre, tiene sus edades respectivas, los pueblos más sabios del universo han pasado por ellas, y la sucesión de los siglos, capaz de obrar los mayores prodigios, ha podido únicamente elevarlos al grado de gloria en que los vemos. Santa Fe es actualmente un ejemplo de esta *verdad funesta*, y si la aurora de la filosofía ha rayado sobre su horizonte, aún no acaban de disiparse las tinieblas que nos rodean” (Salazar, 1942 [1809]: 223-224; meine Hervorhebung).

Die „Verleumdung Amerikas“ ist mithin ungerecht, denn sie gleicht der Bestrafung eines gerade in die Adoleszenz eintretenden Kindes dafür, dass es sich nicht wie ein Erwachsener verhält. Amerika werde – angeführt von seiner am höchsten entwickelten Rasse, den Kreolen – sehr bald den Kinderschuhen entwachsen und gänzlich in das Zeitalter der Vernunft eingetreten sein: “el genio americano será acaso el más querido de Minerva cuando la suerte lo ponga en estado de manifestarse, y tan admirables [serán] en este Nuevo Mundo las obras del espíritu como las producciones de la naturaleza” (Salazar, 1942 [1809]: 226). Es ist also nur eine Frage der Zeit, bis Amerika den Zustand erreicht, den Kant als „Mündigkeit“ bezeichnete, denn es verfügt bereits über eine geeignete Rasse, um ihn zu erreichen. So muss man nur warten, bis diese Rasse etwas mehr Reife erlangt, „um sich ihres Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ und ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Dann werde Amerika eine unabhängige Nation sein, in der die kreolischen Herren die Kasten regieren und mit ihresgleichen – den Weißen in Europa – freien Handel treiben können; ganz im Sinne der „*verdad funesta*“ der menschlichen Evolution. Die List der Vernunft wird sich – allen Zweifeln der europäischen Philosophen zum Trotz – letztlich ihren Weg bahnen.

Nachwort

Am Beginn dieser Arbeit habe ich ausgehend von einem Gesuch, das die russische Zarin Katharina II. 1787 an König Karl III. von Spanien sandte, und einem von eben diesem Karl III. knapp zwanzig Jahre zuvor erlassenen Dekret, in dem der Gebrauch der indigenen Sprachen in Amerika verboten wurde, die Frage nach der Beziehung zwischen Sprachwissenschaft und Sprachpolitik in der Aufklärung erörtert. Am Schluss dieser Arbeit möchte ich an diese Episode anknüpfen, um einige im Verlauf dieser Untersuchung relevante Themen und Konzepte zu rekapitulieren.

Der Erlass von 1770, mit dem Spanisch zur einzigen, offiziellen Sprache des Reichs wurde, führte nach und nach zur Verdrängung des Lateins als Wissenschaftssprache schlechthin. Dies beförderte den Aufstieg einer neuen, durch das Wissen legitimierten kreolischen Klasse, welche die Scholastik gering schätzte und ein Interesse für die indigenen Kulturen an den Tag legte, das eher wissenschaftlicher als religiöser Natur war. Manuel del Socorro Rodríguez führte mit seinen Artikeln im *Papel periódico* eine Offensive an, deren Ziel die Verbannung der lateinischen Sprache aus den Universitäten von Bogotá war, und setzte sich gleichzeitig für eine Wiederbesetzung des aufgehobenen Lehrstuhls für Chibcha ein, wodurch das Studium dieser Sprache als historische Kuriosität ermöglicht werden sollte. Auch der kreolische Priester José Domingo Duquesne hält das Latein als morphologische Grundlage für das Studium der indigenen Sprachen – wie in den von den Missionaren im 17. Jahrhundert verfassten Grammatiken – nicht länger für sinnvoll, da man diese Sprachen von einer vollkommen anderen Logik her betrachten müsse als die abendländische Schrift.¹ Und als José Celestino Mutis vom Vizekönig Caballero y Góngora den Auftrag erhält, die von der russischen Zarin erbetenen Manuskripte zusammenzustellen, schreibt er:

“Desde mi llegada a este Reino puse en ejecución mis designios de formar la colección de libros impresos y manuscritos, principalmente en los idiomas de nuestras Américas, y formar las listas de las palabras más comunes, en defecto de vocabularios completos. Mi fin se dirigía a depositar estos tesoros en alguna Academia de bellas letras, recelando cuán precipitadamente caminaban estos idiomas a la región del olvido con la extinción de estas bárbaras naciones, y viendo al mismo tiempo desde lejos que debía renacer el gusto por estas preciosas antigüedades, pero tal vez con el desconsuelo imponderable ni de hallarlas, ni de saber que existieron” (zit. in: Ortega Ricaurte, 1978: 95).

Für die aufgeklärten Kreolen waren die indigenen Sprachen nicht mehr nützliche Instrumente zum Zweck der Missionierung, sondern “archäologische Fundstücke” aus einer fernen Vergangenheit. Wie in Kapitel IV gezeigt wurde, gingen die Kreolen davon aus, dass in Hinblick auf die sprachliche Evolution die indigenen Sprachen einer primitiven Stufe angehörten, da sie keine Worte zur Bezeichnung abstrakter Konzepte aufwiesen. Insbesondere Mutis hegte die Hoffnung, dass es den russischen Gelehrten gelänge, in der Untersuchung dieser „kostbaren Antiquitäten“ einen Schritt

¹ Duquesne nahm an, dass das Chibcha einer Logik der ideographischen Schrift folgte und behauptete, einige der in Stein geritzten astronomischen Chibcha-Hieroglyphen entziffert zu haben. Humboldt war von seinen linguistischen Theorien sehr angetan. S. dazu González de Pérez, 1980: 151-153; Ortega Ricaurte, 1978: 110-111.

voranzukommen und gegebenenfalls aufzudecken, welchem spezifischen Moment in der Menschheitsgeschichte die Eingeborenen und ihre Sprachen zuzuordnen seien. Die kulturelle Vorstellungswelt der aufgeklärten Kreolen, der die indigenen Sprachen und indigenes Wissen als *doxa*, Ausdruck des Unwissens oder einfach als eine weit zurückliegende Vorgeschichte der abendländischen *episteme* galten, habe ich in dieser Arbeit mit Hilfe des Konzepts der *Kolonialität des Wissens* analysiert.

Alles in allem hatte der königliche Erlass von 1770 in Neu-Granada weniger dramatische Folgen als in Peru oder in Neu-Spanien, da hier bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts der indigene Bevölkerungsanteil beträchtlich zurückgegangen und der Mestizajeprozess erheblich vorangeschritten war. Wie in Kapitel II dargestellt, hatten die Mestizen ihrem Habitus ein koloniales Imaginarium der Hellhäutigkeit inkorporiert, was zur Folge hatte, dass viele von ihnen schon vor dem Inkrafttreten des Dekrets den Gebrauch ihrer Muttersprachen vermieden, um jeden Verdacht auf eine „mancha de la tierra“ auszuschalten. Diese kulturelle Vorstellungswelt der Mestizen, derzufolge das Weiß-Werden als Königsweg betrachtet wurde, die der kreolischen Elite vorbehaltenen Privilegien zu erwerben, haben wir in dieser Arbeit anhand der Kategorie der *limpieza de sangre* analysiert.

Gleichzeitig ist zu bedenken, dass nach Ansicht der aufgeklärten Denker alle Einzelsprachen einen Quell des Irrtums und der Verwirrung darstellten und sie für die Erlangung der Gewissheit des Wissens keine von ihnen für vollkommen angemessen hielten. So konnte kein Wissen, das mit umgangssprachlichen Formulierungen, lokalen Glaubensvorstellungen und subjektiven Meinungen versetzt war, mit Fug und Recht als „Wissenschaft“ angesehen werden. Das Ideal des aufgeklärten Wissenschaftlers bestand darin, eine epistemologische Distanz gegenüber der Alltagssprache einzunehmen und auf diese Weise mit deren „lokaler Grammatik“ ein für alle Mal zu brechen, um sich auf einer universellen Plattform zu situieren, von der aus die Welt objektiv und leidenschaftslos zu beobachten war. Dieses wissenschaftliche Imaginarium mit seinem Anspruch auf eine radikale Trennung zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Wissens als Garant für die Situierung an einem neutralen epistemischen Ort habe ich in dieser Arbeit anhand der Kategorie der *Hybris des Nullpunkts* analysiert.

Kolonialität des Wissens, *limpieza de sangre*, *Hybris des Nullpunkts* waren mithin grundlegende Kategorien für diese Untersuchung. Sie ermöglichten die Analyse des spezifischen *Gebrauchs*, den die aufgeklärten Kreolen in Neu-Granada von der universellen Sprache der Wissenschaft machten. Die postkoloniale Übersetzungstheorie (Niranhana, 1992; Robinson, 1997; Scharlau, 2002: 20; 2003: 106) erwies sich als hilfreich bei der Untersuchung der Mechanismen, aufgrund derer die Übersetzung eines Textes – dessen Sprache beansprucht, immer und überall gleich gültig zu sein – erheblich divergierende Merkmale gegenüber dem Original annimmt, wenn diese Übersetzung in einem „kolonialen Kontext“ vorgenommen wird. So konnte gezeigt werden, dass die kulturelle Übersetzung, der die Kreolen die aufgeklärte Wissenschaftssprache unterzogen haben, in Neu-Granada einen „ethnographischen“ Charakter annimmt. Die europäische Wissenschaft dient ihren kreolischen Übersetzern zur Beschreibung der Sitten und Gebräuche sowie der Geschichte der „barbarischen Völker“.

