

Martin Nestepny

***Ontological turn* in der Kultur- und Sozialanthropologie: Wissensproduktion im Umbruch? Fraktale Antworten auf epistemologische Probleme**

Einleitung

In meinem Beitrag beschäftige ich mich dem sogenannten *ontological turn* in der Kultur- und Sozialanthropologie. Unter diesem Begriff wird seit dem Anfang des 21. Jahrhunderts die neueste theoretische Richtung in der Anthropologie verstanden. Diese Disziplin hat seit ihrer Etablierung viele Paradigmenwechsel durchgemacht. Die prägendsten wurden seit der postmodernen *Krise der Repräsentation* und der Forderung nach mehr Reflexivität mit dem Zusatz *turn* (Wende) ergänzt.

Zu Beginn erläutere ich die Anfänge und geschichtlichen Entwicklungen, die zu der ontologischen Wende geführt haben. Darauf aufbauend, fokussiere ich mich auf wegberaubende Texte von Roy Wagner (1977) und Marilyn Strathern (1988) über Bruno Latour (1993) und Philippe Descola (1996) bis zu Eduardo Viveiros de Castro (1998). Der Hauptteil des Artikels widmet sich der *multispecies ethnography*, die die Vernetzung und Untrennbarkeit von Menschen und Nicht-Menschen wie Tieren und Pflanzen, aber auch Objekten und Landschaften, hervorhebt. Gerade auf die Mensch-Raum-Beziehung werde ich in der zweiten Hälfte näher eingehen und politische Auswirkungen behandeln, die sich aus einem unterschiedlichen Verständnis der Welt und deren Prozessen, ergeben. Unter dem Begriff *political ontology* werden auch ökologische und ökonomische Aspekte dieser Interaktion behandelt. Dabei konzentriere ich mich durchgehend auf den südamerikanischen Raum, da ich diesen im Hinblick auf die Formulierung der ontologischen Ansätze als zentral erachte. Ganz in diesem Sinne will ich auch die Sichtweisen und Ansätze von südamerikanischen Autor_innen einbeziehen, wie jene der bolivianischen Soziologin und Aktivistin Silvia Rivera Cusicanqui (2019) oder der peruanischen Anthropolog_innen Aníbal Quijano (2007) und Marisol de la Cadena (2010). Sie schildern die postkolonialen Debatten und ihren Einfluss auf die Produktion universitären Wissens. Wie Silvia Rivera Cusicanqui (2019) behauptet, werden durch die kolonialen Mechanismen andere Wissenssysteme ignoriert und verdrängt.

In meinem Beitrag gehe ich auf ihre Aussagen näher ein, da sie die Wichtigkeit der Einbeziehung der indigenen Sichtweisen in akademische Diskurse und politische Entscheidungen betonen. Ich werde genau diese Zusammenhänge beschreiben, indem ich mir dabei eine zentrale Frage stelle: Welche Auswirkungen haben die theoretischen Ansätze des *ontological turn* auf die Produktion des kultur- und sozialanthropologischen Wissens? Auf der Suche nach diesen Zusammenhängen werde ich folgende Unterfragen aufgreifen: Wer waren die Wegbereiter des *ontological turn* und welche Implikationen können die Ansätze in der Zukunft haben? Wieso spielt Perspektivismus eine wesentliche Rolle bei der Formulierung der ontologischen Ideen und können diese weiter- oder neu gedacht werden? Abschließend werde ich mich auch kritisch mit perspektivistischen Ansätzen auseinandersetzen, indem ich die Einwände von Paolo Heywood (2018) und Terry Turner (2009) in die Diskussion einbringe. Ausgehend vom Konzept der Vergleiche und *scales* von Marilyn Strathern (1991a) werde ich auch meine Ansichten und Interpretationen über die Differenzen schaffenden Prozesse darstellen.

Der Weg zum *ontological turn*

Der Begriff *ontological turn* bezeichnet eine neuere theoretische Entwicklung, deren Problemstellung aber bis zu den Anfängen der Anthropologie als Disziplin zurückverfolgt werden kann. Die theoretischen Ansätze dieses *turns* wurden außer in der Anthropologie vor allem in der Humangeographie und politischen Philosophie sowie in den Science and Technology Studies (STS) rezipiert (Holbraad/Pedersen 2017: 10; Escobar 2020: 22;). Ganz zentral ist dabei die stetige Frage nach der Wahrnehmung und Erkenntnis des *Anderen*. Wie kann ich wissen, dass meine Annahmen über die beforschten Objekte der Realität entsprechen? Diese „klassische“ Fragestellung der rationalistischen Erkenntnistheorie spielt auch in der Kultur- und Sozialanthropologie eine essenzielle Rolle. Erweitert durch eine empirische Komponente stellen wir uns nun die Frage, ob Wissenschaftler_innen eigene Interpretationen, Annahmen und Vermutungen über die beforschten Phänomene richtig feststellen oder sogar neutralisieren können (Holbraad/Pedersen 2017: 5).

In der Kultur- und Sozialanthropologie wurde spätestens nach dem Höhepunkt der *Writing-Culture*-Debatte in den 1980er Jahren klar, dass die Disziplin neue Zugänge und Methoden finden muss (Marcus/Fischer 1999; Holbraad/Pedersen 2017). Geprägt durch Texte wie *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986) von James Clifford und George E. Marcus und *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (1986) von George E. Marcus und Michael M. J. Fischer, hat sich die Disziplin von der Formulierung der *großen Theorien* und theoretischen Verallgemeinerungen abgewandt (Holbraad/Pedersen 2017: 18, 140–141, 151). Verstärkte Selbstreflexion und die Aufgabe des Anspruchs auf eine universal geltende Repräsentation ihrer „Objekte“ waren die Antwort. Aus dieser Forderung sind gleich mehrere *turns* hervorgegangen. Für die Kultur- und Sozialanthropologie zählen zu den bedeutendsten *literary*, *affective* und *ethical turn*.¹

Als eine der bedeutendsten Wenden gilt der *literary turn*, entstammend der postmodernen Kritik der ethnographischen Repräsentation. Die Werke *Writing Culture* und *Anthropology as Cultural Critique* haben ganz wesentlich auf die Notwendigkeit einer Selbstreflexion der Forscher_innen während allen Phasen der Forschung hingewiesen. Vor allem die Autoren Marcus und Fischer prägen den Begriff *Krise der Repräsentation* (1986: 8): Ethnographien seien nicht in der Lage, die soziale Realität adäquat zu beschreiben, da sie ihren Gegenstand der Forschung selbst konstruieren. Die Ethnographien stellen somit eine Art literarischer Erzählung dar. Auch Clifford Geertz analysiert in seinem Werk *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (1988) die Werke einiger prägender Autor_innen des 20. Jahrhunderts, die unterschiedliche literarische Ausdrucksformen und Techniken anwenden, um ihren Texten eine verstärkte Legitimität und Autorität zu verleihen (1988: 7–9). Unter *literary turn* wird also eine Reflexion der sprachlichen Formen und daraus entstammenden Kritik des Anspruchs auf Repräsentation verstanden.

Das Bestreben nach intensivierter Selbstreflexion brachte seit den 1990er Jahren neue Themen in die Anthropologie, vor allem den Fokus auf den eigenen Körper (Clough 2007: 3). Dieser Forschungstrend befasst sich mit den Themen der Emotionalität und Körperlichkeit und kann laut Patricia Ticineto Clough mit dem Begriff „affective turn“ bezeichnet werden (ebd.: 9).

¹ Auch wenn viele weitere sozialwissenschaftliche Wenden vorgeschlagen wurden, wird bei einigen das mangelnde Potenzial, einen tatsächlichen Paradigmenwechsel auszulösen, kritisiert (Bachmann-Medick 2006: 382).

Wie sie in der Einleitung ihres Sammelbandes beschreibt, sind die Vorläufer für diese Entwicklung bereits in den feministischen Theorien zu finden. Die geführten Debatten über die Darstellungen und Repräsentationen des Körpers trugen wesentlich zum Verständnis von Machtausübung und Unterdrückung bei (Mascia-Lees 2019: 146).

Die „ethische Wende“ kann als gutes Beispiel für eine neuerliche Entwicklung mit unklaren Konturen und variierendem Verständnis über die inhaltliche Ausrichtung gelten. Dennoch ist auch bei diesem *turn* die Bestrebung nach Reflexivität ein treibender Faktor, der nun die Ethik des Forschungsgegenstands in den Vordergrund bringt. Einige Autor_innen bauen schließlich auf der Idee auf, dass Ethik und Moral in allen Gesellschaften, im Hinblick auf alle Personen, aber auch auf *non-humans* (Whatmore 1997: 44–45; Baxter 2005) oder ethnographische Texte (Leschke 2009) präsent sind und dadurch auch ein Gegenstand der Forschung sein können. Beeinflusst durch Durkheim und Boas galt im anthropologischen Diskurs lange die Überzeugung, dass die individuelle Moral sich nur als Aneignung der gesellschaftlichen Verhaltensregeln ableiten lässt und daher nicht als eigenes Phänomen betrachtet werden muss (Klenk 2019: 336). Mit der ethischen Wende werden nun die moralischen Positionen aller Seiten ernst genommen und die Spannungen und Debatten zwischen ihnen als Forschungsgegenstand anerkannt (ebd.: 333). Zusätzlich dazu erweitern einige Autor_innen die ethischen Fragen auch auf ihre eigene Forschungstätigkeit und sind sich der Verpflichtung der Wissenschaft gegenüber ihren Objekten und Gesellschaft/en bewusst (Sponsel 2016). In diesem Zusammenhang wurde in den letzten Jahren die Notwendigkeit nach klar formulierten ethischen Prinzipien und Richtlinien immer deutlicher. Dieser Verantwortung können sich die Forscher_innen in ihrer Feldforschung und Ethnographien nicht mehr entziehen (Fluehr-Lobban 2003: 18; 24–25).

Auch in diesem Kontext ist die Forderung nach mehr Reflexivität zentral für die Entwicklung der neuen Themenfelder. Die Erforschung der Moralität braucht auf gesellschaftlicher wie auch auf individueller Ebene einen Blick in das eigene Innere – sowohl auf der Seite der Forscher_innen wie auch auf der der Beforschten. Ähnlich wie bei der Beschäftigung mit den Affekten des eigenen Körpers und mit Emotionen, aber auch bei der Erstellung einer Ethnographie, ist die Selbstreflexion ein wesentlicher Bestandteil des Forschungsprozesses.

Der *ontological turn* mit einer stark reflexiven Haltung zu den erhobenen Daten kann dadurch in der Nachfolge dieser Entwicklung gesehen werden (Holbraad/Pedersen 2017: 290). Laut Martin Holbraad und Morten Axel Pedersen waren Roy Wagner und Marilyn Strathern maßgeblich für diese Wende. Wagner selbst hat den Begriff *Ontologien* kaum benutzt, jedoch legte sein systematischer Zugang zur Neudefinition der Kultur den Grundstein für den *ontological turn* (ebd.: 70). Er selbst ging von seiner Feldforschung auf Melanesien aus. Die Melanesier_innen lebten ein individualistisch geprägtes Leben, das nicht in das ethnozentristisch geprägte Bild einer Kultur passte (Wagner 1977; Strathern 1988). Seine Kritik bezieht sich auf die universell akzeptierte Unterscheidung zwischen den binären Kategorien der Natur und Kultur (Holbraad/Pedersen 2017: 72). Laut Holbraad und Pedersen bereitete seine systematische Art, Fragen der Konzeptualisierung in den Vordergrund zu stellen, den Weg für den späteren ontologischen Wandel (ebd.: 26).

Kurz vor dem Ende des 20. Jahrhunderts sind eine Reihe weiterer Beiträge erschienen, die wesentlich die ontologische Anthropologie befördert haben. So haben die Werke von Marilyn Strathern (1988), Bruno Latour (1993), Philippe Descola (1996) und Eduardo Viveiros de Castro (1998) nach der englischen Übersetzung zu der Debatte wesentlich beigetragen und für Aufsehen gesorgt (Kohn 2015: 316). Descola (2013) greift, mit seinen vier Variationen des kollektiven Seins, die Idee der allgemein geltenden Dualismen von Körperlichkeit und Innerlichkeit auf (Kohn 2015: 317–318). Er dehnt die soziale Relationalität auch auf die *non-humans* aus, wobei er mit universal geltenden binären Oppositionen argumentiert. Das Ergebnis führt

zu zwar zahlreichen, aber einer immer noch begrenzten Anzahl an möglichen menschlichen Lebensweisen. Daraus abgeleitete Kategorien der Differenzen sind für ihn allgemeingültig und entstehen durch den Bezug auf das eigene Ego, auf sich selbst (Kohn 2015: 317).

Ausgehend von seiner Forschung in Amazonien bei den Achuar hat Descola (2013: 122) das Konzept des *Animismus* erweitert und neu gedacht. Er weist darauf hin, dass in zahlreichen Gesellschaften der Region und der nordamerikanischen Taiga Menschen wie auch Tiere und manche Objekte eine innerliche Person besitzen, sodass sich *humans* und *non-humans* hauptsächlich äußerlich unterscheiden. Dem gegenüber steht das Konzept des *Naturalismus*, wobei Lebewesen unterschiedliche Innerlichkeiten und ähnliche Äußerlichkeiten aufweisen. Dies ist laut ihm ein Merkmal der westlichen Gesellschaft. Die Eigenschaften des *Totemismus* bestehen laut Descola aus Ähnlichkeiten in beiden Kategorien, die bei einigen australischen Aborigines zu sehen sind. Mit *Analogismus* hingegen werden beide Kategorien der Innerlichkeiten und Äußerlichkeiten als unterschiedlich zwischen allen Lebewesen bezeichnet (Descola 2013: 122). Diese Ansätze sind aber auch unter Kritik geraten. So wenden etwa Holbraad und Pedersen (2017: 64) ein, dass durch solche Generalisierungen andere lokale Ausprägungen außer Acht gelassen werden. Die Folge ist die Nicht-Berücksichtigung von Ontologien, die nicht in diese Kategorien passen.

Viveiros de Castro

Eduardo Viveiros de Castros Werke (1998; 2004; 2013; 2015) über die amazonischen Ontologien haben ganz wesentlich zum *ontological turn* beigetragen. Es sind gerade seine Konzepte von *Perspektivismus* und *Multi-Naturalismus*, die den *turn* oder *Wandel* als festen Bestandteil der anthropologischen Denkweise eingeführt haben (Kohn 2015: 318; Holbraad/Pedersen 2017). Seine Analyse der *amerindianischen Kosmologien* beschreibt sich ähnelnde Differenzschaffende Prozesse bei zahlreichen Gesellschaften Amazoniens. Diese geht davon aus, dass die meisten Lebewesen wie Tiere oder Menschen aus ihrer eigenen Perspektive ihresgleichen wie Personen oder Menschen sehen und alle anderen wie Tiere – Beute oder Raubtier. Dies bedeutet, eine Person sieht einen anderen Menschen wie einen Menschen, ein Tier wie ein Tier und einen Jaguar als einen Jaguar. Wenn man jedoch die Welt aus der Perspektive des Jaguars betrachtet, sieht dieser einen anderen Jaguar wie eine Person mit menschenartiger Seele. Ein Jaguar sieht aber den Menschen oder ein Wildschwein als seine Beute. Wildschweine wiederum sehen sich ebenfalls untereinander wie Personen, betrachten aber Jaguar und Mensch als Raubtiere (Viveiros de Castro 1998: 470; Kohn 2015: 318).

Von Viveiros de Castros (1998) als *Multi-Naturalismus* bezeichnet, bezieht sich das *amerindianische* Denken auf multiple *Naturen* mit nur einer *Kultur*. Diese unterschiedlichen Naturen sind für ihn die zahlreichen Ausprägungen des Körpers, wobei die intrinsische menschenartige Person oder Seele die einheitliche Kultur repräsentiert (Viveiros de Castro 1998: 478; Kohn 2015: 319). Viveiros de Castro bezieht sich dabei auf Descolas (1996; 2013) Konzept des Animismus, den er ergänzt, indem er den sozialen Charakter der Beziehung zwischen *humans* und *non-humans* verdeutlicht (Holbraad/Pedersen 2017: 161–162). Als Gegensatz zur *multi-naturalen* Welt steht die *multi-kulturelle* Welt in binärer Opposition zur Natur. Solche Dualismen sind vor allem in den westlichen Gesellschaften präsent. Die dominante westliche Denkweise, von der auch die anthropologische Denkweise ausgeht, hat traditionell nur wenig Raum für andere Ontologien gelassen (Kohn 2015: 320). Diese Dominanz kritisiert auch Viveiros de Castro (2013) und fordert eine Auseinandersetzung mit anderen perspektivistischen Denksys-

temen. Das Konzept des *Multi-Naturalismus* bietet sich demnach als eine alternative metaphysische Form des Denkens an. Kohn betont jedoch, *Multi-Naturalismus* sollte nicht einfach zur Absorbierung der neuen unterschiedlichen Denkweisen dienen, sondern die nebeneinanderstehenden Unterschiede als gegenseitige Bereicherung anerkennen (ebd.: 320–321).

Perspektivismus aus dem Amazonas

Den Bezug zum amazonischen Perspektivismus will ich in meiner Arbeit weiter ergänzen, da der südamerikanische Raum eine zentrale Rolle in der Entstehung der ontologischen Anthropologie spielt. Wie schon erwähnt, entspringt der *ontological turn* dem von Viveiros de Castro so genannten *amerindianischen Perspektivismus* (1998; 2004; 2013). Den sozialen Charakter der Beziehung zwischen *humans* und *non-humans* habe ich oben bereits angesprochen, dabei spielen die unterschiedlichen äußeren Ausprägungen des Körpers eine zentrale Rolle. Der Körper wird nicht nur als rein physisches Abbild wahrgenommen, sondern viel eher als bestmögliche äußere Spiegelung der inneren Seele (Brightman/Grotti/Ulturgasheva 2014: 5). Umgekehrt spiegelt sich auch die körperliche Erscheinung in der Seele. Die Körper der anderen werden von außenstehenden Betrachter_innen durch ihre eigene emotionale Lage interpretiert (Taylor 1996: 209). Solche Wechselwirkungen zwischen Innen- und Außenbereichen sind ein Merkmal des Perspektivismus (Brightman/Grotti/Ulturgasheva 2014: 5).

Wie oben bereits kurz geschildert, besitzen einige Lebewesen eine menschenartige Seele/Essenz. Der Unterschied liegt in der äußeren *Bekleidung* (*clothing*). Die innere menschenartige Essenz ist nur für die eigene Spezies oder ausgewählte Wesen wie Schaman_innen sichtbar (Holbraad/Pedersen 2017: 165). Dabei ist wichtig zu erwähnen, dass diese perspektivische Sichtweise nicht universell auf alle Tiere und Objekte zutrifft. Der Fokus liegt vor allem auf den Wesen, die in einem Jäger-Beute-Verhältnis zueinander stehen, wie etwa zwischen größeren Prädatoren und kleineren Säugetieren (Viveiros de Castro 1998: 471). Menschsein und Menschlichkeit ist ein gemeinsam geteilter Zustand, der sich hinter der äußeren Bekleidung verbirgt (ebd.). So beschreibt Viveiros de Castro die Tiere als *ex-humans*, die sich von der Kultur der Menschen distanzieren haben. Damit verbunden ist auch der Erwerb oder Verlust von einigen menschenartigen Eigenschaften. Dieses Übertragen der Fähigkeiten geht in beide Richtungen und ist eng an die körperliche Form gekoppelt, die das Wesen annimmt. Zum Beispiel ist das Tragen der Maske oder des Fells eines Tieres verbunden mit der Aktivierung seiner Kräfte und dem Übertragen seiner Eigenschaften auf den_die Träger_in (ebd.: 482). Die gefühlte Weltanschauung wird dabei auch geändert. So ist das Blut für den Jaguar wie das Maisbier für den Menschen, welches wiederum für die Geister/Seelen nur eine verrottende Leiche darstellt (ebd.: 478).

Viveiros de Castro leitete dieses Konzept aus eigenen Feldforschungen mit den *Araweté*-Menschen in der Region um den *Xingu*-Fluss sowie aus umfassender Literaturrecherche zur Amazonasregion ab (Holbraad/Pedersen 2017: 161). Gemeinsam mit Philippe Descola und Tim Ingold entwickelte er ein neues Konzept des Animismus, bei dem die Beziehung zwischen *non-humans* und *humans* im Sinne eines sozialen gegenseitigen Verhältnisses verstanden wird. Diese Beziehung geht aus einer Art wechselseitiger Kontinuität zwischen den *non-humans* und *humans* hervor (ebd.: 161–162). Diesen theoretischen Rahmen verwendete Viveiros de Castro schließlich, um die *amerindianischen* Ontologien konzeptuell zu erfassen. Dadurch wird der Weg zum Perspektivismus eingeschlagen.

Unterschiedliche Unterschiede?

Der konzeptuelle Rahmen der perspektivistischen Ontologien wird auch in anderen Gebieten der Welt wie Nord- und Zentralasien oder Melanesien angewendet. Während in Amazonien der Austausch zwischen den *non-humans* und *humans* horizontal und symmetrisch ist, sind solche Beziehungen in Zentralasien vertikal und hierarchisch (Holbraad/Pedersen 2017: 168). Das perspektivistische Modell erfordert daher eine Überarbeitung, um es auch in anderen Regionen anwenden zu können. Terry S. Turner (2009) hebt auch andere Aspekte hervor, die sich kritisch mit den bestehenden Dualismen in der Theorie auseinandersetzen. Er kritisiert am Perspektivismus dieselbe Herangehensweise, die der Ansatz zu überwinden versucht, nämlich die dualistische Trennung der Welt in Natur und Kultur. Obwohl die ontologischen Sichtweisen eine unterschiedlich gelebte Weltwahrnehmung vermitteln, wird weiterhin bei anderen Lebewesen die intrinsische *Kultur* als menschliche Qualität hervorgehoben. Diese steht dann im Gegensatz zu den pluralen *Naturen* als äußeren Erscheinungen – ein binäres System, das den westlichen Ontologien gut bekannt ist (Holbraad/Pedersen 2017: 166). Turners Kritik geht jedoch noch weiter. Ausgehend von der strukturalistischen Analyse von Lévi-Strauss, beschreibt er die menschliche Kultur als ein *Nebenprodukt* beim Versuch des Menschen, sich von der Natur zu distanzieren:

Structural analysis as Lévi-Strauss conceived it thus became a sort of ironic reductionism, or in his term an ‚entropology‘, revealing how human cultures in their very attempts to construct representations of their differentiation from nature ironically succeed only in producing constructs which reveal in their form and content culture’s true character as an epiphenomenon of nature. (Turner 2009: 11)

Turner (2009: 11) reduziert die Natur auf menschliche Kultur, indem er die wahrgenommene Perspektive erhebt. Die Kultur offenbart dadurch „[...] their true status as products of nature’s interaction with itself, employing humans as the unwitting medium of the process“. Wie Turner weiter bemerkt, basiert der Multi-Naturalismus auf strukturalistischen Oppositionen von Natur und Kultur. „These are simply analogous moves within a taxonomic hierarchy consisting of different levels of generality and more or less ample provision for differing subjective perspectives, not whole opposing philosophies [...]“ (ebd.: 26). Diese perspektivistischen theoretischen Ansätze „[...] are more accurately if simply understood as tags for foci on different levels of the same conceptual hierarchy“ (ebd.). Genau diese unterschiedlichen Ebenen, auf denen sich die gelebten Dualismen abspielen, bedürfen vermehrter Aufmerksamkeit.

Multispecies Ethnography

Ein bedeutender Bereich, den der südamerikanische Perspektivismus hervorbringt, ist die Beziehung zu anderen *non-humans* (Rival 2012: 70). Unter diese Kategorie fallen, wie schon angesprochen, Tiere, Insekten, Pflanzen, Nahrung, Wasser und Landschaften, aber auch Objekte und Gegenstände. Wie der Begriff schon verrät, handelt es sich um eine Bezeichnung zur Abgrenzung der *humans* zu allen anderen, die es nicht sind. Um Tiere, Pflanzen, Nahrung und Orte für sich sprechen zu lassen, ist es nötig, die menschenbezogenen Verhältnisse hervorzuheben. Basierend auf dieser Beziehung werde ich das Zustandekommen der Ontologien in der Kategorie *non-humans* näher beschreiben.

Pflanzen, Beute und Fleisch

Die erste Kategorie bezieht sich auf die Wahrnehmung und den Konsum von Pflanzen. Maniok ist eine in Amazonien weit verbreitete Pflanze, die dank ihrer stärkehaltigen Wurzeln als Nahrung verwendet wird. Laura Rival (2012: 69–70) weist darauf hin, dass in unterschiedlichen Gebieten süße oder bittere Varianten dieser Pflanze für die Zubereitung von Nahrung bevorzugt werden. Der Grund für solche Präferenzen ist noch unklar, jedoch stellt Rival eine Hypothese auf, laut der die Pflanze auch als eine Person verstanden werden könnte. Diese wird domestiziert, nicht durch den Anbau selbst, sondern während der Zubereitung im Herzen des Menschen, wo der bittere oder süße Geschmack entsteht.

Die Beziehung zu den Pflanzen ist ebenfalls ein Thema der Arbeiten von Descola, der mit seiner vergleichenden Analyse den Zusammenhang zwischen der Kultivierung der Pflanzen und den Verwandtschaftsbeziehungen darstellt (ebd.). Auch Iván Dario Vargas Roncancios Beitrag zur politischen Rolle der Pflanzen zeigt bestehende Beziehungsebenen zwischen den Menschen, Autoritäten und Wissensquellen:

According to certain Amazonian indigenous communities, for instance, plants – including those mixed in the ayahuasca brew – play a central political role within and outside their territories. Such plants, some argue, are considered a source of knowledge and authority, as well as the origin of (traditional) law itself. (Roncancio 2017: 69)

Verwandtschaftsbeziehungen spielen auch eine Rolle beim Konsum von Mahlzeiten (Costa 2012: 96). Bei der Gruppe der *Baja Urubamba* stärkt das Teilen der Speisen nicht nur die bestehenden Verwandtschaften, sondern macht auch Gäste und Außenstehende zu Mitgliedern des *kins*, also der *Familie* (Gow 1991: 223–224). Im Gegensatz dazu kommt es bei einer Person nach dem Verzehr von bestimmten halluzinogenen Getränken wie *toé* zum Negieren ihrer familiären Verwandtschaftsbeziehungen: „The drug *toé* gives both knowledge and life to the drinker, but simultaneously turns the drinker into a destroyer of kinship“ (ebd.: 273). Das geteilte halluzinogene Getränk wird von Schaman_innen oder Patient_innen getrunken, um eigene Erinnerungen und Verwandtschaftsbeziehungen zu vergessen und dadurch wahre und unverfälschte Kenntnisse über sich und andere zu erlangen (ebd.: 272).