Die Intention dieser Arbeit bestand unter anderem darin, die Rolle der aufgeklärten Wissenschaft bei der Herausbildung des kreolischen Nationalismus in Neu-Granada darzustellen. Als ich Mitte 1998 in Tübingen die ersten Ideen für diese Untersuchung skizzierte, geschah dies in der Absicht, eine Studie über das „kreolische Bewusstsein“ in Lateinamerika im 19. Jahrhundert zu verfassen. Zu diesem Zeitpunkt war die Themenstellung noch ziemlich verschwommen und stark beeinflusst von den Arbeiten lateinamerikanischer Philosophen wie Leopoldo Zea und Arturo Roig sowie von Angel Ramas *La ciudad letrada*.² Da es etwa zur gleichen Zeit eine lebhafte Debatte über Benedict Andersons Studie *Imagined Communities* gab, hielt ich es für eine gute Idee, das Thema des Nationalismus im 19. Jahrhundert mit meinem Interesse für das kreolische Bewusstsein zu verknüpfen. Meine ursprüngliche Skizze geriet freilich immer mehr ins Wanken, je mehr Texte von Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Walter Dignolo und Ranahid Guha mir in die Hände fielen. Diese Arbeiten machten mir deutlich, dass es nicht sehr sinnvoll wäre, die Herausbildung des kreolischen Nationalismus zu untersuchen, ohne die Problematik der Kolonialität zu berücksichtigen. Bis zu diesem Zeitpunkt war ich davon ausgegangen, dass die Phase des Kolonialismus in Lateinamerika mit der Errichtung der Nationalstaaten im 19. Jahrhundert zu Ende gegangen sei, doch die Lektüre der Theoretiker des Postkolonialismus zwang mich, diese Annahme zu überdenken. Von da an las ich Anderson mit anderen Augen.

Nahezu alle Historiker – und Anderson bildet keine Ausnahme – stimmen darin überein, dass das „kreolische Bewusstsein“ in Lateinamerika in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu reifen begann, die Kreolen also lange vor der Bildung der Nationalstaaten anfangen, die Nation zu „erfinden“. Bei aller prinzipiellen Übereinstimmung mit dieser These zeigte sich aber in der vorliegenden Untersuchung, dass die Herausbildung des „kreolischen Bewusstseins“ (das ich in diesem Kontext als *kreolischen Habitus* bezeichne) nicht allein auf intellektuellen Prozessen (Europareisen, Bücher, Lektüren, Aufkommen des Journalismus, Kritik der scholastischen Philosophie etc.) beruht, wie Anderson erklärt, sondern auf der bis ins 16. Jahrhundert zurückreichenden Akkumulation einer bestimmten Art von Kapital: der Hellhätigkeit. Ausgehend von dem Glauben an ihre Überlegenheit über die „Kasten“ machten sich die Kreolen ein Bild von der Nation. Die intellektuelle Begegnung mit der europäischen Kultur des 18. Jahrhunderts (Aufklärung) ist zwar für das Verständnis der Herausbildung des kreolischen *Habitus* durchaus von Bedeutung, doch damit erfahren wir nur einen Teil der Geschichte. Der andere Teil, der auf die enge Verbindung von Nation und Kolonialität zurückgeht, bleibt aus den Betrachtungen, wie sie Anderson vorgelegt hat, ausgeblendet. Aus diesem Grund lautete die Hauptthese dieser Arbeit, dass die „limpieza de sangre“ den Ort markiert, von dem aus die Kreolen die Aufklärung in Lateinamerika *übersetzen*. Daraus folgt, dass die Aufklärung bei uns als ein unabhängiger Text (und nicht als eine „schlechte Kopie“ der europäischen Aufklärung) gelesen werden sollte, weil ihr *locus traductionis* im lokalen Netzwerk von Wissen und Macht verstrickt war. Der Versuch, die Spezifität dieses kulturellen Phänomens zu verstehen und sie am Fallbeispiel des

² Siehe dazu mein Buch *Crítica de la razón latinoamericana* (1996).

Vizekönigreichs Neu-Granada zu untersuchen, war das zentrale Anliegen dieser Arbeit.³

Andererseits weist Anderson zu Recht darauf hin, dass die Ausweitung der raumzeitlichen Erfahrung ein bedeutender Faktor zur Erklärung der Geburt des kreolischen *Habitus* ist, aber er stellt keine ausreichenden theoretischen Werkzeuge für das Verständnis des Problems zur Verfügung. Er beschränkt sich darauf, die Rolle der aufgeklärten Presse und der intellektuellen Zirkel hervorzuheben, womit seine Position Jürgen Habermas' Begriff der Öffentlichkeit nahe kommt. Im Gegensatz dazu hat die vorliegende Studie darzustellen versucht, dass die Ausweitung der raumzeitlichen Erfahrung der Kreolen mit der kolonialen Expansion Europas und Spaniens Kampf um die geopolitische Kontrolle Hand in Hand geht. Dabei handelt es sich um die Herausbildung dessen, was Immanuel Wallerstein das „moderne Weltsystem“ nennt; es zeichnet sich durch eine prinzipielle Asymmetrie zwischen Zentren und Peripherien aus, die den *Schauplatz* der Aufklärung im 18. Jahrhundert hervorbringt. Dieser Sachverhalt, der häufig von Philosophen und Gesellschaftswissenschaftlern vernachlässigt wird, eröffnet eine „postkoloniale“ Untersuchungsperspektive, die eine Trennung zwischen dem aufkommenden kreolischen Nationalismus und dem Niedergang Spaniens als Hegemonialmacht im Weltsystem verbietet. Nun sind Frankreich und England diejenigen Mächte, die die Vormachtstellung in der Welt übernehmen, und an ihnen orientiert sich das „kreolische Bewusstsein“ seit Ende des 18. Jahrhunderts. Der Untersuchungszeitraum dieser Arbeit umfasst somit eine „gemischte“ Phase (1750-1816), in der die Kreolen mit der aufgeklärten Biopolitik des spanischen Imperiums im Zuge der bourbonischen Reformen konform gehen (koloniale Ordnung), aber gleichzeitig ihren Ort in der neuen Weltordnung suchen. Daher repräsentiert die Nation, die sie „erfinden“, eine janusköpfige Ordnung: die moderne/koloniale Nation. Und dies verleiht der nationalistischen kreolischen Vorstellungswelt mit Sicherheit den einzigartigen Charakter, auf den Anderson hinweist.

Was mir in Andersons Text immer wieder zu denken gab, war die geringe oder völlig fehlende Berücksichtigung der Wissenschaft im Kontext der Herausbildung des nationalistischen Projekts der Kreolen. Wenn wir aber davon ausgehen, dass das moderne/koloniale Weltsystem der Schauplatz ist, auf dem die Aufklärung zur Entfaltung kommt, dann ist es unerlässlich, das Verhältnis zwischen Wissenschaft, Nation und Geopolitik zu untersuchen. Daher meine nachdrückliche Referenz auf Konzepte wie *Biopolitik* und *Geopolitik des Wissens*, mit denen ich aufzeigen wollte, dass der staatliche Diskurs über die Wissenschaft dem kreolischen *Habitus* einverleibt wurde, noch bevor die Nationalstaaten in Lateinamerika politische Realität waren. Dabei sei daran erinnert, dass in der vorliegenden Arbeit die Rede von der „Wissenschaft“ sich nicht auf die wissenschaftlichen Ideen als solche, sondern auf die Wissenschaft als Diskurs bezieht, d.h. auf die narrative Legitimation, mit der die Wissenschaft die Durchführung bevölkerungspolitischer Maßnahmen in den spanischen Kolonien unterstützte. In dieser Hinsicht kommt die Arbeit zu dem

³ Ich gehe davon aus, dass ähnliche Prozesse wie in Neu-Granada im 18. Jahrhundert in allen anderen Vizekönigreichen des spanischen Imperiums ebenfalls stattgefunden haben, sodass eine Fallstudie, die sich auf eines von ihnen konzentriert, durchaus in der Lage ist, Licht auf die anderen spezifischen Fälle zu werfen. Es bedürfte freilich einer vergleichenden Studie, um diese Hypothese zu bestätigen oder aber zu verwerfen.

Schluss, dass dort, wo die Kreolen ihre Übersetzung der Aufklärung realisieren, die wissenschaftliche Vorstellung vom Nullpunkt und die koloniale Vorstellung vom Weiß-Sein zusammentreffen. Die epistemologische Distanz zwischen der Wissenschaft und der weltlichen *doxa* hat ihr Pendant in der ethnischen Distanz zwischen den Kreolen und den Kasten.