Drinking *toé*, the shaman or patient is cut off from all contact with other people, for he or she can neither speak nor sing. Even the shaman’s spirit companion is excluded from this relationship. Further, unlike ayahuasca, *toé* does not lie to or trick the drinker. What a person sees when taking *toé* is true. (Gow 1991: 272)

Nicht nur Zubereitung und Verzehr der pflanzlichen Nahrung haben einen sozialen Charakter, sondern auch bei der Jagd und beim Konsum von Fleisch gibt es einen Bezug zur Seele des Tieres. Wie bereits erwähnt, besitzen die Tiere eine menschenartige Seele/Essenz und sind daher als Personen zu behandeln. Um diese personenbezogene Komponente der Seele von einem erlegten Tier zu trennen und daher für die Konsumation zugänglich zu machen, ist es nötig, bestimmte Schritte in gegebener Reihenfolge auszuführen. Luis Costa (2012) beschreibt diesen Prozess an einem Beispiel der Kanamari, für die das Blut ein Merkmal der Seele ist und die Haut auf die menschlichen Charakteristika hindeutet. Wie Costa (ebd.: 102) schildert, ist das fließende Blut ein Kennzeichen dafür, dass die Seele den Körper noch nicht verlassen hat. Erst nachdem die Blutung beendet ist, wird das Tier zur Leiche. Hiermit ist die Transformation zum Fleisch jedoch noch nicht beendet. Nachdem das Tier ins Dorf gebracht worden ist, muss auch die Haut oder das Fell entfernt werden. Denn die Haut ist Trägerin der Eigenschaften, durch

die sich die Lebewesen voneinander unterscheiden. Durch die Entfernung der Haut werden diese aufgehoben und das tierische Fleisch (*bara-hai*) kann nun konsumiert werden (ebd.: 103). Ähnlich wie bei pflanzlicher Nahrung ist auch die Fleischproduktion

[...] a social act in which people or things are made within relationships in order to create social ties, or things are made to be shared within kinship relations or exchanged beyond them. Food is produced by the hunter who kills the animal, the men who skin it and the women who butcher it so that it can feed the village and, through commensality, favour the establishment of kinship. (Costa 2012: 104)

Auch Emily Yates-Doerr (2015) hat die soziale Funktion der Vorbereitung und des Teilens des Essens beschrieben. Sie hat ihre ethnographische Feldforschung im Hochland von Guatemala durchgeführt, wo sie bei mehreren Familien an der Beschaffung und Vorbereitung von Speisen teilgenommen hat. Obgleich selbst Vegetarierin, hat sie sich bei der Forschung auf den Konsum von Fleisch fokussiert (ebd.: 309–310). Bei einer der Familien wurde ihr während der ersten gemeinsamen Mahlzeit ein Gericht aus Fleisch angeboten. Als Vegetarierin konnte sie sich nicht dazu überwinden, dieses zu essen, wofür sie den Rest des Abends ausgelacht und ausgegrenzt wurde. Sie wurde dadurch nicht in die familiäre Struktur aufgenommen (ebd.: 314). In ihren eigenen Worten:

I had not only failed to achieve closeness of family but, in refusing the meat—as well as undertaking the strange behavior of treating my meal as though it could be dissected into parts to be accepted or refused—I had also cast myself as unworthy of communication, jeopardizing my status as human. (Yates-Doerr 2015: 315)

Things

Eine weitere spannende Kategorie, die sich in letzter Zeit einer steigenden Anzahl an Publikationen erfreut, ist die ethnographische Aufarbeitung von Gegenständen. Als Artefakte, Gegenstände und Dinge allgemein werden gewöhnlich in den westlichen Gesellschaften nicht-lebendige materielle Objekte bezeichnet. In der Anthropologie, mit dem traditionellen Fokus auf den Menschen und sein soziales Umfeld, hat man erst in der letzten Zeit neue Zugänge bei der Kontextualisierung der materiellen Gegenstände entwickelt. Die ontologische Wende spielt dabei eine zentrale Rolle, da sie durch ihren Zugang erlaubt, bislang unbeachtete soziale Beziehungen für sich sprechen zu lassen und ernst zu nehmen (Holbraad/Pedersen 2017: 200). Diese Vorgehensweise erlaubt nahezu grenzenlose Perspektiven und Anwendungsbereiche. Was passiert, wenn man den Gegenständen erlaubt, für sich zu sprechen? Wenn man ihr soziales Leben anerkennt und ihnen gar eine Seele zuschreibt? Was wollen uns die Gegenstände über sich sagen? Dank der ontologischen Wende haben wir gelernt, neue Welten und ihre Akteur_innen ernst zu nehmen. Eine solche Aufmerksamkeit wird nun auch anderen Kategorien gewidmet. Die Anthropologie der materiellen Kultur hat dadurch eine Reihe neuer Ansätze, Theorien oder gar Wenden initiiert (ebd.: 199–200).

Fernando Santos-Granero befasst sich in seiner Monographie *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (2013) mit dem Begriff der Materialität der Yanéscha im östlichen Peru. Er stellt fest, dass die Yanéscha zwar auch einen sprachlichen Ausdruck für die nicht-lebenden Dinge haben, dieser jedoch nur wenige Objekte beschreibt im Vergleich zur westlichen Bezeichnung (Santos-Granero 2013: 106):

The Yanéscha have a term – *es* – that has the same connotation as the Western broad meaning of ‚thing‘: But the range of entities within this category that the Yanéscha deem to be ‚inanimate‘ is much smaller than in Western societies. In contrast, the diversity of things that we conceive of as objects and the Yanéscha people consider as being animated is quite high. (Santos-Granero 2013: 106)

Santos-Granero unterscheidet fünf Kategorien der Entstehung von Objekten. Interessant dabei ist, dass für die Yanéscha das *Werden* eines Objekts eine wichtige Rolle spielt. Die Prozesse variieren zwischen Selbst-Umwandlung über die Metamorphose bis zur Beseelung (ebd.). In den Yanéscha-Ontologien sind natürliche Objekte durch die Selbst-Umwandlung entstanden. Es sind alte Gottheiten, die sich selbst in Sonne, Sterne und Mond, aber auch Teiche, Wasserfälle und Berge umgewandelt haben. Die Gottheiten, die sich vor langer Zeit in die Sterne wandelten, haben zudem in der Gegenwart irdische Ausdehnungen in Form von Musikinstrumenten oder Haushaltsgegenständen (ebd.: 107). Die Objekte, die durch Metamorphose entstanden sind, also eine Art von Gestalt-Umwandlung, waren ursprünglich Menschen, die durch die Gottheiten in unterschiedliche Gegenstände umgewandelt wurden. Es sind Personen, die in unterschiedliche Mineralien transformiert wurden. Der Salz-Mensch *Posona* wurde von den Gottheiten in das Salz verwandelt, damit die Menschen ihr Essen würzen können. Auch hier ist der Bezug der bereits angesprochenen Speisen zu der menschenartigen Essenz ersichtlich (ebd.: 108). Andere Personen wurden in Metalle oder Coca-Blätter transformiert. Eine mehrfache Umwandlung ist ebenfalls möglich. Laut einem Mythos über die Gottheit *Yompor Ror* sind einige magische Objekte durch eine körperliche Metamorphose von Mensch zu Tier und später zu einem Objekt entstanden (ebd.). Die meisten Objekte besitzen also eine menschlich geprägte Seele, die durch eine äußere Veränderung zu einem anderen Objekt umgewandelt wird. Dieser Prozess findet allgegenwärtig statt, historisch wie augenblicklich. Eine solche Wahrnehmung ist weit verbreitet unter den Bewohner_innen Amazoniens. Dennoch haben nicht alle Objekte einen personifizierten Ursprung. Sand, Luft, Dreck oder Wasser werden beispielsweise als leblos und ohne sozialen Bezug zu anderen Wesen betrachtet. Eine Selbst-Umwandlung ist in dieser geographischen Kategorie dennoch möglich. So werden einige Berge, Teiche, Wasserfälle oder selbst-umgewandelte Gottheiten wie auch Steine und Wind für alte Vorfahren gehalten (Santos-Granero 2013: 109–110). Diese geographischen Ontologien sind in Amazonien von zentraler Bedeutung. Im nächsten Abschnitt will ich näher erläutern, wie der *ontological turn* auch die Produktion des sozialgeographischen Wissens ganz wesentlich beeinflusst hat. Insbesondere die aktuellen Debatten in der Kulturgeographie über die Suche nach neuen Zugängen sind stark durch die sozialwissenschaftlichen *Wenden* geprägt (Thrift/Whatmore 2004; Berndt/Pütz 2015: 7).

Ontological turn in der Landschaft

Die Kulturgeographie ist ein Teil der Humangeographie und Geographie. Sie befasst sich mit Räumen und mit jenen Menschen, die in diesen aktiv sind. Das zentrale Thema der Forschung ist die gesellschaftliche Organisation in Bezug auf die jeweils eigene Umwelt (Freytag et al. 2016: 3). Die Disziplin hat ihre Wurzeln in 19. Jahrhundert, als der Arzt John Snow zum ersten Mal eine Karte mit markierten Cholera-Ausbrüchen in London erstellt hat (Shiode et al. 2015: 1–2). Das Forschungsfeld hat sich im Laufe der Zeit wesentlich entwickelt und wird auch von Sozialwissenschaftler_innen wie Kultur- und Sozialanthropolog_innen interdisziplinär in ihre Forschungen einbezogen. Ausgehend von der Anthropologie haben die Ansätze des *ontological turn* auch in den humangeographischen Richtungen zum Umdenken angeregt (vgl.

Berndt/Pütz 2015: 7–8). Interessanterweise ist in der Humangeographie diese Wende unter dem Begriff *cultural turn* bekannt, der eine stark reflexive Haltung gegenüber dem eigenen Feld und der Dematerialisierung der zugeordneten Forschungsbereiche bezeichnet (ebd.: 15, 17–18).

Wie in anderen Sozialwissenschaften auch, war die Produktion von Wissen in der Geographie stark von kolonialem Erbe beeinflusst. In der letzten Zeit sind Stimmen lauter geworden, die dazu auffordern, lange angewandte Ansätze zu dekolonisieren (Sundberg 2013: 20). Neue Ontologien, die Pluralität der Welten und ihre Repräsentation werden zentrale Themen (Cameron/De Leeuw/Desbiens 2014: 19–20). Nicht-materielle Geographien, die sich auf Zeichen und Symbole beziehen, erfreuen sich einer wachsenden Bedeutung und Zahl an Publikationen (Berndt/Pütz 2015: 15, 19). Neue Fragestellungen tauchen auf: Wer gilt als indigen? Wie werden die Grenzen eines Gebietes definiert und wer bestimmt diese? Wie werden Landschaften wahrgenommen? Wie entstehen sie und wie verändern sie sich? Was und wer gilt als lebendig? Wie wird die Kategorie *non-humans* definiert und wie soll sie konzeptuell eingearbeitet werden? Sollen andere Ontologien überhaupt ernst genommen werden? Die theoretischen Rahmen zur Beantwortung solcher Fragen sind nicht immer klar definiert und sorgen für unterschiedliche Herangehensweisen. Die Konzeptualisierung von Indigenität spielt sich auf unterschiedlichen Ebenen ab. So werden in manchen Arbeiten (Cameron/De Leeuw/Desbiens 2014: 21) die westlichen Dualismen von Natur und Kultur als universell gültig übernommen und die indigenen Beziehungen zur Natur als naiv, magisch oder gar primitiv dargestellt. Jeremy W. Crampton (2011: 97–98) und Sarah Radcliffe (2018: 443) wiederum erkennen zwar die Pluralität der Welten und Wissenssysteme an, wissen jedoch nicht, wie sie diese theoretisch einbetten und methodisch umsetzen sollen. Folgend werde ich einige Beispiele aus dem Amazonasgebiet anbringen, bei denen der *ontological turn* eine wesentliche Rolle für das Verständnis der Interaktionen zwischen Mensch und Raum spielt.

Pemón

In seiner Arbeit über Grenzkonflikte in Naturschutzgebieten beschreibt Bjørn Sletto (2011) einen Konflikt zwischen der Gruppe der *Pemón* und den Behörden. Zu den *Pemón* zählen etwa 20.000 Personen, die im südlichen Guyana, im westlichen Brasilien und in der Region Gran Sabana im Südosten von Venezuela leben (ebd.: 203). *Pemón* legen geregelt Feuer, um Flächen zwischen Savanne und Wald grün zu halten. Der Prozess schafft durch die Verbrennung Platz für frische Gräser, die feuerbeständiger sind als die trockenen Gräser. Die *Pemón* schützen somit den Wald und ihre Häuser vor viel größeren und unvorhersehbaren Bränden. Zweimal jährlich – nach der Regenzeit oder in der Trockenzeit nach einem starken Regen (ebd.: 204) – werden diese regulierten Brände gelegt, um das Risiko der Ausbreitung auf den Wald zu minimieren. Im Verständnis der *Pemón* verkörpert das Feuer die Gestalt des *Apok* – eines *tricksters* oder Schwindlers, der, falls nicht korrekt behandelt, nicht mit Menschen spielen wird und dadurch außer Kontrolle gerät. Wird er aber gut behandelt, hilft er den Menschen, ihr Überleben zu sichern (ebd.: 203).

Durch ihr Vorgehen geraten die *Pemón* oft in einen Konflikt mit den lokalen Naturschutzbehörden und der staatlichen Feuerwehr. In ihrem eigenen Raumverständnis sehen sie das Gebiet zwischen Wald und Savanne als ein eigenes Grenzgebiet (*tureta kata*). Dieses wird durch den Menschen verwaltet und dient dank der regelmäßigen Brände als Schutzzone vor größeren Bränden, die von der Savanne auf den Wald übergreifen können (Sletto 2011: 204). Die Feuerwehr wiederum erkennt nur Savanne und Wald als eigene Räume. Für sie ist es wichtig, die

Verbreitung des Feuers zu stoppen, bevor es das Waldgebiet erreicht. Dabei passiert es regelmäßig, dass sie die von den *Pemón* kontrolliert gelegten Feuer löschen (ebd.: 204). Die Gründe für solche gegeneinander wirkenden Bemühungen sieht Sletto (2011: 204–205) in unterschiedlich empfundenen Räumen. In den Ontologien der *Pemón* sind die Landschaften mehrschichtig, das Feuer wird personifiziert und nicht per se als eine negative Kraft gesehen. Dahingegen ist es die Aufgabe der staatlichen Institution der Feuerwehr, Brände, wo auch immer diese auftreten, zu bekämpfen (ebd.: 198).

Yshiro

Mario Blaser (2009) nennt als ein weiteres Beispiel einer missverstandenen Zusammenarbeit das zwischen den staatlichen Naturschutzbehörden und der indigenen Gemeinschaft der *Yshiro*. In der Region Chaco in Paraguay sollten nach einem vier Jahre andauernden Jagdverbot Jagd und Fischfang wieder ermöglicht werden (ebd.: 10). Jahrelang sahen die Naturschutzbehörden in der kommerziellen wie auch der traditionellen Jagd eine mögliche Gefährdung der Bestände, weshalb sie beschlossen, beide nur unter bestimmten Voraussetzungen wieder zu ermöglichen. Um die Tier- und Fischbestände auf einem bestimmten Niveau zu erhalten, wurden Quoten für Jagd und Fischfang eingeführt. Bei der Festlegung der erlaubten Mengen gingen sie von Studien aus, die jedoch von manchen Biolog_innen als unzureichend kritisiert wurden (ebd.: 14). Obwohl die Voraussetzungen für die regulierte Jagd kommuniziert und die meisten Anforderungen der betroffenen Parteien eingearbeitet wurden, blieb bei der Ausführung viel Raum für Interpretation, wie sich später herausstellte (ebd.: 15).

Eine der Forderungen der indigenen *Yshiro*-Gemeinschaft war das Recht, als Vermittlerin zwischen den Interessensgruppen zu agieren. Die *Yshiro* wollten dadurch sicherstellen, dass jede Partei von der Jagd profitiert. In der Ontologie der *Yshiro* spielt nämlich die Reziprozität eine zentrale Rolle bei der Bewahrung der *yrmo*, der Welt. Sie ist die treibende Kraft, die für ausreichend Beute sorgt, indem sie für den Fluss der Energie im Netzwerk der Lebewesen sorgt. Falls ein Mangel herrscht, wird dieser auf unzureichende Reziprozität zwischen den Lebewesen zurückgeführt (ebd.: 13). Bereits zwei Monate, nachdem die Regeln in Kraft getreten waren, stellten die Behörden fest, dass die *Yshiro* die Regeln nicht einhielten. Zwar überschritten sie die eingeführten Quoten nicht, aber sie ignorierten das Jagdverbot in Gebieten, welche sich in Privatbesitz befinden. Zusätzlich wurde ihnen vorgeworfen, ihre Vermittlerrolle ausgenutzt zu haben, indem sie ihre Jagdrechte mit benachbarten und befreundeten Gemeinschaften ausgetauscht hatten (Blaser 2009: 16).

Mit diesem Beispiel zeigt Mario Blaser, wie ein unterschiedliches Verständnis über die Welt zu einer misslungenen Zusammenarbeit führen kann. Die Behörden gingen davon aus, dass die beteiligten Seiten über dieselbe universelle Natur reden. Für sie bestand die Aufgabe darin, die Forderungen der *Yshiro* einzuarbeiten und ihre Rolle zu definieren. Die Menge an Fischen, die gefangen werden dürfen, sollte klar, objektiv und mit Hilfe der durchgeführten Studien festgelegt werden. Die *Yshiro* verstehen die Prozesse in ihrer Welt jedoch anders. Für sie erhalten das Teilen und die Reziprozität zwischen allen Bewohner_innen die Balance in der Welt und dadurch auch die Bestände in den Flüssen und Wäldern aufrecht (Blaser 2009: 16).

An dem von Blaser präsentierten Beispiel möchte ich das unterschiedliche Verständnis der Beziehung zwischen *humans* und *non-humans* hervorheben. In der Welt der *Yshiro* ist es die Reziprozität, die für den Fluss der Energie zwischen den Lebewesen sorgt. Nur dann befinden sich in Flüssen genügend Fische und im Wald ausreichend Beute – aus der Sicht der positivis-

tischen westlichen Wissenschaft eine schwer falsifizierbare Aussage und dadurch für die weiteren Entscheidungsprozesse nicht relevant. Aus der Sicht der Institutionen ist diese Auffassung nur als eine kulturelle Ausprägung ernst zu nehmen, mit der man sich auseinandersetzen muss, da sie den gegenüberstehenden Akteur_innen als wichtig und real erscheint (Blaser 2009: 15). Am Beispiel der *Yshiro* war dies gut zu erkennen, als die Naturschutzbehörden ihre Forderung nach Vermittlung der Jagdrechte und den Aufruf zur Reziprozität als unbedeutend für den Naturschutz wahrnahmen. Für die Bürokrat_innen und Biolog_innen „[...] such rationale was actually irrelevant for sustainability, and the demand for exclusive rights to broker could be incorporated as a ‚cultural‘ token that required no further thought“ (Blaser 2009: 15). Die Behörden verließen sich auf die Ergebnisse der Biolog_innen, für welche die Bestände durch biologische Reproduktion und Regulierung der Jagd nachhaltig bewahrt werden können.

Eine wichtige Frage tritt hier zutage. Kann man überhaupt den richtigen Zugang wählen, wenn die gelebten Welten und ihre Geschichten unterschiedlich sind? Werden die anderen Wahrnehmungen ernst genommen? Ist ein gemeinsames Handeln überhaupt möglich? Im Falle der *Yshiro* ist der Weg der Reziprozität vielleicht die richtige Antwort auf die von der Wissenschaft gestellten Fragen über den Rückgang der Tierbestände und die Bewahrung der Artenvielfalt. Die Bedeutung des reziproken Tausches und der daraus folgenden gesellschaftlichen Verpflichtungen wurde im theoretischen Diskurs ausführlich behandelt (Lévi-Strauss 1969; Sahlins 1972; Mauss 1990). Auch wenn die frühen Kategorien und Ansätze später in den Werken von Marilyn Strathern (1988), Annette Weiner (1992) und Maurice Godelier (1999) kritisiert und überarbeitet wurden, ist die Rolle des Tausches in der Stärkung der sozialen Beziehungen evident. Die Reziprozität schafft auch gesellschaftliche Hierarchien, und diese beruhen nicht auf Erwerb und Produktion, sondern auf Redistribution und Verpflichtungen (Sahlins 1972: 189–190). Durch die dezentralisierte Produktionsweise wird die Akkumulation auf seltene Fälle begrenzt (ebd.: 195). Im Gegensatz zu neoliberaler Akkumulation und Wettbewerb kann der Zugang der *Yshiro* daher nachhaltiger sein als die von den Naturschutzorganisationen vorgeschlagenen Quoten. Die Aufrechterhaltung der Reziprozität kann dadurch als eine treibende Kraft, die für ausreichend Fische in den Flüssen sorgt, gesehen werden (Blaser 2009: 13).

Die oben geschilderten Beispiele zeigen Missverständnisse, die auftreten können, wenn zwei unterschiedliche Ontologien in Berührung kommen. Es sind nicht nur abweichende Sichtweisen, die zu gegensätzlichen Auffassungen führen, sondern die gelebte Realität selbst unterscheidet sich (ebd.: 11). Es sind vor allem die bestehenden Machtverhältnisse, die den theoretischen Rahmen für solche Begegnungen formen. Ausgehend von solchen Berührungspunkten werde ich in den folgenden Kapiteln mögliche gesellschaftspolitische Implikationen näher beleuchten.

Ontologien und das Politische

Bis jetzt habe ich mich hauptsächlich mit der Wechselwirkung zwischen den theoretischen und empirischen Bereichen beschäftigt, die durch den *ontological turn* ins Blickfeld gerückt sind. An einigen Beispielen habe ich gezeigt, wie die Annahme der Existenz multipler Welten zu neuen Zusammenhängen und Verständnissen beitragen kann. Genauso kann eine missverständene Kenntnis von der Welt der anderen zu Konflikten und misslungener Zusammenarbeit führen. Diesen Punkt werde ich im Folgenden näher ausführen, da überall dort, wo zwei Welten in Berührung kommen, unausweichlich Interaktionen entstehen. Diese Prozesse der Begeg-

nung finden freiwillig oder unfreiwillig statt, sind aber oft eine Folge der politischen Motivationen der jeweiligen Akteur_innen. Die gesellschaftspolitischen und politisch-ökonomischen Debatten sind traditionelle anthropologische Domänen, meistens dominiert von der Kombination neomarxistischer und foucauldianischer Kulturkritik (Holbraad/Pedersen 2017: 52). Durch den *ontological turn*, der affektive Interaktionen zwischen *humans* und *non-humans* ernst nimmt, können neue Sichtweisen in diesen Diskurs einbezogen werden. Dadurch wird das westliche Modell einer universell definierten Natur in Frage gestellt und eventuell durch die pluralistische Sichtweise ersetzt. Die Pluralität der Welten und daraus hervorgehende politische Implikationen beschreiben Mario Blaser (2009; 2013) und Marisol de la Cadena (2010) unter dem Sammelbegriff ‚politische Ontologien‘. Mario Blaser bezeichnet eine Interaktion zwischen den unterschiedlichen Ontologien oder Welten mit dem Ausdruck *political ontology* und nennt dabei zwei Bedeutungen:

On the one hand, it refers to the power-laden negotiations involved in bringing into being the entities that make up a particular world or ontology. On the other hand, it refers to a field of study that focuses on these negotiations but also on the conflicts that ensue as different worlds or ontologies strive to sustain their own existence as they interact and mingle with each other. (Blaser 2009: 11)

Auch für Marisol de la Cadena (2010: 346) entsteht das Politische, wenn zwei Wissenssysteme aufeinandertreffen. Für sie geht das westliche hegemoniale Modell von multiplen Kulturen aus, die in einer universal bestimmten Welt existieren. Dieses Denken lässt die Pluralität von Welten nicht zu. Die Beziehung zwischen *humans* und *non-humans* wird objektiv wissenschaftlich quantifiziert. Diese Reduzierung lässt andere Beziehungen zwischen Menschen, Objekten, Tieren, Insekten, Pflanzen, Nahrung, Wasser, Landschaften und anderen nicht-menschlichen Kategorien außer Acht (ebd.: 359).

Dieses dominante Wissen prägt auch die Interaktion mit anderen Ontologien. So wird bei einer Konfliktlösung davon ausgegangen, dass die Natur für alle Beteiligten wissenschaftlich universell erkennbar sei (ebd.: 361). Bei politischen Handlungen kommt es dadurch oft zu Missverständnissen; deren Ursachen sieht De la Cadena in der Fusion des Politischen und der Wissenschaft:

The problem, however, emerges when such collaboration forgets that politics (as a category and a practice) was historically disabled to work in symmetry with the radical difference that modernity itself produced among the many worlds that inhabit the planet. Politics emerged (with science) to make a livable universe, to control conflict among a single if culturally diversified humanity living in a single scientifically knowable nature. (De la Cadena 2010: 359)

Die Missverständnisse, die bei solchen Begegnungen entstehen, können laut Viveiros de Castro nicht allein durch sprachliche Übersetzungen und die Suche nach Synonymen aufgeklärt werden. Die unterschiedliche Art und Weise, wie sich beide Seiten missverstehen, liegt in der Unterschiedlichkeit ihrer Betrachtung (Viveiros de Castro 2004: 6–7). Veranschaulicht wird das am Beispiel von Jaguar und Mensch, die beide aus ihrer jeweiligen Sicht ein Maniokbier trinken und dabei mit ganz verschiedenen Substanzen interagieren (Holbraad/Pedersen 2017: 185). Die Sprache spielt dabei eine wesentliche Rolle. Auch wenn die übersetzten sinnverwandten Wörter von beiden Seiten verwendet werden, haben diese unterschiedliche Konnotationen. Die Sprache gilt als ein performativer Akt, der die unterschiedlichen Ontologien in Form von *stories* miteinander in Berührung bringt. Laut Blaser (2014: 54) schweben diese ontologischen

Ebenen nicht unberührt übereinander, sondern fließen ineinander in Form von *storied performativity*: „[...] different stories imply different worldings; they do not ‚float‘ over some ultimate (real) world“ (Blaser 2013: 552).

Der von Blaser (2009; 2013) und de la Cadena (2010) geprägte Begriff der politischen Ontologie beschreibt genau solche Berührungspunkte und Ebenen. Der Fokus liegt dabei auf den Konflikten, die aus der unterschiedlichen Gestaltung der Beziehungen zwischen *humans* und *non-humans* hervorgehen (Escobar 2020: xiii). Escobar greift dabei eine zentrale Frage auf: „The question thus arises of how to understand worlds that clearly live partly outside the separation between nature and humanity but also live with it, ignore it, are affected by it, use it strategically, and reject it – all at the same time“ (ebd.). Die Antwort auf diese Frage sieht Escobar in der Rolle der politischen Ontologie, die zur Überwindung der Dualismen sowohl im aktivistischen wie auch im akademischen Bereich dienen kann (ebd.).