Diese Betrachtung der Wissenschaft als Text erklärt ebenfalls die Art der Quellentexte, die dieser Untersuchung zugrundegelegt wurden.⁴ Es handelt sich im Wesentlichen um kurze Artikel der maßgeblichen neu-granadinischen Schriftsteller der Aufklärung, die in Zeitschriften wie dem *Correo Curioso*, dem *Papel periódico* und dem *Semanario* veröffentlicht wurden. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass zu jenem Zeitpunkt die Grenze zwischen dem Wissenschaftler und dem „letrado“ noch nicht endgültig gezogen war und die Mehrheit der aufgeklärten Denker sich selbst als „Philosophen, d.h. als Universalgelehrte im Dienst des „öffentlichen Wohls“ betrachtete. Die Artikel, die sie schrieben, wurden als Informationen von allgemeinem Interesse erachtet und zusammen mit den Tagesnotizen, Gedichten, Verkaufsanzeigen und Kommentaren des Herausgebers publiziert. Ebenso vage waren die Grenzen zwischen dem Wissenschaftler und dem Politiker; daher sind nicht wenige der untersuchten Texte Berichte an Vizekönige, Gouverneure und Bürgermeister.

Die Unbestimmtheit der Grenzen zwischen Wissenschaft, Literatur und Politik war der Grund dafür, dass ich das Thema aus einer Perspektive in den Blick genommen habe, die man „transdisziplinär“ nennen könnte. Die Frage nach dem *Ort*, an dem die europäische Aufklärung in Neu-Granada übersetzt und artikuliert wird, war für mich letztlich ausschlaggebend, nicht nur eine diskursanalytische Herangehensweise zu wählen, sondern darüber hinaus auf die benachbarten Gebiete Philosophie und Soziologie zuzugreifen. Der Akzent, den die postkolonialen Theorien auf den *locus traductionis* des Wissens setzen, widerspricht dem zentralen Anspruch der modernen Wissenschaft, keinen Ort der Aussage und der Übersetzung zu haben. Hieraus erklärt sich mein Interesse an dem epistemologischen Problem des „Nullpunkts“. Auf der anderen Seite verlangte die These, dass die „limpieza de sangre“ als ein *Apriori* der kulturellen Übersetzung der Wissenschaft in Neu-Granada fungiert, den Zugriff auf die Soziologie Pierre Bourdieus und insbesondere seine Begriffe des *Habitus* und des kulturellen Kapitals.

Jede Untersuchungsarbeit bedarf der Eingrenzung ihres Forschungsgegenstands, wodurch notwendigerweise die Betrachtung von Themen, die für die Untersuchung ebenfalls relevant gewesen wären, an den Rand gedrängt oder völlig ausgeblendet wird. Im vorliegenden Fall gibt es eine interessante, die nicht erschöpfend behandelt werden konnte, obwohl sie an das Zentrum der postkolonialen Theorie rührt. Sie

⁴ Insbesondere kam mir die Tatsache zugute, dass die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts eine der besterforschten Phasen der Geschichte Kolumbiens ist. Über diesen Zeitraum sind zahlreiche Studien veröffentlicht worden; einige von ihnen wurden von den „Vätern“ der modernen Historiographie des Landes (Jaime Jaramillo Uribe, Germán Colmenares, Gonzalo Hernández de Alba) und von namhaften ausländischen Historikern (John Leddy Phelan, Hans-Joachim König, Frank Safford, Anthony McFarlane) verfasst. Für die Zielsetzung dieser Untersuchung waren jedoch die stärker interdisziplinären Arbeiten, insbesondere jene, die zwischen Geschichte, Wissenschafts- und Kulturosoziologie angesiedelt sind, von großer Bedeutung. Hier seien vor allem die Arbeiten von Renán Silva und Forscher wie Diana Obregón, Mauricio Nieto, Luis Carlos Arboleda und Olga Restrepo ausdrücklich genannt.

betrifft das Überdauern (und den Widerstand) des subalternen Wissens. Meine Untersuchung konzentrierte sich auf die Kreolen, die „ideologischen Staatsapparate“ Staates und das hegemoniale Wissen, das von diesen Herrschaftsinstanzen ausging; man müsste freilich auch das berücksichtigen, was Walter Mignolo als “Border Thinking” bezeichnet hat, d.h. die Art und Weise, wie dieses vorherrschende Wissen von den Subalternen im Sinne ihrer eigenen Interessen umgedeutet wurde (die Übersetzung der Übersetzung). Diese Frage wird im zweiten Kapitel in Hinblick auf die Mestizen gestreift; tatsächlich wäre aber eine gesonderte Untersuchung erforderlich, die beispielsweise zeigen müsste, wie die Pockenimpfung durch die zeitgenössischen Wunderheiler kulturell übersetzt wurde oder welche Rolle die Indios und Schwarzen (nicht zuletzt mit den ihnen eigenen Formen der Wissenserzeugung) bei wissenschaftlichen Forschungsreisen wie der botanischen, der geodätischen oder der Salvani-Expedition spielten.

Schließlich ist hier nun der Ort, um all jenen Personen und Institutionen zu danken, die zur Verwirklichung dieser Arbeit beigetragen haben. Zuallererst danke ich Frau Professor Birgit Scharlau vom Institut für Romanische Sprachen und Literaturen der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main für ihre umsichtige Anleitung und die Geduld, die sie mir in all diesen Jahren entgegengebracht hat. Ich danke ebenfalls der Facultad de Ciencias Sociales und dem Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR der Universidad Javeriana in Bogotá für die bedingungslose Unterstützung, die ich von ihrer Seite erhielt. Diese Untersuchung hätte ohne die Bibliotheksrecherchen an der Duke University, der University of Pittsburgh, dem Colegio de México und der Universidad Andina Simón Bolívar in Quito nicht zustandekommen können. Mein Dank gilt Walter Mignolo, Mabel Moraña, John Beverley und Catherine Walsh, mit deren Hilfe diese Bibliotheksreisen von Kolumbien aus und die Recherchen vor Ort möglich wurden. Ich danke ebenfalls dem DAAD und Colciencias für das Forschungsstipendium in Deutschland, das es mir erlaubte, diese Dissertation zum Abschluss zu bringen.

LITERATURVERZEICHNIS

Primärtexte

Astigarraza, Luis de. [1792]. “Disertación sobre la agricultura dirigida á los habitantes del Nuevo Reyno de Granada”. In: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Band II (números 55 y 56). Bogotá, Banco de la República 1978

“Autos obrados por Don Gabriel Ignacio Muñoz, contra el teniente Gobernador Don Pedro Elejalde por haberle negado el “don” [1786]. In: Jaramillo Mejía, William (Hrsg.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000

Buffon, Georges-Louis. [1779]. *Las épocas de la naturaleza*. Madrid: Alianza editorial 1997

Caldas, Francisco José [1801]. “Padrón General de la Ciudad de Santafé de Bogotá, conforme al estado en que se hallaba á fines del año de 1800”. In: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura 1993

_____. [1808a]. “Estado de la Geografía del Virreinato de Santafé de Bogotá, con relación a la economía y al comercio”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1808b]. “Del influjo del clima sobre los seres organizados”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1809a]. “Bosquejos inéditos”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1809b]. “Razón de los nacidos, casados y muertos en la ciudad de Popayán en el quinquenio que se expresa, tomado de los libros parroquiales, por el cura rector de esa Catedral, el Dr. D. Francisco Mosquera”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1809c]. “Estado del Hospital Real de la Ciudad de Popayán, al cuidado de los RR. PP. Belemitas, para el quinquenio que se expresa”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1810a]. “Memoria sobre la solución del problema propuesto en el número 21 del Semanario (año 1808): ¿Cuál es la producción propia de nuestro clima que se deba cultivar con preferencia a las demás; y cuál es la producción extranjera que nos interesa connaturalizar en nuestro suelo?”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1810b]. “Sobre el plan de un viaje proyectado de Quito a la América septentrional, presentado al célebre director de la Expedición botánica de la Nueva Granada, D. José Celestino Mutis, por F.J. de Caldas”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1816]. “Carta a Toribio Montes”. In: *Cartas de Caldas*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales 1978

Clavijero, Francisco Javier. [1781]. *Historia antigua de México*. México: Editorial Porrúa 1958

“Compendio de los puntos vertidos por el Presbítero Don Juan Pablo Espejo en dos conversaciones tenidas en la havitación de Doña Francisca Navarrete, que van en los mismos términos y voces que las profirió según que así se halla sentado con juramento en el Gobierno de esta Real Audiencia” [1795]. In: Carlos E. Freire (Hrsg.). *Eugenio Espejo precursor de la independencia. (Documentos inéditos 1794-1797)*. Quito: Ediciones ABYA-YALA 2001

“Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” [1654]

De Paw, Cornelius. “América” [1776]. In: José E. Juncosa (Hrsg.). *Europa y Amerindia. El indio americano en textos del siglo XVIII*. Quito: Ediciones Abya Yala 1991

“Descripción de la ciudad de Jaen y su distrito en la Provincia de Quito, sacada de las relaciones hechas el de 1606 por Guillermo de Martos, corregidor” [1606]. In: Pilar Ponce de Leyva (Hrsg.). *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*. Quito: Marka / Abya Yala 1994

“Disentimiento interpuesto para impedir el matrimonio entre Miguel Lorenzo Parra y Doña María Josefa Salvadora Mejía” [1793]. In: Jaramillo Mejía, William (Hrsg.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000