Für ihn besteht die Welt aus mehreren Wissenssystemen und Welten, die nebeneinander funktionieren können. Während die westliche Modernität nur das eine universalistische Modell zulässt, versteht Escobar unter *Pluriversität* multiple Welten, die sich unter ungleichen Machtverhältnissen im ständigen Austausch miteinander befinden (ebd.: 26–27). Inspiriert durch den politischen Aspekt der *Pluriversität* sucht er nach möglichen alternativen Zugängen, die aus gegenseitiger Bereicherung hervorgehen. Er setzt sich kritisch auseinander mit den dominanten globalen Prozessen, die er als Ursache für die aktuellen globalen Krisen sieht (ebd.: X, 27). Somit ähnelt Escobars Begriff der *pluriversal politics* Blasers (2009; 2013) und de la Cadenas (2010) Konzept der politischen Ontologie.

Dekolonisierung des Wissens

Bislang habe ich die Ursprünge der ontologischen Ansätze und die zentrale Rolle aufgezeigt, die der südamerikanische Raum bei deren Formulierung gespielt hat. Die Anerkennung der Existenz von mehreren Welten sorgt nicht nur in der Anthropologie für einen Paradigmenwechsel; Philosophie, Geographie und andere Wissenschaften sind ebenfalls betroffen. Die Auswirkungen sind jedoch viel weitgehender und beeinflussen die alltägliche Praxis und politische Handlungen auf allen Ebenen der menschlichen Interaktion. Wie ich am Beispiel der *Pemón* und *Yshiro* gezeigt habe, führt ein missverstandenes Weltverständnis zu sozialen und umweltpolitischen Misserfolgen. Obwohl der Schwerpunkt dieser Arbeit im südamerikanischen Raum liegt, halte ich es für wichtig, auf die aktuellen Debatten auch in den westlich-akademischen Modernitäten näher einzugehen. Kann das dominante westliche Modell mehrere parallele Welten zulassen? Kann Anthropologie andere Ontologien ernstnehmen und den beforschten Objekten die Selbstbestimmung überlassen? Diese grundlegenden Fragen hängen eng mit der Produktion des Wissens und des anthropologischen Denkens zusammen. Wie Viveiros de Castro (2013) beschreibt, besteht die große Aufgabe der Anthropologie darin, das Wissen der beforschten Menschen in die bestehenden theoretischen Rahmen einzuarbeiten. Er schlägt vor, das indigene Wissen in Form von Konzepten zu behandeln (Viveiros de Castro 2013: 477), „[...] taking them as containing a properly philosophical significance, or as being potentially capable of philosophical use“ (ebd.: 485). Diesen Weg einzuschlagen bedeutet, indigene und anthropologische Theoretisierungen gleichzusetzen und auch argumentativ miteinander zu konfrontieren. Ein solcher Zugang mag nicht leicht anzunehmen zu sein, letztendlich entstehen dadurch allerdings neue weitreichende Fragestellungen. Worin besteht dann die Rolle der Anthropolog_innen? Können die Indigenen ihr Wissen objektiv vermitteln? Die Antwort auf diese Fragen besteht laut Viveiros de Castro nicht mehr in der Intention, die Welt der

Anderen zu erklären, zu kontextualisieren und zu interpretieren, sondern eher in der Multiplikation der Ideen und Reflexion eigener Gedanken (ebd.: 487, 489, 492). Dabei soll die Selbstbestimmung den Menschen selbst überlassen werden. Die Anthropologie soll die Bedingungen schaffen, die einen solchen Zugang ermöglichen, auch wenn die Schwierigkeiten für Viveiros de Castro offensichtlich sind: „[...] how to the create the conditions of the ontological self-determination of the other when all we have at our disposal are our own ontological presuppositions“ (Viveiros de Castro 2015: 11). Eine ähnliche Frage stellen sich auch Holbraad und Pedersen: Wie kann ich als Wissenschaftler_in eigene Annahmen über die beforschte Welt neutralisieren und damit der eigenen Ethnographie erlauben, neue Welten zu präsentieren, die ich mir zuvor nicht vorstellen konnte (Holbraad/Pedersen 2017: 5)?

Eigene Ausgangspunkte und Vermutungen sind nicht die einzigen Schwierigkeiten, die die Wissenschaft überwinden muss, um den Menschen, Objekten und Ethnographien Raum für die eigene Selbstbestimmung zu lassen. Blaser (2013), de la Cadena (2010), Escobar (2020), Quijano (2007), Santos-Granero (2013) und andere nennen den dominanten globalisierten Diskurs in der Wissenschaft als ein Hindernis, das zur Verdrängung anderer Wissenssysteme beiträgt (Escobar 2020: 38). Sie rufen zur Dekolonisierung der anthropologischen Denkweisen auf. Eines der prägendsten theoretischen Konzepte formulierte Aníbal Quijano (2007), der die Auffassung vertrat, dass das indigene Wissen systematisch durch die europäischen Kolonialmächte verdrängt und durch neue kulturelle Produktion mit implementierten westlichen Mustern und Bildern ersetzt wurde. Diese neuen Vorstellungen wurden ursprünglich von nicht-europäischen Gemeinschaften ferngehalten. Später wurden manche, ausgewählte Gruppen in die dominanten Strukturen einbezogen, um mit einer scheinbaren Teilhabe an der Macht den Eindruck erfüllter individueller Aspirationen zu erwecken (Quijano 2007: 169). Dieses neu geschaffene Versprechen wurde laut Quijano zu einem Instrument der kolonialen Repression: „After all, beyond repression, the main instrument of all power is its seduction“ (ebd.).

Um anderen Wissenssystemen Raum für die eigene Selbstbestimmung zu geben, ist es wichtig, sie in den Diskurs einzubeziehen. In diesem Sinne untersucht die indigene bolivianische Soziologin und Aktivistin Silvia Rivera Cusicanqui (2019) postkoloniale Debatten und ihren Einfluss auf die Produktion universitären Wissens. Ihr zufolge schließt sich dieses elitäre Wissen durch die kolonialen Praktiken finanzieller Zuschüsse und gezielter Auswahl der zitierten Quellen von anderen Wissenssystemen selbst aus (ebd.).

Rivera Cusicanqui (2019: 116) bezeichnet sich selbst als *ch'ixi*, womit sie auf ihre Aymara-europäische Herkunft verweist. Das Wort *ch'ixi* hat für sie mehrere Konnotationen, unter anderem beschreibt sie damit die unterschiedlichen, einander gegenüberstehenden Welten der indigenen Bevölkerung und anderer *multikultureller* Identitäten. Diese vergleicht sie mit Farben, die sich nicht vermischen oder gegenseitig auslöschen, sondern nebeneinander bestehen als „parallel coexistence of multiple cultural differences that do not extinguish but instead antagonize and complement each other“ (ebd.: 117). Somit ähnelt diese Bezeichnung dem von Escobar verwendeten Begriff der Pluriversität der Welten: multiple Welten und Ebenen, die nebeneinander existieren, ohne zu verschmelzen, sich aber in alltäglichen Handlungen berühren, sowohl im politischen wie auch im akademischen Diskurs (Escobar 2020: 26–27).

Erste Aufrufe zur Kritik am kolonialen Diskurs sind bereits lange vor der Etablierung des *ontological turn* zu finden. Die Formulierung kritischer Theorien der *postcolonial studies* (Mignolo 2007: 451) haben Texte geprägt wie *Orientalism* (1978) von Edward Said, der *Okzident* und *Orient* als vom Westen konstruierte Binaritäten darstellt (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 1998: 36–37). Michel Foucault stellte sein philosophisches Modell des binären Verhältnisses von Macht und Wissen vor (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 1998: 64), und in Spivaks *Can the Subaltern*

Speak? (1988) untersuchte die Autorin die Produktion des westlichen Wissens, das durch epistemische Gewalt seine Dominanz aufrechterhält (Ashcroft/Griffiths/Tiffin 1998: 168; Mendoza 2016: 10).

Was Autor_innen wie Silvia Rivera Cusicanqui (2019), Walter D. Mignolo (2007) und Aníbal Quijano (2007) kritisieren, ist jedoch das Fehlen an dekolonialen Ansätzen. Diese unterscheiden sich von postkolonialen kritischen Theorien, da sie nicht vom dominanten Modernitäts-Diskurs ausgehen, sondern sich von diesem zu trennen versuchen (Harding 2017: 631). „The de-colonial shift, in other words, is a project of de-linking while post-colonial criticism and theory is a project of scholarly transformation within the academy“ (Mignolo 2007: 452). Damit multiple Wissenssysteme parallel nebeneinander koexistieren können, schlägt Rivera Cusicanqui vor:

[...] constructing South-South links that will allow us to break the baseless pyramids of the politics and academies of the North and that will enable us to make our own science, in a dialogue among ourselves and with the sciences from our neighboring countries, by affirming our bonds with theoretical currents of Asia and Africa – that is, to confront the hegemonic projects of the North with the renewed strength of our ancestral convictions. (Rivera Cusicanqui 2019: 119)

Eine solche neue Vernetzung würde der hegemonialen Wissensproduktion des Westens entgegensteuern. Rivera Cusicanqui (2019) vergleicht den postkolonialen Diskurs mit einer hierarchischen Pyramide, in der die Universitäten des Globalen Südens jenen des Globalen Nordens unterstellt sind. Für sie sind die Ideen wie ein Strom von Rohstoffen, die nach Norden fließen, wo sie vermischt und aufgearbeitet werden. Das finale Produkt werde dann nach Süden geschickt, wo es von den Universitäten reproduziert und konsumiert werde (ebd.: 116). Diese Abhängigkeit vom westlichen postkolonialen Diskurs wird auf unterschiedlichen Ebenen aufrechterhalten. Laut Rivera Cusicanqui sind es nicht nur die Gedankenströme, die dieses Abhängigkeitsverhältnis aufrechterhalten, sondern auch andere, mehrschichtige Mechanismen spielen eine Rolle. Sie nennt jene Prozesse, die für die Verteilung der Gehälter, Stipendien, Lehrstühle und anderer Privilegien sorgen, ebenso auch die Gewährung von Veröffentlichungsrechten und die Auswahl von Zitationen (ebd.: 114). In einer solchen dominanten Wissensproduktion werden viele Konzepte, die im Globalen Süden formuliert wurden, außer Acht gelassen. Rivera Cusicanqui erwähnt als Beispiel, wie sie vor der Veröffentlichung ihrer Publikation über *internen Kolonialismus* vom Herausgeber gebeten wurde, die verwendeten Zitationen zu korrigieren. Es wurde ihr vorgeschlagen, das bereits von Aníbal Quijano erwähnte Konzept der *coloniality of knowledge* hinzuzufügen. Quijano gilt als ein bekannter und viel zitierter Autor im dekolonialen Diskurs (ebd.: 115). Rivera Cusicanqui war mit diesem Korrekturvorschlag nicht einverstanden. Ihr zufolge gehen ihre Inspirationen und Gedankengänge aus anderen Quellen hervor, die Quijanos Konzepten vorausgehen. Sie beruft sich auf die Veröffentlichungen des mexikanischen Soziologen Pablo González Casanova und des 1983 in La Paz gegründeten *Andean Oral History Workshop*. Vor allem aber sei sie von den Erfahrungen inspiriert worden, die sie während der Zusammenarbeit mit der *Aymara*-Bewegung über die Jahre gesammelt hat. Diese dekolonialen Beiträge aus dem südamerikanischen Raum wurden ihrer Meinung nach von den Universitäten des Globalen Nordens ignoriert (ebd.: 115). Rivera Cusicanquis Antwort auf die Vorschläge des Herausgebers war: „I responded that I was not at fault if in 1983 Quijano had not read us – we had read him“ (2019: 115).

Kritische Stimmen

Der *ontological turn* ist eine der prägendsten Entwicklungen in der Anthropologie seit der Krise des späten Strukturalismus. Wie ich in den vorherigen Kapiteln gezeigt habe, hat er das Potential, alle Aspekte der Disziplin zu beeinflussen. Im Forschungsprozess selbst können neue Methodologien entwickelt werden, mit deren Hilfe das gesammelte Material neu gesehen und neu interpretiert werden kann, oder wie es Holbraad und Pedersen nennen: „How do I enable my ethnographic material to reveal itself to me by allowing it to dictate its own terms of engagement, so to speak, guiding or compelling me to see things that I had not expected, or imagined, to be there?“ (Holbraad/Pedersen 2017: 5). Der *ontological turn* kann aber auch zu einem besseren Verständnis des täglichen politischen Handelns beitragen. Die beschriebenen Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen ontologischen Ebenen können zu einem tieferen Verständnis von Konflikten führen, wie dies am Beispiel der *Pemón* und *Yshiro* sichtbar wurde. Die Auswirkungen gehen aber viel weiter und umfassen auch die wissenschaftliche Disziplin selbst. Die erwähnten südamerikanischen Autor_innen haben gezeigt, wie der *ontological turn* zur Dekolonialisierung der Wissensproduktion beitragen kann.

Obwohl die möglichen Auswirkungen vielversprechend sind, gibt es auch kritische Stimmen, die auf einige widersprüchliche Ansätze hinweisen. So etwa die bereits erwähnte Kritik Turners (2009), der auf die im Perspektivismus bestehende dualistische Teilung zwischen Natur und Kultur hinweist. Er fragt sich, welchen neuen Beitrag die perspektivistischen Ideen bringen, außer anzuerkennen, dass die menschenartige Essenz auch einen Teil von *non-humans* ausmacht. Seine Argumentation bezieht sich auf den Dualismus von Natur und Kultur. Im westlichen Verständnis ist die Natur die universalistische, allen gemeinsame Welt. Diese wird dann in Form von multiplen Kulturen durch unterschiedliche gesellschaftliche Ideen interpretiert und gelebt. Für Turner (2009: 24) bleibt im Perspektivismus die logische Struktur der multiplen Variablen weiterhin bestehen, sie ändert nur ihre Form, indem sich der Bezug zum tierischen Ego ändert. Auch Paolo Heywood (2018: 227) argumentiert ähnlich, indem er auf die Austauschbarkeit der Positionen hindeutet. In der *multikulturellen* Ontologie sind die kulturellen Ideen und Betrachtungsweisen austauschbar, ganz genau wie in der Ontologie der multiplen Naturen, in der die Körper ihre Form kontextuell ändern können, wobei die innere menschenartige Essenz bestehen bleibt. Für Heywood ist daher die Anthropologie der Ontologien nicht die Lösung für die durch die *Writing Culture* hervorgehobene Krise der Repräsentation. Die Annahme, die Natur-Kultur-Differenz sei überall gleichermaßen vorhanden, führt zu einem Widerspruch. Es reicht auch nicht, einfach die westlichen *Differenzen der Kultur* durch die perspektivistischen *Differenzen der Natur* zu ersetzen. In Heywoods Worten: „We cannot say ‚in their culture, difference is natural‘ without already trumping their understanding of difference (‚natural‘) with our own (‚cultural‘)“ (ebd.). Für ihn bleibt dadurch die Frage der Repräsentation ungelöst, da, statt die bestehenden Vorstellungen über die Differenzen ganz zu überwinden, unser theoretischer Rahmen angewendet wird, um die Differenzen lediglich neu zu durchdenken (ebd.: 226).

Der Kernpunkt der Kritik ist nun offensichtlich und für mich klar formuliert. Das paradoxe Problem der übertragenen Kategorien Natur/Kultur in die neuen ontologischen Ebenen bleibt weiterhin bestehen. Die Erklärung dieser Überschneidungen liegt für mich im anthropologischen Denken selbst und der Aufarbeitung der untersuchten Phänomene. Um eine große Menge an gesammeltem Material und Daten verarbeiten zu können, werden diese methodisch mit unterschiedlichen Maßstäben und auf unterschiedlichen Ebenen verglichen, um mögliche Zusammenhänge darstellen zu können. Solche in gegenseitiger Beziehung stehenden Ebenen bezeichnet Marilyn Strathern mit dem Begriff *scales*. Diese setzen sich zusammen aus Einheiten, die

Objekte (*things*) wie Personen, Klassen oder Beziehungen zusammenführen. Dabei behalten *things* quer durch die *scales* einen Bezug zueinander. Um eine detaillierte Ansicht zu erlangen, wird eine *scale* schmaler gemacht, und um eine bessere Übersicht zu erlangen, wird wiederum auf eine höhere *scale* umgestiegen. Die Komplexität der Beziehungen zwischen den *things* nimmt dabei nicht ab oder zu, ganz egal, ob die Blickrichtung nach innen oder nach außen gerichtet wird. Wird in das Material ‚hineingezoomt‘, kann festgestellt werden, dass die *things* aus weiteren *things* bestehen und so weiter. Die Unendlichkeit der Beziehungen ähnelt dabei einem fraktalen Muster, bei dem, egal wie detailliert der Einblick ist, die Struktur und ihre Komplexität bestehen bleibt (Strathern 1991a: xiv). Für mich hat diese fraktale Logik das Potential, die *Einschleppung* des binären Denkens in andere Ontologien zu erklären. Wie so etwas aussehen könnte, werde ich detaillierter im nächsten Kapitel behandeln, wo diese Idee auch anhand einer fraktalen Grafik näher dargestellt wird.

Fraktale Welten

Obwohl die Implementierung westlicher Dichotomien in andere Wissenssysteme von einigen kritisiert wird (Turner 2009; Heywood 2018), ist grundsätzlich die Erforschung der Differenzen in einer Gesellschaft sinnvoll. Ein wesentliches Hindernis kann aber die verwendete Sprache sein, die die Wissensproduktion prägt. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass durch falsche Annahmen über die Bedeutung scheinbar ähnlicher sprachlicher Ausdrücke Missverständnisse entstehen können, und zwar sowohl im theoretischen wie auch im politischen Handlungsreich. Die Verlockung ist groß, begrifflich eine Verbindung quer durch die *scales* herzustellen. Mit binären Kategorien wie Natur/Kultur, Human/Non-Human, Subjekt/Objekt oder Sex/Gender können Phänomene in anderen *scales* scheinbar verstanden werden. Eine solche hermeneutische Verknüpfung trägt aber zur Täuschung bei und ist daher nicht die gesuchte ontologische Antwort auf epistemologische Probleme. Wie Holbraad und Pedersen (2017: 5) meinen, geht es im *ontological turn* darum, dem ethnographischen Material zu erlauben, für sich zu sprechen und sich somit dem Subjekt zu entfalten. Das *Einschleppen* eigener Vermutungen und Annahmen soll dadurch möglichst vermieden werden.

Komplexe gesellschaftliche Beziehungen mithilfe von fraktalen Konzepten zu erklären, ist nicht neu. Ausgehend aus den brahmanischen und hinduistischen Kosmologien untersuchen Autor_innen wie Louis Dumont (1980), Gil Daryn (2006), William J. Jackson (2004) fraktale Gesetzmäßigkeiten der hierarchischen Kastensysteme, so wie der hinduistischen Tempelarchitektur (Rian et al. 2007). Der wegbereitende Text von Roy Wagner *The fractal person* (1991) stellt wiederum die westlichen Erwartungen über die soziale Organisation der Melanesier_innen infrage. Zusammen mit Maurice Godelier und Marilyn Strathern formulieren sie eine Hypothese, nach welcher einige Gesellschaften im Hochland von Papua-Neuguinea durch sogenannte *great-men* repräsentiert werden. Durch Praktiken des zeremoniellen Tausches und komplexer Rituale werden diese prominenten Männer als Personifikation von Macht und Dominanz wahrgenommen (Strathern 1991b: 1–2). Für Wagner verkörpern *great-men* gleich mehrere Skalen der Gesellschaft, indem ihre externen Beziehungen in ihrem eigenen Dasein integriert werden. Durch die Aufrechterhaltung der Zugehörigkeit zu zahlreichen Kategorien und Gruppen, spiegelt sich die soziale Verflochtenheit in ihrer eigenen Person wider. Egal wie komplex solche Beziehungen sind, die persönliche Skala der *great-men* beinhaltet alle anderen Größenordnungen einer skalierbaren fraktalen Welt der Melanesier_innen (Wagner 1991: 170–172). Wagner und Strathern hinterfragen mit ihren fraktalen, skalierbaren Konzepten die westlichen Annahmen über das Verhältnis zwischen dem Ganzen/Gesellschaft und dessen/deren Teilen/Individuum. Dieser wesentliche Schritt erlaubt uns, neue Fragen in den Vordergrund zu

stellen. Statt der stetigen Frage nach dem Sinn (*warum?*) einer Handlung, kann das Zustandekommen der gesellschaftlichen Prozesse (*wie?*) besser erfasst werden (Wagner 1991: 160). Die Skalierbarkeit dieser Prozesse muss jedoch nicht bei den einzelnen Individuen enden, sondern kann auch um ganze Gruppen, Gesellschaften, sogar Ontologien und deren Wissenssysteme, erweitert werden. Wie ein derartiges Vorgehen aussehen könnte, werde ich an dem uns bereits vertrauten Beispiel aus dem Amazonasgebiet erläutern. Ausgehend vom anthropologischen Vorgehen, das die Phänomene, Objekte und Beziehungen quer durch die Maßstäbe vergleicht, könnte die scheinbare Zweiteilung in den Ontologien des Amazonasgebiets gewohnheitsmäßig mit den westlichen Dualismen von Natur/Kultur verglichen werden. Die Differenzen der westlichen und amazonischen Ontologien können dabei als zwei unterschiedliche *scales* verstanden werden, wobei diese wiederum aus weiteren, nicht weniger komplexen Beziehungen bestehen. Um dies zu verdeutlichen, stellen wir uns ein Gedankenexperiment vor, das in einem theoretischen Rahmen der perspektivistischen Ansätze situiert wird. Nehmen wir an, dass die westliche Welt mit allen ihren *Kulturen* und *Phänomenen* eine *scale* ausmacht – eine mit eigener Logik vernetzte Welt der Beziehungen zwischen *humans* und *non-humans*. Um weitere sprachliche Determinismen möglichst zu vermeiden, benenne ich es möglichst neutral als *scale 1*. Eine weitere *scale* ist die Welt der Bewohner_innen Amazoniens im Sinne von Viveiros De Castros *Amerindian Cosmology* (1998; 2004). Ausgehend von seiner Arbeit *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism* (1998) werde ich sein Verständnis über Differenzen in der *amerindianischen* Welt beschreiben. Ich werde es *scale 2* nennen und im Folgenden beschreiben.

In den Ontologien Amazoniens werden Differenzen als Unterschiede in körperlichen Merkmalen verstanden. Die körperliche Ausprägung ist kein fixes Abbild eines uniformen Körpers; es ist vielmehr eine Zusammensetzung mehrerer Affekte, die durch unterschiedliche Lebensgestaltungen und Lebensweisen zustande kommen (Viveiros de Castro 1998: 478). Diese Affekte werden geformt durch die Unterschiede in der Kommunikation, dem Lebensort oder dem Ausmaß der Sozialisierung. Laut Viveiros De Castro (1998: 479) ist diese äußere Bekleidung die Ebene, auf der die Differenzen in den Ontologien Amazoniens geschaffen werden. Im Gegensatz dazu steht die menschenartige Essenz, die in Form einer Seele oder eines Geistes einheitlich in den meisten Lebewesen präsent ist. Diese ist qualitativ gleich in allen Wesen – den Menschen wie auch *non-humans* und unterscheidet sich nur in der bereits erwähnten Lebensart, welche die äußerlichen körperlichen Merkmale prägt (ebd.). Diese Differenz schaffenden Dichotomien nennt Viveiros De Castro (1998: 477) *Multi-Naturalismus*, da in seinem Verständnis die Welt der Bewohner_innen Amazoniens aus einer Kultur – mit einheitlicher Seele/Essenz und mehreren Naturen – den körperlichen Ausprägungen besteht. Ein solcher Multi-Naturalismus steht dann im Gegensatz zur westlichen *multikulturellen* Welt, in der die Natur ein einheitlicher, uniformer Gegenpol zu diversen Ausprägungen der menschlichen Lebensweisen, der Kultur, darstellt. Um zu verstehen, wieso die Differenzen in der Welt der *Amerindianer* eine *scale 2* ausmachen können, müssen wir uns anschauen, wie eine *scale* entsteht und wie es sich von anderen *scales* abgrenzt.

Eine *scale* in meinem Verständnis grenzt ein Netzwerk an Beziehungen zwischen ähnlich großen Einheiten ab. Diese stehen in einem positiven Verhältnis zueinander, in dem sich die Subjekte als *wir* bezeichnen würden, oder in einem negativen Verhältnis, in dem man andere als *sie* bezeichnet. Eine *scale* grenzt dieses Feld ab, indem sie immer nur ähnlich große Einheiten horizontal verbindet. Innerhalb jeder dieser Einheiten befindet sich eine eigene *scale*, die die gleiche Komplexität aufweist und in einer stetigen vertikalen Wechselwirkung zu den übergeordneten oder untergeordneten Stufen steht. Eine horizontale Beziehung in einer *scale* bestünde dann zum Beispiel zwischen zwei Fußball-Fanklubs, nicht jedoch zwischen einem Fußball-Fanklub und einem einzelnen Fußball-Fan. Die horizontale Relation bedeutet nicht, dass es

keine ungleichen Machtverhältnisse zwischen den Einheiten gäbe, sondern diese können vielschichtig und komplex sein. Eine *scale* sagt nur etwas über die Formierung der Differenzen aus, nicht jedoch wie und ob sie zueinander in einem Machtverhältnis stehen. *Scales* müssen nicht bewusst abgegrenzt und definiert werden. Die Grenzen gehen aus stetigem Vergleich der jeweiligen Einheiten hervor, wobei wichtig ist, dass sie eine ähnliche Größe innerhalb einer Größenordnung bewahren. Die Einheiten vergleichen sich nur mit dem, was bereits in der eigenen Umgebung bekannt ist. Wenn auf einmal einige Einheiten wesentlich größer als der bisherige Durchschnitt werden, wird automatisch eine neue übergeordnete *scale* erschaffen. Die ursprünglich niedrigere *scale* kann weiterhin bestehen bleiben. Dieses *upscaling* kann auch durch Begegnung mit von außen kommenden größeren Einheiten in Gang gesetzt werden. Dabei bleibt die Komplexität der Beziehungen immer erhalten (Strathern 1991a: xiv).