“Disenso puesto por don Lucas y don Miguel Jerónimo Mejía al matrimonio que con Lorenzo Parra intenta contraer doña Salvadora Mejía” [1793]. In: Jaramillo Mejía, William (Hrsg.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del*

cabildo 1674-1812. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000

“Edicto del Virrey Antonio Caballero y Góngora, Santa Fe, 20 de Noviembre de 1782”. In: Marcelo Frías Núñez. *Enfermedad y sociedad en la crisis del antiguo régimen. Nueva Granada en el tránsito del siglo XVIII al XIX: las epidemias de viruela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1992

Espejo, Eugenio de Santa Cruz. [1779]. “El Nuevo Luciano de Quito o Despertador de los ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura”. In: Eugenio de Santa Cruz y Espejo, *Obra educativa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1981

_____. [1780]. “El Nuevo Luciano de Quito o Despertador de los ingenios quiteños en siete diálogos apologeticos”. In: Eugenio de Santa Cruz y Espejo, *Obra educativa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1981

_____. [1785]. “Reflexiones sobre la utilidad, importancia y conveniencias que propone Don Francisco Gil, Cirujano del Real Monasterio de San Lorenzo, y su sitio, e individuo de la Real Academia Médica de Madrid, en su Disertación físico-médica, acerca de un método seguro para preservar a los pueblos de las viruelas”. In: *Dr. Eugenio Espejo 1785-1985. Reflexiones Médicas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana 1985

_____. [1786]. “Memoria sobre el corte de la Quina”. In: *Dr. Eugenio Espejo 1785-1985. Reflexiones Médicas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana 1985

_____. [1795]. “Carta al Virrey Conde José de Ezpeleta”. In: Carlos E. Freire (Hrsg.). *Eugenio Espejo precursor de la independencia. (Documentos inéditos 1794-1797)*. Quito: Ediciones ABYA-YALA 2001

Finestrada, Joaquín de. [1789]. *El vasallo instruido en el Estado de la Nueva Granada y en sus respectivas obligaciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia 2000 (Introducción y transcripción por Margarita González)

Gil, Francisco. [1784]. *Disertación físico-médica para la preservación de los pueblos de las viruelas*. México: Rolston-Bain 1983

Gumilla, José. [1741]. *Historia Natural, Civil y Geográfica de las naciones situadas en las riveras del Río Orinoco. Su autor el padre Joseph Gumilla, Misionero que fue de las Misiones del Orinoco, Meta y Casanare*. Santafé de Bogotá: Imagen Editores 1994

Humboldt, Alexander von. [1801a]. “Diario VII a-b”. In: *Alexander von Humboldt en Colombia. Extractos de sus Diarios*. Bogotá: Publicismo y Ediciones 1982

_____. [1801b]. “Carta a Wilhelm von Humboldt”. In: *Cartas Americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1989

_____. [1803]. “Carta al abate Cavanillas”. In: *Cartas Americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1989

_____. [1808]. “Geografía de las plantas, o cuadro físico de los Andes equinocciales y de los países vecinos”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1834]. *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente, hecho en 1799, 1801, 1802, 1803 y 1804*. Band II. Caracas: Biblioteca Venezolana de Cultura 1941.

“Información que pretendía el procurador general de esta villa contra la calidad de los Muñoces” [1787]. In: Jaramillo Mejía, William (Hrsg.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000

Juan, Jorge/ Ulloa, Antonio de. [1826]. *Noticias secretas de América. Sobre el estado naval, militar y político de los Reynos del Perú y provincias de Quito, Costas de Nueva Granada y Chile*. 2 volúmenes. Bogotá: Biblioteca Banco Popular 1983

La Condamine, C. M. de. [1745]. “Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América Meridional, desde la costa del mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del río de las Amazonas; leída en la sesión pública de reapertura de la Academia de Ciencias el 28 de abril de 1745, por M. de La Condamine, de la misma Academia”. In: *La América Meridional*. Santafé de Bogotá: Colcultura 1992

López Ruiz, Sebastián. [1799]. “Informe sobre el estado de la Medicina”. In: Pilar Gardeta Sabater. *Sebastián José López Ruiz (1741-1832). Sus escritos médicos y el ejercicio de la medicina en el Virreinato de Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Málaga: Universidad de Málaga 1996

_____. [1801]. “Informe sobre los profesores de Santa Fe”. In: Pilar Gardeta Sabater. *Sebastián José López Ruiz (1741-1832). Sus escritos médicos y el ejercicio de la medicina en el Virreinato de Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Málaga: Universidad de Málaga 1996

Lozano de Peralta Maldonado de Mendoza, Jorge. [1785]. “Representación del 30 de abril de 1785”. In: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 23 (1996), 278-299

Lozano, Jorge Tadeo. [1801a]. "Historia Natural. Duración y tabla de las probabilidades de la vida humana". In: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura 1983

_____. [1801b]. "Plan de una compañía patriótica de comercio". In: *Correo curioso, erudito, económico y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura 1993

_____. [1801c]. "Sobre lo útil que sería en este Reyno el establecimiento de una Sociedad Económica de Amigos del País". In: *Correo curioso, erudito, económico y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura 1993

_____. [1808]. "Memoria sobre las serpientes y plan de observaciones para aclarar la historia natural de las que habitan el Nuevo Reino de Granada, y para cerciorarse de los verdaderos remedios capaces de favorecer a los que han sido mordidos por las venenosas; por don Jorge Tadeo Lozano Maldonado de Mendoza, individuo de la Real Expedición Botánica de Santa Fé de Bogotá, y encargado, con real aprobación, de su parte zoológica". In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1809]. "Fragmento de una obra titulada Fauna Cundinamarquesa, ó descripción de los animales del Nuevo Reyno de Granada; su autor D. Jorge Tadeo Lozano Maldonado de Mendoza, Individuo de la Real Expedición Botánica, y encargado con real aprobación de su parte Zoológica". In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (Rollo microfilmado). Biblioteca Nacional, Bogotá.

Maroni, Pablo. [1738]. *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribidas por los años de 1738 un misionero de la misma Compañía*. Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP / CETA 1988 (Edición crítica, introducción e índices por Jean Pierre Chaumeil)

Moreno y Escandón, Francisco. [1774]. "Plan de estudios y método provisional para los colegios de Santa Fe, por ahora y hasta tanto que se erige Universidad Pública, o su Magestad dispone otra cosa". In: Germán Marquínez Argote (Hrsg.). *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Bogotá: Editorial El Búho 1982

Mutis, José Celestino. [1762]. "Discurso preliminar pronunciado en la apertura del curso de matemáticas, el día 13 de marzo de 1762, en el Colegio Mayor del Rosario de Santafé de Bogotá". In: Guillermo Hernández de Alba (Hrsg.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Band II. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983

_____. [1763]. "Representación hecha a su majestad Carlos III". In: *Mutis y la expedición botánica*. Bogotá: El Ancora Editores 1983

_____. [1778]. “Al eruditísimo varón Carlos Linneo, Profesor de Historia Natural en Upsala, hijo dignísimo del príncipe de la Historia natural, el caballero Carlos Linneo, desea mucha salud José Celestino Mutis”. In: *Mutis y la expedición botánica*. Bogotá: El Ancora Editores 1983

_____. [1783a]. “La epidemia de Viruelas en el Nuevo Reino de Granada en 1782. Informes al Ministro español don José de Gálvez”. In: Guillermo Hernández de Alba (Hrsg.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Band I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983

_____. [1783b]. “Carta al Arzobispo-Virrey Antonio Caballero y Góngora”. In: *Mutis y la expedición botánica*. Bogotá: El Ancora Editores 1983

_____. [1788]. “Carta de José Celestino Mutis a Eugenio Espejo sobre el tema de la Quina”. In: Eugenio Espejo. *Voto de un ministro togado de la Audiencia de Quito*. Edición Facsimilar. Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas 1993

_____. [1793]. “El arcano de la quina revelado a beneficio de la humanidad. Discurso que contiene la parte médica, y en que se manifiestan los yerros inculpablemente cometidos en la práctica de la Medicina por haberse ignorado la distinción de las quatro especies oficiales de este genero, sus virtudes eminentes y su legítima preparación: conocimientos, que ofrecen el plan de reforma en la nueva práctica de esta preciosa corteza”. In: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Band III (números 89-128). Bogotá, Banco de la República 1978

_____. [1796]. “Defensa del uso científico de la vacuna de Jenner”. In: Guillermo Hernández de Alba (Hrsg.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Band I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983

_____. [1801a]. “Estado de la Medicina y de la Cirugía en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII y medios para remediar su lamentable atraso”. In: Guillermo Hernández de Alba (Hrsg.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Band I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983

_____. [1801b]. “Instrucción sobre las precauciones que deben observarse en la inoculación de las Viruelas, formada de orden del Superior Gobierno”. In: *Correo Curioso, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura 1993.