Stellen wir uns jetzt vor, wie so eine *scale* aussehen könnte. Bei diesem Gedankenexperiment konstruieren wir das bereits erwähnte *scale 1* des westlichen multikulturellen Weltverständnisses. Dies wird dargestellt in der schematischen Abbildung 1 (vgl. Abb. 1, S. 21). Der große Ring repräsentiert eine einheitliche und universelle Natur. Die kleineren Ringe sind Einheiten, die unterschiedliche kulturelle Ausprägungen repräsentieren. Das Subjekt selbst ist auch ein Teil einer solchen Einheit. Je nach der Stufe, an die die Ansicht heranzoomt, kann eine solche Einheit für ein einziges Individuum oder für größere soziale Gruppen stehen. Ganz egal aus welcher Perspektive betrachtet, *scales* können nur Einheiten ausmachen, deren Existenz dem Subjekt bekannt ist.

Genau das ist der Punkt, weshalb ich die amazonische Ontologie als eine eigene *scale 2* bezeichne. Bis zum Eintreffen der Europäer_innen im 16. Jahrhundert und für viele Gemeinschaften noch lange Zeit danach, waren ihre Umgebung, Landschaften und Beziehungen ihre gesamte bekannte Welt. Dadurch, dass sich die *scale* relational dem_der inneren Betrachter_in offenbart, war die amerindianische Welt die allerhöchste *scale* auf dem gedachten Maßstab. Es war für sie die ganze Welt, da auch in diesem Fall eine *scale* nur aus Einheiten besteht, die dem Subjekt bereits bekannt sind. Im gleichen Sinne repräsentiert auch hier der große blaue Ring eine universelle Einheit, nämlich die menschenartige Seele oder Essenz. Die kleineren blauen Ringe sind dann verkörperte Affekte der unterschiedlichen Lebensweisen. Diese gruppieren sich mit einem *Wir-* oder *Sie-*Verständnis und schaffen somit Differenzen zwischen multiplen Einheiten, ganz egal, ob es eine Kultur im westlichen oder ein Körper im amazonischen Verständnis ist. Die Logik und ihre Komplexität sind jeweils ähnlich. Die Erschaffung der Differenzen funktioniert auf zwei Weisen. In der ersten, vertikalen Differenz anerkennen die meisten Teilnehmer_innen/Einheiten den universalistischen Charakter der übergeordneten *scale*, in der sie sich alle befinden. Im westlichen Weltverständnis (*scale 1*) ist es die Natur und in der amerindianischen Welt (*scale 2*) die Seele/Essenz. Die beiden *scales* unterscheiden sich in der Größenordnung, in der sich diese Differenzen abspielen.

Die zweite horizontale Differenz steht für die multiplen Einheiten, die eine Polarität erzeugen, indem sie sich nicht nur klar zu der universellen Natur/Seele/Essenz positionieren, sondern auch untereinander, wobei die abweichenden Interpretationen der geteilten Symbolik zur Schaffung und Aufrechterhaltung der Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen/Einheiten beitragen. Innerhalb der Gruppe/Einheit wird dann die Symbolik individuell interpretiert, was zu einer Spannweite von Betrachtungsweisen führt (Cohen 1985: 12–13). Manche Einheiten bündeln sich und schaffen somit Gruppen der *Wir/Sie-*Kategorien. Alle Einheiten enthalten beim ‚Hineinzoomen‘ neue, kleinere *scales* mit gleicher Komplexität (Strathern 1991a: xiv). Diese Art der Symbolik ähnelt Victor Witter Turners (1967) Verständnis der Symbole, die zu einer sozialen Handlung anregen. Dennoch sehe ich die durch differenzschaffende Prozesse erzeug-

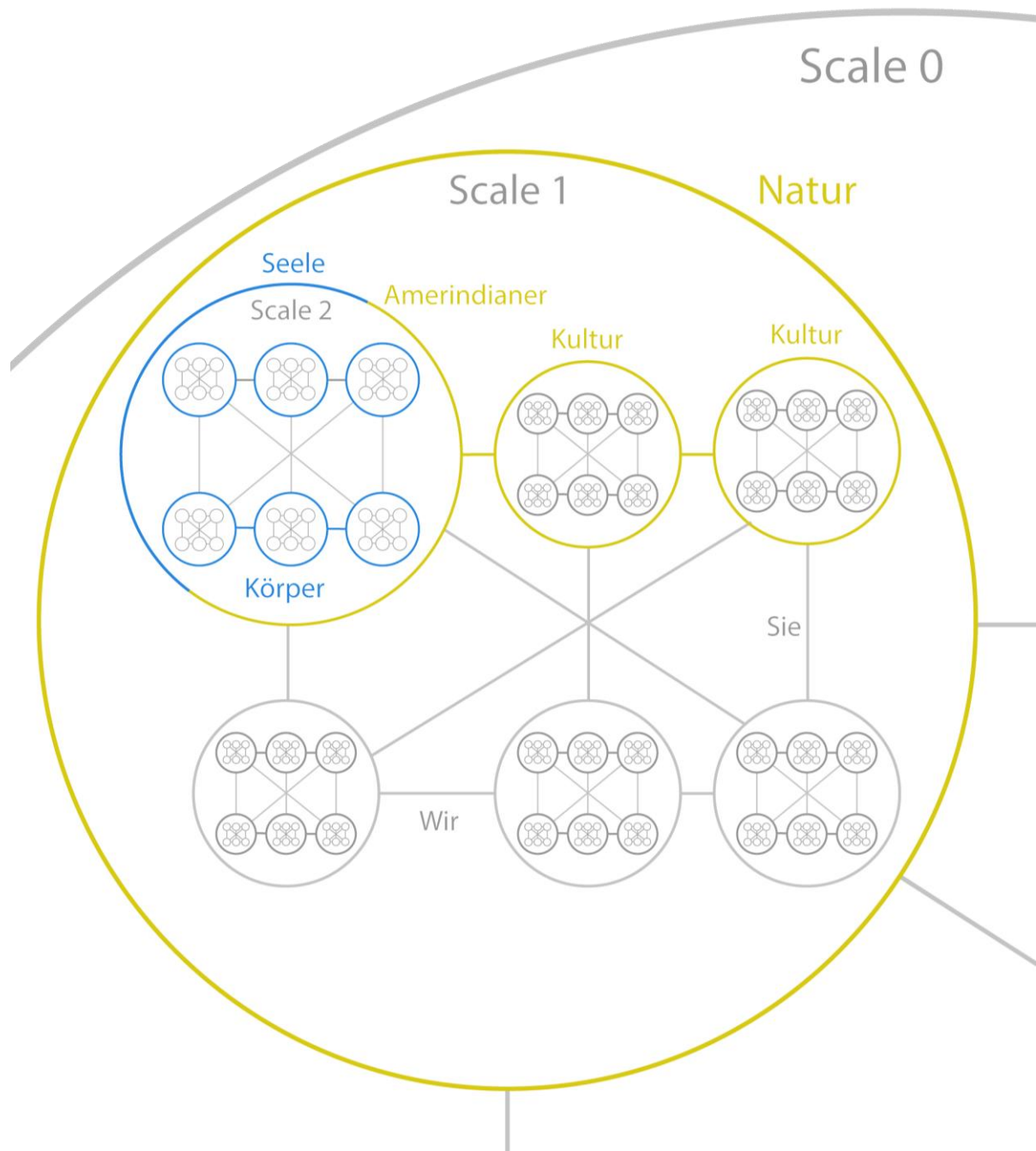


Abbildung 1: Scale mit einer fraktalen Struktur.

ten Bestimmungslinien selbst als eine Art Symbol, zu dem man sich bekennt. Die *Wir/Sie*-Abgrenzungen sind kein *Nebenprodukt* einer geteilten statischen Symbolik, sei es ein Gegenstand, ein Zeichen, eine Moral, eine Überzeugung, ein Text oder ein Begriff, sondern werden aktiv gestaltet und aufrechterhalten, indem sich die enthaltenen Einheiten stetig bewusst zueinander positionieren.

Wie aus der Abbildung ersichtlich ist, habe ich die amazonischen Ontologien der *scale 2* innerhalb der westlichen *scale 1* platziert. Spätestens jetzt müssen alle ethnozentrischen Glocken läuten, da dies auf den ersten Blick wie ein fundamentaler Widerspruch erscheinen mag, der sich gegen die von der Writing-Culture-Debatte gebrachten Errungenschaften der Selbstreflexion und Fragen nach der Repräsentation richtet. Betrachten wir aber unvoreingenommen, was uns die Logik der *scales* zu sagen hat, stellen wir fest, dass es sich nur um eine Frage des Perspektivenwechsels handelt, die aus der Erfahrung der/s Betrachtenden hervorgehen muss. Die als *scales* definierten Bereiche können nicht gleichzeitig nebeneinanderstehen und sich in einem Austausch befinden. Dann wären es keine skalierbaren Stufen mehr, sondern Phänomene, deren Prozesse nur stellenweise einander ähneln. Eine *scale* ähnelt einer fraktalen Struktur, wobei jede *scale* eine weitere *scale* beinhaltet, deren Komplexität auf allen Stufen beibehalten wird. Mit ‚Perspektivenwechsel‘ meine ich nicht die bereits von Viveiros de Castro ausgearbeiteten perspektivistischen Ansätze.

Wenn der/die Betrachter_in die westliche *scale 1* als Ausgangspunkt für seine/ihre Perspektive nimmt, dann könnte die Natur-Kultur-Dichotomie wie in Abbildung 1 aussehen. In dieser *scale* sind dann alle bekannten kulturellen Räume als eigene Einheiten zu verstehen (gelb). Die amazonischen Ontologien, wenn auch sehr heterogen, sind aus der Sicht der westlichen Zentralität ebenfalls als eine solche kulturelle Einheit zu verstehen, und zwar ohne diese Aussage als richtig oder falsch zu bewerten. Falls Betrachter_innen (Forscher_innen) ein neues Objekt (amerindianische Welt) mit ihnen bereits bekannten und sich gegenseitig vergleichenden Einheiten (andere Kulturen) gleichsetzen, dann muss ein so geschaffener Rahmen akzeptiert werden. In unserem Fall ist das zentrale Subjekt die westliche Welt mit ihrem dualistischen Natur-Kultur-Denken.

Es ist dabei wichtig zu betonen, dass aus der Sicht der Bewohner_innen Amazoniens die Situation anders aussieht, da sich die *scale* aus ihnen bekannten Gegebenheiten/Einheiten zusammensetzt. Bis zum Eintreffen der Europäer_innen war für sie ihre Umgebung die vollkommene Welt, die sich aus *scales* mit eigener Größenordnung zusammengesetzt hat. Ausgehend von derselben dichotomen Logik müsste es beim Einbringen neuer Einheiten zu einem Prozess des *upscaling* oder *downscaling* kommen. Die westliche Welt als eine neu dazugekommene Einheit fand dadurch auch einen Platz zwischen den Differenzen von Körper und Seele. Die dadurch verursachte Neu-Positionierung der Einheiten führte möglicherweise zu einem Übergang auf eine höhere oder niedrigere *scale*-Größenordnung. Die neu formierte *scale* könnte daher Elemente aus einer westlichen Welt integrieren, ähnlich wie es geschieht, wenn indigene Gruppen Amazoniens als *Kultur* zu den restlichen Einheiten hinzugefügt werden.

Aus diesem Grund handelt es sich nicht um eine ethnozentrische Betrachtungsweise; was eine *scale* ausmacht, unterliegt schließlich immer der subjektiven Perspektive, die durch bekannte Gegebenheiten bedingt ist. Interessant ist dann die Interaktion zwischen den *scales*, die sich berühren und austauschen. Statt nur nebeneinander zu schweben, sind sie Teil einer fraktalen Struktur, deren Stufen kohärent, aber ineinander verflochten sind. Dadurch, dass *scales* relational zu dem/der Betrachter_in entstehen, haben sie nur bedingte Aussagekraft über die sozialen Phänomene und können daher nur als methodologisches Instrument zur Aufklärung der Differenz schaffenden Prozesse dienen.

Ein Beispiel könnte die Diskussion über die perspektivistischen Ansätze sein. Der Vergleich zweier Einheiten aus zwei unterschiedlichen Stufen birgt die Gefahr, unter Umständen auch zu einer irreführenden Schlussfolgerung zu kommen. Hier wurde einerseits die Argumentationslinie zwischen der Dichotomie von Natur und Kultur sowie dem Individuum gezogen, wobei Viveiros de Castro gleichzeitig physische wie auch metaphysische körperliche Erscheinungsformen quer durch die Ontologien verglich:

In other words, our cosmology postulates a physical continuity and a metaphysical discontinuity between humans and animals [...]. In contrast to this, Amerindians postulate a metaphysical continuity and a physical discontinuity between the beings of the cosmos [...]. (Viveiros de Castro 1998: 479)

Die Größe dieser Einheiten ist immer relational zu der jeweiligen *scale*. Losgelöst aus dem Kontext der Beziehungen ergibt der Vergleich täuschende Interpretationen. In seinen Ansätzen spricht er über *Multi-Kulturalismus* und *Multi-Naturalismus* (Viveiros de Castro 1998: 478), diese beziehen sich im *scale 1* auf die Zustände zwischen Natur und multiplen Kulturen und im *scale 2* auf die Beziehung zwischen den körperlichen Erscheinungsformen und der universellen Seele. Was Viveiros de Castro vergleicht, ist die körperliche Existenz eines Individuums quer durch unterschiedliche Stufen eines Fraktals, und das mit Hilfe von *ingeschleppten* modern-westlichen Begriffen. Dadurch entsteht eine scheinbare Verschiedenartigkeit, die zugleich mit modernen Vorstellungen über Natur und Kultur aus einer anderen *scale* beschrieben wird, was zu einer Täuschung und falschen Annahmen führt. Zwar ähneln die Differenzen erzeugenden Prozesse auf allen Stufen einem Fraktal, Dinge, die sie beinhalten, sind in unterschiedlichen *scales* dennoch andere. Es wäre passender, die Wörter nur innerhalb ihrer *scales* zu verwenden, wo sie auch ihren Ursprung haben, um andere *scales* nicht zu *kontaminieren*. Für jede *scale* wären dann eigene Bezeichnungen zu erstellen, womöglich auch mit einer systematischen Vorgehensweise.