_____. [1802]. “Instrucción formada por orden del Superior Gobierno para solicitar en las haciendas del ganado vacuno en este Reino la materia vacuna contenida en las Viruelas de las vacas”. In: Guillermo Hernández de Alba (Hrsg.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Band I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983

Narváez y de la Torre, Antonio. [1778]. “Provincia de Santa Marta y Rio Hacha del Virreinato de Santa Fé. Informa su Gobernador Don Antonio de Narváez y la Torre al Señor Ministro de Indias sobre la posición, fertilidad, circunstancias y ventajas que logra para la agricultura y comercio; frutos que produce; su mísero estado por la escasa población, especificando su número y calidades”. In: Sergio Elías Ortiz (Hrsg.). *Escritos de dos economistas coloniales: don Antonio de Narváez y la Torre y don José Ignacio de Pombo*. Bogotá: Banco de la República 1965

Pombo, José Ignacio de. [1810]. “Informe al Real Consulado de Cartagena de Indias, a la Suprema Junta Provincial de la misma, sobre el arreglo de las contribuciones en las producciones naturales, en la navegación y en el comercio: sobre el fomento de la industria por medio de los establecimientos de enseñanza y fábricas de efectos de primera necesidad que se proponen; y sobre los nuevos cultivos y poblaciones que son necesarias para la prosperidad y seguridad de la provincia”. In: Sergio Elías Ortiz (Hrsg.). *Escritos de dos economistas coloniales: Don Antonio de Narvaez y La Torre y Don José Ignacio de Pombo*. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República 1965

Pombo, Miguel de. [1808]. “Noticia del número de personas que se han vacunado en esta capital desde 1 de marzo de 1805, en que por efecto de la bondad del Soberano se dio principio a las primeras vacunaciones, hasta 29 de Mayo de 1808, en que se continúan, observándose en el fluido la misma frescura, vigor y actividad que manifestó entonces”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

“Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales” [1776]. In: Jaramillo Mejía, William (Hrsg.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000

“Real Cédula para que en los Reinos de Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el Castellano” [1770]. In: Dorothy Tanck de Estrada (Hrsg.). *La ilustración y la educación en la Nueva España*. México 1985.

Restrepo, José Felix de. [1791]. “Oración para el ingreso a los estudios de filosofía”. In: *Obras Completas*. Bogotá: Universidad Santo Tomás. Biblioteca Colombiana de Filosofía, 2002

Robertson, William. [1777]. “Estado y carácter de los americanos”. In: José E. Juncosa (Hrsg.). *Europa y Amerindia. El indio americano en textos del siglo XVIII*. Quito: Ediciones Abya Yala 1991

Rodríguez, Manuel del Socorro. [1791]. [Discurso sobre la Caridad Ilustrada]. In: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Band II (números 10-14; 16-18). Bogotá, Banco de la República 1978

_____. [1792]. “Relación del estado en que se halla la obra del Real Hospicio de pobres de esta capital, á que se dio principio el día 1 de Abril de 1790”. In: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Band II. Bogotá, Banco de la República 1978

_____. [1795]. “Reflexiones sobre el origen de las comunes enfermedades que despueblan este Reyno”. In: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Band V. Bogotá, Banco de la República 1978

_____. [1796]. “Sobre la recolección de los pobres de esta corte”. In: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Band VI. Bogotá, Banco de la República 1978

Salazar, José María. [1809]. “Memoria descriptiva del país de Santafé de Bogotá, en que se impugnan varios errores de la de Mr. Leblond sobre el mismo objeto”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

“Sobre el pleito (porque) Miguel Mejía quiere casar a su hija” [1793]. In: Jaramillo Mejía, William (Hrsg.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000

Tanco, Diego Martín. [1792]. “Discurso sobre la población”. In: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Band II. Bogotá, Banco de la República 1978

_____. [1808a]. “Carta al Señor D. Francisco José de Caldas”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

_____. [1808b]. “Discurso sobre la educación”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Band I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942

Ulloa, Francisco Antonio. [1808]. “Ensayo sobre el influxo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada”. In: *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (Rollo microfilmado) Biblioteca Nacional, Bogotá

Valenzuela, Eloy. [1783-1784]. *Primer Diario de la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983

Vargas, Pedro Fermín de. [1789a]. “Plan de las Constituciones que se presentan al Excelentísimo Señor Virrey del Reino para al Hospital Real de San Pedro de la parroquia de Zipaquirá”. In: *Pensamientos políticos y memorias sobre la*

población de Nuevo Reino de Granada. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1944

_____. [1789b]. “Pensamientos políticos sobre la agricultura, comercio y minas del Virreinato de Santafé de Bogotá”. In: *Pensamientos políticos*. Bogotá: Procultura 1986

_____. [1789c]. “Memoria sobre la población”. In: *Pensamientos políticos y memorias sobre la población de Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1944

_____. [1789d]. “De la policía y decoro en las construcciones”. In: *Pensamientos políticos y memorias sobre la población de Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1944

_____. [1791]. [“Relación sobre el Bejuco del Guaco”]. In: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Band I (números 34-35). Bogotá, Banco de la República 1978

_____. [1808]. “Relación sucinta del estado actual de las colonias españolas en la América Meridional”. In: *Pensamientos Políticos*. Bogotá: Procultura 1986

Velasco, Juan de. [1789]. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional escrita por el Presbítero Don Juan de Velasco, nativo del mismo Reino*. Band I. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión” / CNPCC 1998

Zea, Francisco Antonio. [1791]. “Avisos de Hebephilo”. In: Germán Marquínez Argote (Hrsg.). *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Bogotá: Editorial El Búho 1982

Sekundärliteratur

Ahmad, Aijaz. 1993. *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. London / New York: Verso

_____. 1999. “Teoría, política, subalternidad y poscolonialidad”. In: Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (Hrsg.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA

Althusser, Louis. 1985. *Curso de filosofía para científicos*. Bogotá: Planeta-Agostini

Alzate, Adriana María. 1999. *Los oficios médicos del sabio. Contribución al estudio del pensamiento higienista de José Celestino Mutis*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia

Amaya, José Antonio. 2000. “Una flora para el Nuevo Reino. Mutis, sus colaboradores y la botánica madrileña (1791-1808)”. In: Diana Obregón (Hrsg.). *Culturas científicas y saberes locales: asimilación, hibridación, resistencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Amodio, Emanuele. 1998. “El paraíso vegetal. Las fronteras étnicas de un botánico ilustrado”. In: María Teresa Tellería, et.al. *La Comisión Naturalista de Löfing en la Expedición de Límites al Orinoco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London / New York: Verso

Arboleda, Luis Carlos. 1993a. “El objeto y el método de la historia de las ciencias”. In: *Historia Social de la Ciencia en Colombia. Band I: Fundamentos teórico-metodológicos*. Santafé de Bogotá: Colciencias

_____. 1993b. “La ciencia y el ideal de ascenso social de los criollos en el virreinato de Nueva Granada”. In: *Historia Social de la Ciencia en Colombia. Band III: Historia natural y ciencias agropecuarias*. Santafé de Bogotá: Colciencias

Arcila Farías, Eduardo. 1955. *El siglo ilustrado en América. Reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España. Contribución al estudio de las instituciones hispanoamericanas*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación

Arrighi, Giovanni. 1999. *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Madrid: Akal

Ashcroft Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. New York / London: Routledge

_____. (Hrsg.). 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. New York / London: Routledge

Ashcroft, Bill y Pal Ahluwalia. 2000. *Edward Said. La paradoja de la identidad*. Barcelona: Ediciones Bellaterra

Astuto, Philip L. 1981. “Cronología”, In: Eugenio de Santa Cruz y Espejo. *Obra educativa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho

Augé, Marc. 2001. *Los “no lugares”, espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa

Bachmann-Medick, Doris (Hrsg.). 1996. *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt.

Beltrán, Antonio. 1997. “La historia natural de Buffon: la eternidad en la historia”. In: G.L. Leclerc Buffon. *Las épocas de la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial

Benjamin, Walter. 1992. “Die Aufgabe des Übersetzers”. In: ders. *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam

Bertrán-Quera, Miguel. S.J. 1984. *La pedagogía de los jesuitas en la Ratio Studiorum. La fundación de los colegios. Orígenes, autores y evolución histórica de la Ratio. Análisis de la educación religiosa, caracterológica e intelectual*. San Cristobal / Caracas: Universidad Católica del Táchira / Universidad Católica Andrés Bello

Beverly, John. 1999. *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham / London: Duke University Press

Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge

Bitterli, Urs. 1991. *Die “Wilden” und die “Zivilisierten”. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: Beck

Blaut, J.M. 1993. *The Colonizer’s Model of the World. Geographical diffusionism and Eurocentric History*. New York / London: The Guilford Press

Blanco Martínez, Rogelio. 1999. *La ilustración en España y Europa*. Madrid: Ediciones Endymion

Bourdieu, Pierre. 1988. *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press

_____. 1996. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa

_____. 1997a. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama

_____. 1997b. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press

_____. 1998a. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus

_____. 1998b. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron. 2000. *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI (22. Ausg.)

Brunner, José Joaquín. 1992. *América Latina: cultura y modernidad*. México: Grijalbo

Büschges, Christian. 1997. "La nobleza de Quito a finales del periodo colonial (1765-1810): bases jurídicas y mentalidad social", en *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* (10): 43-61)

Cadelo Buitrago, Andrea. 2002. "Hábito e ideología criolla en el Semanario del Nuevo Reino de Granada". Magisterarbeit. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación y Lenguaje

Capel, Horacio. 1995. "Ramas en el árbol de la ciencia: Geografía, Física e Historia Natural en las expediciones náuticas del siglo XVIII". In: A. Diez Torre, T. Mallo y D. Pacheco Fernández (Hrsg.). *De la ciencia romántica a la ciencia ilustrada. Actas de las II Jornadas sobre "España y las expediciones científicas en América y Filipinas"*. Madrid: Ediciones Doce Calles

Castrillón Aldana, Alberto. 2000. *Alejandro de Humboldt: del catálogo al paisaje*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (Hrsg.). 1998. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa Editores

Castro-Gómez, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros

_____. 1999. "Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: El proyecto teórico de los estudios subalternos". In: de Toro, Alfonso y Fernando de Toro (Hrsg.). *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Iberoamericana

_____. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". In: Edgardo Lander (Hrsg.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: CLACSO / UNESCO

Chocano Mena, Magdalena. 2000. *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial [siglos XVI-XVII]*. Barcelona: Edicions Bellaterra

Colmenares, Germán. 1984. "La economía y la sociedad coloniales, 1550-1800", In: *Manual de Historia de Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. Band I

_____. 1998. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada. Siglo XVIII*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores / Universidad del Valle / Banco de la República / Colciencias

Conde Calderón, Jorge. 1999. *Espacio, sociedad y conflictos en la Provincia de Cartagena, 1740-1815*. Barranquilla: Fondo de Publicaciones de la Universidad del Atlántico

Conrad, Sebastian y Shalini Randeria (Hrsg.). 2002. *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt: Campus Verlag

Corvalán, María Eugenia. 1999. *El pensamiento indígena en Europa*. Santafé de Bogotá: Planeta

De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2000. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos

De Toro, Alfonso y Fernando de Toro (Hrsg.). 1999. *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Iberoamericana

Descartes, René. 1959. *Discurso del Método / Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe (traducción y notas de Manuel García Morente)

Díaz, Díaz, Rafael Antonio. 2001. *Esclavitud, región y ciudad. El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: CEJA

Díaz Piedrahita, Santiago. 1997. *Nueva aproximación a Francisco José de Caldas. Episodios de su vida y de su actividad científica*. Santafé de Bogotá, Academia Colombiana de Historia

_____. 2000. *Matis y los dos Mutis*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales

Díaz Piedrahita, Santiago y Luis Carlos Mantilla. 2002. *La terapéutica en el Nuevo reino de Granada. Un recetario franciscano del siglo XVIII*. Bogotá: Editora Guadalupe

Dirlik, Arif. 1997. *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview Press

Dube, Saurabh (Hrsg.). 1999. *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México

Dueñas Vargas, Guiomar. 1997. *Los hijos del pecado. Ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional

Dussel, Enrique. 1992. *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Conferencias de Frankfurt 1992*. Bogotá: Ediciones Antropos

_____. 1995. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América (5. edición)

_____. 1998. *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta inédita de Karl-Otto Apel*. México: UNAM

_____. 1999. “Más allá del eurocentrismo: El sistema-mundo y los límites de la modernidad”. In: Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (Hrsg.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA

_____. 2001. “Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt”. In: Walter D. Mignolo (Hrsg.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo / Duke University

Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era

_____. 2001. “Modernidad y capitalismo (Quince Tesis)”. In: *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Editorial Tramasocial (2. Ausg.)

Elorza, Antonio. 1970. *La ideología liberal en la ilustración española*. Madrid: Tecnos

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología

Eze, Emmanuel Chukwudi. 2001. “El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant”. In: Walter D. Mignolo (Hrsg.). *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo / Duke University

Fernández Herrero, Beatriz. 1992. *La utopía de América. Teoría, leyes, experimentos*. Barcelona: Anthropos

Foucault, Michel. 1974. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

_____. 1979. *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

_____. 1987. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI (15. edición)

_____. 1992. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Valencia: La Piqueta

_____. 1997. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI (16. edición)

_____. 1998a. *Historia de la locura en la época clásica*. Band I. México: Fondo de Cultura Económica (2. Ausg.)

_____. 1998b. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI (27. edición)

_____. 1999a. “La política de la salud en el siglo XVIII”. In: *Obras Esenciales*. Vol. II. Estrategias de poder. Barcelona: Paidós

_____. 1999b. “La incorporación del hospital en la tecnología moderna”. In: *Obras Esenciales*. Band III. Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós

_____. 1999c. “La gubernamentalidad”. In: *Obras Esenciales*. Vol. III. Barcelona: Paidós

Fox-Genovese, Elizabeth. 1976. *The Origins of Physiocracy. Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century France*. Ithaca / London: Cornell University Press

Freile, Carlos. 2001. *Eugenio Espejo. Precursor de la independencia (Documentos 1794-1797)*. Quito: Ediciones Abya Yala

Frías Nuñez, Marcelo. 1992. *Enfermedad y sociedad en la crisis del antiguo régimen. Nueva Granada en el tránsito del siglo XVIII al XIX: las epidemias de viruela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Gandhi, Leela. 1998. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press

Gardeta Sabater, Pilar. 1996. *Sebastián José López Ruiz (1741-1832). Sus escritos médicos y el ejercicio de la medicina en el Virreinato de Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Málaga: Universidad de Málaga

García Sáiz, María Concepción. 1989. *Las castas mexicanas: Un género pictórico americano*. Milán: Olivetti

Gerbi, Antonello. 1993. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica

González, Margarita. 1992. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: El Ancora Editores

González de Pérez, María Stella. 1980. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua Chibcha o Muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo

Gnecco, Cristóbal. 1999. *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía poscolonial de la arqueología*. Bogotá: Universidad de los Andes

Gutiérrez Ramos, Jairo. 1998. *El mayorazgo de Bogotá y el marquesado de San Jorge. Riqueza, linaje y poder en Santa Fe, 1538-1824*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica

Gutiérrez de Pineda, Virginia y Roberto Pineda Giraldo. 1999. *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial, 1750-1810*. 2 Bd. Santafe de Bogotá: Uniandes / Colciencias

Hardt, Michael / Negri, Antonio. 2002. *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt / New York: Campus Verlag.

Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Malden / Oxford: Blackwell Publishers

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1980. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial

Hernández de Alba, Gonzalo. 1996. *Quinas amargas. Mutis y la discusión naturalista del siglo XVIII*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia

Herrera Angel, Marta. 2002. *Ordenar para controlar. Ordenamiento especial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Academia Colombiana de Historia

Hofmann, Sabine. 2001. *Die Konstruktion kolonialer Wirklichkeit. Eine diskursanalytische Untersuchung französischer Karibiktexte des frühen 17. Jahrhunderts*. Frankfurt: Campus Verlag

Hume, David. 1978. *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hamburg: Felix Meiner Verlag

Ibañez, Pedro María. 1968. *Memorias para la historia de la medicina en Santa Fe de Bogotá*. Bogotá: Imprenta Nacional

Jaramillo Arango, Jaime. 1951. "Estudio crítico acerca de los hechos básicos en la historia de la quina". In: *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. Número 30, 245-283.

Jaramillo Mejía, William (Hrsg.). 1996. *Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé. Nobleza e Hidalguía. Colegiales de 1605 a 1820*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica

_____. (Hrsg.). 2000. *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000

Jaramillo Uribe, Jaime. 1984. "El proceso de la educación, del virreinato a la época contemporánea". In: *Manual de Historia de Colombia*. Bogotá: Procultura / Instituto Colombiano de Cultura. Band III.

_____. 1988. "La filosofía en el siglo XIX y principios del XX". In: AA.VV. *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*. Bogotá: USTA

_____. 1989. *Ensayos de historia social. La sociedad neogranadina*. Bogotá: Tercer Mundo Editores / Uniandes. Band I.

Jones Shafer, Robert. 1958. *The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821)*. Siracuse University Press

Kant, Immanuel. 1968. „Physische Geographie“. In: *Kants Werke*. Band IX. Berlin: Walter de Gruyter.

_____. 1990. *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos

_____. 1996a. „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“. In: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werkausgabe*, Bd. XI. Frankfurt, Suhrkamp

_____. 1996b. "Beantwortung der Frage: "Was ist Aufklärung?". En: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werkausgabe*, Bd. XI. Frankfurt, Suhrkamp

_____. 1996c. "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse". En: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werkausgabe*, Bd. XI. Frankfurt, Suhrkamp

Katzew, Ilona. 1997. "Casta Painting: Identity and Social Stratification in Colonial Mexico". <http://www.gc.maricopa.edu/laberinto/fall1997/casta1997.htm>

König, Hans-Joachim. 1994. *En el camino hacia la Nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Santafé de Bogotá: Banco de la República

Lafuente, Antonio y Antonio Mazuecos. 1992. *Los caballeros del punto fijo. Ciencia, política y aventura en la expedición geodésica hispanofrancesa al virreinato del Perú en el siglo XVIII*. Quito: Ediciones Abya Yala

Langebaek Rueda, Carl Henrik. 2003. *Arqueología colombiana: Ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias

Las Casas, Bartolomé de. 1958. *Apologética historia de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CV

Lavallé, Bernard. 1990. "Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial". In: *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Lewis, Martin y Kären Wigen. 1997. *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press

Locke, John. 1977. „Über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck der staatlichen Regierung“. In: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt: Suhrkamp

Lomba, Ania. 1998. *Colonialism / Postcolonialism*. New York / London: Routledge

Lovejoy, Arthur O. 2001. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge / London, Harvard University Press (22. Hrsg.)

Llano Isaza, Ramiro. 1999. *Centralismo y federalismo (1810-1816)*. Bogotá: Banco de la República / El Ancora Editores.

Lucena Giraldo, Manuel. 1998. "El Dorado geométrico. La expedición de límites al Orinoco, 1754-1761". In: María Teresa Tellería, et.al. *La Comisión Naturalista de Löfling en la Expedición de Límites al Orinoco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Lynch, John. 1991. "Los orígenes de la independencia Hispanoamericana". In: Leslie Bethel (Hrsg.). *Historia de América Latina*. Band V. Barcelona: Editorial Crítica

Martin-Alcoff, Linda y Eduardo Mendieta (Hrsg.). 2000. *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Boulder: Rowman & Littlefield Publishers

Marquínez Argote, Germán. 1992. "Filosofía de la ilustración". In: AA.VV. *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Santafé de Bogotá: Editorial El Búho

_____. 1995. "Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)". In: Enrique Dussel. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América (5. edición)

Martínez Carreño, Aida. 1995. *La prisión del vestido. Aspectos sociales del traje en América*. Bogotá: Ariel

McFarlane, Anthony. 1997. *Colombia antes de la independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio borbón*. Bogotá: Banco de la República / El Ancora Editores

Meek, Ronald L. 1981. *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Madrid: Siglo XXI

Mejía Pavony, Germán Rodrigo. 2000. *Los años del cambio. Historia urbana de Bogotá 1820-1910*. Bogotá, CEJA

Mignolo, Walter D. 1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press

_____. 1998. "Posoccidentalismo: El argumento desde América Latina". In: *Cuadernos Americanos* 67, 143-165

_____. 2000. *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press

Millán de Benavides, Carmen. 2001. *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada. La cosmografía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario*. Bogotá: CEJA

Minguet, Charles. 1985. *Alejandro de Humboldt, historiador y geógrafo de la América española (1799-1804)*. Band I. México: Universidad Nacional Autónoma de México

Moraña, Mabel. 1998. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM

Moravia, Alberto. 1989. *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Auklärung*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag

Moreno de Angel, Pilar. 1993. *Antonio de la Torre y Miranda. Viajero y poblador*. Bogotá: Planeta

Moore-Gilbert, Bart. 1997. *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London: Verso

Mörner, Magnus. 1969. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós

Múnera, Alfonso. 1998. *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá: Banco de la República / Ancora Editores

Nieto Olarte, Mauricio. 2001. *Remedios para el imperio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Niranjana, Tejaswini. 1992. *Sitting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press

Obregón, Diana. 1997. "Struggling Against Leprosy: Physicians, Medicine and Society in Colombia, 1880-1940". Dissertation. State University of Virginia, Blacksburg

O'Gorman, Edmundo. 1991. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México, Fondo de Cultural Económica (2. Ausg.)

Ortega Ricaurte, Carmen. 1978. *Los estudios sobre lenguas indígenas en Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo

_____. 2002. *Negros, mulatos y zambos en Santafé de Bogotá. Sucesos, personajes y anécdotas*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia

Ortiz Rodríguez, Álvaro Pablo. 2003. *Reformas borbónicas: Mutis catedrático, discípulos y corrientes ilustradas, 1750-1816*. Bogotá: Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Pacheco, Juan Manuel. 1984. *Ciencia, filosofía y educación en Colombia (siglo XVIII)*. Bogotá: Ecoe ediciones

_____. 1989. *Los jesuitas en Colombia*. Vol. I. Bogotá: CEJA

Padgen, Anthony. 1995. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*. New Haven & London: Yale University Press

_____. 1997. *European encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*. New Haven & London: Yale University Press

Paz, Octavio. 1988. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral

Paz Otero, Gerardo. 1984. *La medicina en la conquista y la colonia*. Popayán: Talleres editoriales del Departamento

Pérez Arbeláez, Enrique. 1998. *José Celestino Mutis y la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada*. Santafe de Bogotá: Fondo FEN Colombia

Pineda Camacho, Roberto. 2000. "Demonología y antropología en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII). In: Diana Obregón (Hrsg.). *Culturas científicas y saberes locales: asimilación, hibridación, resistencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Phelan, John Leddy. 1980. *El Pueblo y el Rey*. Bogotá: Carlos Valencia Editores

Ponce de Leiva, Pilar. (Hrsg.). 1994. *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglos XVI-XIX)*. Quito: Marka / Ediciones Abya-Yala

_____. 1998. *Certezas ante la incertidumbre. Elite y cabildo de Quito en el siglo XVII*. Quito: Ediciones Abya-Yala

Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York / London: Routledge

Puerto Sarmiento, Francisco Javier. 1988. *La ilusión quebrada. Botánica, sanidad y política científica en la España ilustrada*. Madrid: Ediciones del Serbal / Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Pugliese, Abel Orlando. 1994. "El "antiamericanismo" en el pensamiento europeo y Alexander von Humboldt". In: Axel Schömberger y Klaus Zimmermann (Hrsg.). *De orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Domus Editoria Europaea

Quevedo V., Emilio. 1993. *Institucionalización de la medicina en Colombia 1492-1860: Antecedentes de un proceso*. Historia social de la ciencia en Colombia, Band VII. Bogotá: Colciencias

Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". In: Heraclio Bonilla (Hrsg.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo / Flacso / Libri Mundi

_____. 1999. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". In: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán

de Benavides (Hrsg.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA

Quintero, Jorge Eliécer. 1999. “La huella de Christian Wolff en la educación Neogranadina”. In: *Revista Historia de la Educación Colombiana* 2, S. 83-92.

Rama, Angel. *La ciudad letrada*. 1984. Hanover: Ediciones del Norte

Ramírez, María Himelda. 2000. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santafé de Bogotá, 1750-1810*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Ramírez Martín, Susana María. 1999. *La mayor hazaña médica de la colonia. La Real Expedición Filantrópica de la vacuna en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala

Reinhard, Wolfgang. 1987. “Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion”. In: Wolfgang Reinhard (Hrsg.). *Humanismus und Neue Welt*. Weinheim: VCH / Acta Humaniora

Restrepo Forero, Olga. 1993. “Naturalistas, saber y sociedad en Colombia”. In: *Historia Social de la Ciencia en Colombia. Band III: Historia natural y ciencias agropecuarias*. Santafé de Bogotá: Colciencias

_____. 2000. “La sociología del conocimiento científico, o de cómo huir de la “recepción” y salir de la periferia”. In: Diana Obregón (Hrsg.). *Culturas científicas y saberes locales: asimilación, hibridación, resistencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Restrepo Zea, Estella. 1997. “El hospital San Juan de Dios, 1635-1870”. In: Javier Guerrero Barón (Hrsg.). *Medicina y salud en la historia de Colombia*. Tunja: Universidad Tecnológica y Pedagógica de Tunja

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (Hrsg.). *Debates PostColoniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Sierpe Publicaciones (sin fecha)

Robinson, Douglas. 1997. *Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained*. Manchester (UK): St. Jerome Publishing

Rodríguez, Pablo. 1997. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Santafé de Bogotá: Ariel

Rodríguez González, Ana Luz. 1999. *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales. Una mirada al tejido social de la Independencia*. Bogotá: Banco de la República / Áncora Editores

Roig, Arturo Andrés. 1984a. *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Band I. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional

_____. 1984b. *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Band II. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional

Rosenblat, Angel. 1954. *La población indígena y el mestizaje en América*. Vol II: "El mestizaje y las castas coloniales". Buenos Aires: Editorial Nova

Rousseau, Jean-Jacques. 1777. "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres". In: *Discursos a la Academia de Dijon*. Madrid: Ediciones Paulinas

Rousseau, Jean-Jacques. 1993a. *Diskurs über die Ungleichheit*. Paderborn / München: Ferdinand Schöningh

_____. 1993b. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Santafe de Bogotá: Editorial Norma

Ruiz Moreno, Aníbal. 1946. *La medicina en la legislación medioeval española*. Buenos Aires: El Ateneo

Safford, Frank. 1989. *El ideal de lo práctico. El desafío de formar una elite técnica y empresarial en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional / El Ancora Editores

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books

_____. 1994. *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt: Fischer Verlag

_____. 1995. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Penguin Books

Scharlau, Birgit. 1982. „Beschreiben und Beherrschen. Die Informationspolitik der spanischen Krone im 15. und 16. Jahrhundert“. In: Karl-Heinz Kohl (Hrsg.). *Mythen der Neue Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin: Frölich & Kaufmann

_____. (Hrsg.). 2002. *Übersetzen in Lateinamerika*. Tübingen: Gunter Narr Verlag

_____. 2003. "Repensar la colonia, las relaciones interculturales y la traducción". In: *Iberoamericana III*, 12 (2003), S. 97-110.

Silva, Renán. 1992a. *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*. Bogotá: Banco de la República

_____. 1992b. *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en la Nueva Granada. Contribución a un análisis histórico de los procesos de apropiación de modelos culturales*. Cali: Universidad del Valle

_____. 2002. *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: EAFIT / Banco de la República

Smith, Adam. 1993. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford / New York: Oxford University Press

Solano Alonso, Jairo. 1998. *Salud, cultura y sociedad en Cartagena de Indias, siglos XVI y XVII*. Barranquilla: Universidad del Atlántico

Soriano Lleras, Andrés. 1966. *La medicina en el Nuevo Reino de Granada durante la conquista y la colonia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Soto Arango, Diana. 1993. *Polémicas universitarias en Santafé de Bogotá, siglo XVIII*. Bogotá: Colciencias / UPN

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1994. "Can the Subaltern Speak?". In: P. Williams / L. Chrisman (Hrsg.). *Colonial and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press

Steger, Hans-Albert. 1974. *Las universidades en el desarrollo social de la América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica

Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press

Tate Lanning, John. 1997. *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español*. México: Universidad Nacional Autónoma de México

Tisnés Jimenez, Roberto María. 1984. *Caballero y Góngora y los comuneros*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica

Toulmin, Stephen. 1990. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: Chicago University Press

Triana y Antorveza, Humberto. 1993. *Las lenguas indígenas en el ocaso del imperio español*. Santafé de Bogotá: Colcultura / Instituto Colombiano de Antropología

Turgot, Anne-Robert-Jacques. 1990. *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes* (hrsg. von Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge). Frankfurt: Suhrkamp

_____. 1998. "Plan de dos discursos acerca de la historia universal". In: *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano y otros textos*. México: Fondo de Cultura Económica

Varela Julia y Fernando Alvarez-Uría. 1991. *Arqueología de la Escuela*. Madrid: Ediciones La Piqueta

Vargas, José María (Hrsg.). 1983. *Polémica universitaria en Quito colonial*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador / Banco Central del Ecuador

Veza, Florentino. 1985. *La expedición botánica*. Cali: Carvajal y Compañía

Villacrés Moscoso, Jorge. 1986. *Las aventuras de los geodestas franceses del siglo XVIII en la región amazónica*. Guayaquil: Universidad de Guayaquil

Villamarín, Juan y Edith Villamarín, 1982. "The Concept of Nobility in Colonial Santa Fe de Bogota", en Karen Spalding (Hrsg.). *Essays in the Political, Economic and Social History of Colonial Latin America*. Newark

Villanueva, Javier. 1984. *El comercio internacional en Turgot y los "economistas" franceses del siglo XVIII*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella

Vögelin, Eric. 1989. *The History of the Race Idea from Ray to Carus*. Baton Rouge: Louisiana State University Press

Wallerstein, Immanuel. 1980. *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. San Diego / New York: Academic Press

_____, et.al. 1996. *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press

_____. 1998a. *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*. London / New York: Verso

_____. 1998b. *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI

Werner Cantor, Erik. 2000. *Ni aniquilados, ni vencidos. Los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Williams, Patrick y Laura Chrisman (Hrsg.). 1994. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press

Wolf, Eric. 1997. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press

Young, Robert. 1990. *White Mythologies. Writing History and the West*. New York: Routledge

Zambrano, Marta. 2000. "La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial". In: Gnecco, Cristóbal y Marta Zambrano (Hrsg.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad del Cauca

Zammito, John H. 2002. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago / London: The University of Chicago Press

LEBENS LAUF

Santiago Castro Gómez

Adresse: Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Kr 7 # 39-08.
Bogotá – Kolumbien

06.03.1958 geboren in Bogotá, Kolumbien

Nationalität Kolumbianer

SCHULE UND BERUFSAUSBILDUNG

1970-1975 Schulzeit in Bogotá. Abitur Colegio Antonio Nariño

STUDIUM

1984-1988 Studium der Philosophie an der Universidad Santo Tomás, Bogotá. Studienabschluss: Licenciado en Filosofía mit dem Gesamtpredikat Magna cum laude. Lizentiaturarbeit zu dem Thema: “El principio de utilidad como criterio de representación en Locke” bei Prof. Roberto Salazar Ramos

1990-1996 Studium der Philosophie, Soziologie und katholische Theologie an der Universität Tübingen. Studienabschluss: Magister Artium mit dem Gesamtpredikat „gut“. Magisterarbeit zu dem Thema: „Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie“ bei Prof. Dr. Günther Figal

1999 Annahme als Promotionstudent in der Romanistik bei Prof. Dr. Birgit Scharlau an der J.W. Goethe-Universität

2004 Promotionsstipendium der DAAD

LEHRTÄTIGKEITEN UND AKADEMISCHE BERUFSERFAHRUNG

1998-2001 Professor der Philosophie an der philosophische Fakultät der Universidad Javeriana, Bogotá. Seminaren gehalten in Kulturtheorie, Epistemologie der Sozialwissenschaften und lateinamerikanische Philosophie

- 1998-2004 Forschungstätigkeit bei der Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, der Universidad Javeriana, Bogotá. Beteiligung an Forschungsprojekte im Bereich der Kulturpolitik und Kulturindustrie
- 1999 Gastprofessor an der Duke University, Department of Romance Studies
- 2001 Gastprofessor an der Universidad Andina Simón Bolívar in Quito (Ecuador)
- 2002 Professor an der Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universidad Javeriana, Bogotá. Seminaren gehalten in neue Kultur- und Sozialtheorien Lateinamerikas
- 2002 Direktor des Aufbaustudiumprogramms in Estudios Culturales Latinoamericanos, Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universidad Javeriana, Bogotá
- 2003 Gastprofessor an der University of Pittsburgh, Department of Hispanic Literatures

WISSENSCHAFTLICHE PUBLIKATIONEN (Auswahl)

- 1992 “Lateinamerikanische Philosophie. Die Suche nach der Identität Lateinamerikas“. In: *Auszeit* 26 (1992), 105-127. Wiesbaden
- 1996 *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros
- 1997 “Identitätsdiskurse der lateinamerikanischen Philosophie“. In: Amos Nascimento / Kirsten Witte (Hrsg.), *Grenzen der Moderne. Europa und Lateinamerika*. Frankfurt: IKO Verlag
- 1997 „Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Angel Rama“. In: Mabel Moraña (Hrsg.), *Angel Rama y el pensamiento latinoamericano*. Pittsburgh: University of Pittsburgh
- 1998 *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (Hrsg. mit Eduardo Mendieta). México: Editorial Porrúa
- 1998 “Geografías poscoloniales y translocaciones discursivas de lo latinoamericano. La crítica al colonialismo en tiempos de globalización“ In: R. Follari / R. Lanz (Hrsg.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*. Caracas: Editorial Sentido

- 1998 “Latin American Postcolonial Theories”. In: *Peace Review* 10: 1 (1998), 27-33
- 1999 “Fin de la modernidad y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización”. In: J. Martín Barbero (Hrsg.). *Cultura y globalización*. Santafe de Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional
- 1999 *Pensar (en) los intesticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Hrsg. mit Oscar Guardiola und Carmen Millán de Benavides). Santafe de Bogotá: Universidad Javeriana - CEJA
- 1999 “Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos. El proyecto teórico de los estudios subalternos”. In: A. de Toro / F. de Toro (Hrsg.). *El debate de la Postcolonialidad en Latinoamérica. Una posmodernidad periférica o el cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt: Vervuert
- 2000 *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (Hrsg.). Bogotá: Universidad Javeriana – CEJA
- 2000 “Traditional and Critical Theories of Culture”. In: *Nepantla. Views from South*. Vol I, 3 (2000), 503-518. Durham: Duke Univesity
- 2000 “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”. In: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXVI, 193 (2000), 737-751. University of Pittsburgh
- 2001 “The Challenge of Postmodernity to Latin American Philosophy”, In: P. Lange-Churión / E. Mendieta (Hrsg.). *Latin America and Postmodernity*. New York: Humanity Books
- 2002 *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (Hrsg. mit Freya Schiwy und Catherine Walsh). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya Yala
- 2002 “The Convergence of World-Historial Social Science, or Can there be a Share Methodology for World-System Analysis, Poscolonial Theory and Subaltern Studies?,” In: Ramón Grosfoguel / Margarita Cervantes-Rodríguez (Hrsg.), *The Modern / Colonial/Capitalist World System in the Twentieth Century. Global Processes, Antysystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*. Wesport / Connecticut / London
- 2002 “The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the “Invention of the Other”, In: *Nepantla. Views from South*. Vol III, 2 (2002), 269-285. Durham: Duke Univesity

- 2002 “Los tres tiempos del debate en torno a los estudios culturales y la poscolonialidad en América Latina”. In: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* 35 (2002), 55-80. México: UNAM
- 2003 “Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión desde los intersticios”. In: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXIX, 203 (2003), 343-353. University of Pittsburgh
- 2004 *Pensar el siglo XIX. Modernidad, biopolítica y cultura en Colombia* (Hrsg.). Pittsburgh: University of Pittsburgh / IILA
- 2004 “América Latina y la nueva mitología de la razón: el proyecto americanista de Alfonso Reyes”. In: Adela Pineda Franco / Ignacio Sánchez Prado (Hrsg.). *Alfonso Reyes y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: University of Pittsburgh
- 2004 “Biopolíticas imperiales. Ilustración y discurso colonial en la Nueva Granada (1750-1816)”. In: Sabine Hoffmann / Monika Wehrheim (Hrsg.). *Lateinamerika: Orte und Ordnungen des Wissens. Festschrift für Birgit Scharlau*. Tübingen: Gunter Narr Verlag
- 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana
- 2005 *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Instituto Pensar