Durch Viveiros de Castros' Vergleich werden auf den ersten Blick Unterschiede aufgedeckt, die zu der Formulierung neuer theoretischer Ansätze verwendet werden können. Diese sind aber durch den gezielten Vergleich der *körperlichen* Einheiten entstanden und nicht durch den Vergleich der Differenz schaffenden Prozesse. Damit ist nicht gemeint, dass ein Vergleich der Einheiten quer durch die *scales* nicht erwünscht ist, ganz im Gegenteil. Untersuchungen der Ähnlichkeiten und Unterschiede auf der Stufe Mensch-Umwelt quer durch die *scales* kann politische Konsequenzen der Handlungen und Interaktionen offenbaren – ganz im Sinne der bereits behandelten politischen Ontologie von Blaser (2009; 2013), de la Cadena (2010) und Escobar (2020).

Zusammengefasst ist meine Argumentation die folgende: Das westliche universalistische Verständnis der Natur ähnelt der universalistischen Seele/Essenz in den amazonischen Ontologien. Die multiplen kulturellen Kategorien sind analog zu den körperlichen Erscheinungsformen, nur spielen sich diese jeweils in einer anderen *scale* ab. Es ist daher irreführend, überhaupt zwischen Multi-Naturalismus und Multi-Kulturalismus zu unterscheiden. Der *ontological turn* hat uns unter anderem gezeigt, wie unterschiedliche Gruppen unterschiedliche Dinge sehen. Diese unterschiedlichen Bezugssysteme können äußere Betrachter_innen nicht mit Kategorien aus ihrer eigenen Welt bezeichnen, ohne eigene vorbelastete Annahmen *einzuschleppen*. Jedoch können die unterschiedlichen Welten und *scales* mit ihren gegenseitigen fraktalen Interaktionen beschrieben und somit die Prinzipien für die Formierung der Differenzen aufgedeckt werden.

Schlussfolgerung

In diesem Beitrag wollte ich den Einfluss des *ontological turn* auf die zahlreichen Bereiche der anthropologischen Disziplin veranschaulichen. Die ontologischen Ideen formen nicht nur die Entwicklung der theoretischen Konzepte, sondern wirken sich auch auf die Handlungen und Interaktionen der Menschen an realen Orten aus (Blaser 2009; De la Cadena 2010). Nicht etwa aktiv in Form von Interventionen, sondern als ein Instrument der Verständigung, mit dessen Hilfe die Vernetzung und Untrennbarkeit der Menschen und ihrer nichtmenschlichen Umwelt hervorgehoben wird. Das Amazonasgebiet habe ich gewählt, weil es im Hinblick auf die Thematik eine wesentliche Rolle spielt. Einerseits finden dort die von Viveiros de Castro (1998) formulierten perspektivistischen Ansätze ihren Ursprung, andererseits können dort auch politische Implikationen eines Zusammenpralls unterschiedlicher Welten beobachtet werden. Daraus resultierende Konflikte mit ökologischen Auswirkungen habe ich am Beispiel der indigenen Gruppen der *Pemón* und *Yshiro* beschrieben. Konflikte wie diese gab es natürlich auch vor der Ausformung der politischen Ontologie, jedoch können durch die Anerkennung des ontologischen Charakters dieser Wechselwirkung nun alle Teilnehmer_innen ein tieferes Verständnis der Handlungsmotivationen der Anderen erlangen. Nicht nur Anthropolog_innen und Forscher_innen haben diesen Anspruch, sondern auch Mitarbeiter_innen von NGOs, Vertreter_innen des Staates und nicht zuletzt die indigenen und nicht-indigenen Bevölkerungsgruppen vor Ort.

Der *ontological turn* beeinflusst auch den Fokus des anthropologischen Forschens. Unter dem Begriff *multispecies ethnography* entstehen neue Themenbereiche, die sich mit der Vernetzung der Menschen mit anderen Arten befassen. Viele dieser Ethnographien wurden inspiriert durch die perspektivistischen Sichtweisen aus dem amazonischen Urwald. Laut diesen besitzen die Lebewesen eine menschenartige Seele, die als eine gemeinsame Essenz Menschen, die meisten Tiere und sogar Landschaften und manche Objekte durchdringt (Viveiros de Castro 1998; Santos-Granero 2013).

Obwohl die Auswirkungen des *ontological turn* auf den fachlichen Diskurs real und schwer zu übersehen sind, sind die theoretischen Ansätze der perspektivistischen Auffassungen von Natur und Kultur nicht ohne Widersprüche. Autoren wie Terry Turner (2009) oder Paolo Heywood (2018) weisen darauf hin, dass die auch im Perspektivismus bestehende dualistische Teilung zwischen Natur und Kultur nur die westlichen Ideen über die Gestaltung von Differenzen reproduziert. Sie halten es nicht für hinreichend, die westlichen kulturellen Differenzen durch die perspektivistischen Differenzen der Natur zu ersetzen (Heywood 2018: 227).

Der Kernpunkt der Kritik ist für mich klar formuliert und erfordert mehr Aufmerksamkeit. Im Kapitel *Fraktale Welten* habe ich versucht, diese westlich-dualistischen Denkweisen mit Hilfe des von Marilyn Strathern (1991a) formulierten Konzepts der Scales zu überwinden. Ich habe aus meiner Sicht auf mögliche Widersprüche im Vergleich zwischen westlichen und perspektivistischen Natur-Kultur-Differenzen hingewiesen. Diese werden aus dem westlichen Verständnis einer einheitlichen Natur und multipler Kulturen abgeleitet (Viveiros de Castro 1998: 470). Diese Begriffe werden dann auf die Differenz schaffenden Prozesse Amazoniens übertragen. Ich behaupte, dass ihre Nutzung nur innerhalb ihrer eigenen *scales* zu sinnvollen Schlussfolgerungen führt. Eine *scale* offenbart sich immer relational zu dem_der inneren Betrachter_in. Sie besteht nur aus Einheiten, die dem Subjekt bekannt sind. Die Einheiten derselben Größenordnung sind vergleichbar in je einer eigenen *scale*, um Netzwerke wie Machtverhältnisse zu veranschaulichen, während ein Vergleich quer durch die *scales* Differenz schaf-

fende Prozesse offenbart. Deren Komplexität ist dann ähnlich auf jeder Stufe der *scales*. Unabhängig davon, wie weit der Blick heran- oder herausgezoomt wird, ähnelt die Struktur der *scale* somit einem Fraktal.

Fortwährend habe ich mich gefragt, wie eine Anthropologie der Ontologien aussehen könnte, ohne westliche Ideen über Differenzen mit ihren ethnozentrischen Kategorien anzuwenden. Möglicherweise könnten die *scales* mit ihren gegenseitigen fraktalen Interaktionen und ohne *eingeschleppte* vorbelastete Annahmen Prinzipien für die Formierung von Differenzen aufdecken, eine Frage, die in Zukunft zu klären wäre.

Bibliografie

- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen. 1998. Key Concepts in Post-colonial Studies. In: Key Concepts Series. London: Routledge.
- Bachmann-Medick, Doris. 2006. Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Baxter, Brian. 2005. A Theory of Ecological Justice. In: Routledge Research in Environmental Politics. New York: Routledge.
- Berndt, Christian/Pütz, Robert. 2015. Kulturelle Geographien Nach Dem Cultural Turn. In: Kulturelle Geographien 7 (26). Bielefeld: Transcript Verlag.
- Blaser, Mario. 2009. The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. In: American anthropologist 111 (1): 10–20.
- Blaser, Mario. 2013. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. In: Current anthropology 54 (5): 547-568.
- Blaser Mario. 2014. Ontology and indigeneity. In: Cultural geographies 21 (1): 49–58.
- Brightman, Marc/Grotti, Vanessa Elisa/Ulturgasheva, Olga. 2014. Animism in rainforest and tundra. New York: Berghahn Books.
- Cameron, Emilie/De Leeuw, Sarah/Desbiens, Caroline. 2014. Indigeneity and ontology. In: Cultural geographies 21 (1): 19-26.
- Clifford, James/Marcus, George, E. 1986. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.
- Clough, Patricia T. 2007. The Affective Turn: Theorizing the Social. Durham: Duke Univ. Press.
- Cohen, Anthony P. 1985. Symbolic Construction of Community. Key Ideas. London: Routledge.
- Costa, Luiz. 2012. Making Animals into Food among the Kanamari of Western Amazonia. In: Animism in Rainforest and Tundra. Berghahn Books.
- Crampton, Jeremy W. 2011. Cartographic calculations of territory. In: Progress in human Geography 35 (1): 92–103.
- Daryn, Gil. 2006. Encompassing a Fractal World. The Energetic Female Core in Myth and Everyday Life: A Few Lessons Drawn from the Nepalese Himalaya. New York: Lexington Books.
- De la Cadena, Marisol. 2010. Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond “Politics”. In: Cultural Anthropology 25 (2): 334–370.
- Descola, Philippe. 1996. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: Nature and Society – Anthropological perspectives, pp. 82–102. London: Routledge.

- Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis. 1980 (2. Aufl.). *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. 2nd edition. Chicago: University Of Chicago Press.
- Escobar, Arturo. 2020. *Pluriversal Politics*. Durham: Duke University Press.
- Fluehr-Lobban, Carolyn. 2003. *Ethics and the profession of anthropology: dialogue for ethically conscious practice*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Freytag, Tim. et al. 2016. *Humangeographie kompakt*. Berlin: Springer Spektrum.
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Godelier, Maurice. 1999. *The enigma of the gift*. Cambridge: Polity Press.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Harding, Sandra. 2017. Latin American Decolonial Studies: Feminist Issues. In: *Feminist Studies* 43 (3): 624–636.
- Heywood, Paolo. 2018. The ontological turn. In: *Schools and Styles of Anthropological Theory*, pp. 224–235. London: Routledge.
- Holbraad, Martin/Pedersen, Morten A. 2017. *The Ontological Turn. New Departures in Anthropology*. Cambridge: University Press.
- Jackson, William. J. 2004. *Heaven's Fractal Net: Retrieving Lost Visions in the Humanities*. Bloomington: Indiana University Press.
- Klenk, Michael. 2019. Moral Philosophy and the 'Ethical Turn' in Anthropology. In: *Journal of Ethics and Moral Philosophy* 2 (2): 331–353.
- Kohn, Eduardo. 2015. Anthropology of Ontologies. In: *Annual review of anthropology* 44 (1): 311–327.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. London: Prentice-Hall.
- Leschke, Rainer. 2009. Von der Moral der Texte und Medien. Reflexionen zu den Bedingungen von Normativität in Kunst- und Mediensystemen. In: Lubkoll, Christine (Hg.): "Ethical Turn"? Geisteswissenschaften in neuer Verantwortung. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The elementary structures of kinship*. London: Eyre & Spottiswoode.
- Marcus, George E./Fischer, Michael M. J. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. 1.st ed. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Marcus, George E./Fischer, Michael M. J. 1999. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. 2.nd ed. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Mascia-Lees, Frances E. 2019. The Body and Embodiment in the History of Feminist Anthropology: An Idiosyncratic Excursion through Binaries. In: *Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century* 146 (47). Ithaca: Rutgers University Press.
- Mauss, Marcel. 1990. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp. (Orig.: *Essay sur le don*, Paris, 1950).
- Mendoza, Breny. 2016. Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality. In: Disch, Lisa/Hawkesworth, Mary (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Theory* 1 (24).
- Mignolo, Walter D. 2007. Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality. In: *Cultural studies* 21 (2–3): 449–514.

- Quijano, Aníbal. 2007. Coloniality and modernity/rationality. In: *Cultural studies* 21 (2–3): 168–178.
- Radcliffe, Sarah. A. 2018. Geography and indigeneity II: Critical geographies of indigenous bodily politics. In: *Progress in Human Geography* 42 (3): 436–445.
- Rian, Iasef. M. et al. 2007. Fractal geometry as the synthesis of Hindu cosmology in Kandariya Mahadev temple, Khajuraho. In: *Building and environment*, 42 (12): 4093–4107.
- Rival, Laura. 2012. *Animism and the Meanings of Life*. In: *Animism in Rainforest and Tundra*. Berghahn Books.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2019. Ch'ixinakax utxiwa. In: *Language, Culture and Society* 1 (1): 106–119.
- Roncancio, Iván D. V. 2017. Plants and the Law: Vegetal Ontologies and the Rights of Nature. Perspective from Latin America. In: *The Australian feminist law journal* 43 (1): 67–87.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. New York: Aldine de Gruyter.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Santos-Granero, Fernando. 2013. *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: Univ. of Arizona Press.
- Shiode, Narushige et al. 2015. The mortality rates and the space-time patterns of John Snow's cholera epidemic map. In: *International journal of health geographics* 14 (1): 21.
- Sletto, Bjørn. 2011. Conservation planning, boundary-making and border terrains: The desire for forest and order in the Gran Sabana. In: *Geoforum* 42: 197–210.
- Spivak, Gayatri Ch. 1988. Can the Subaltern Speak?. In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Sponsel, Leslie E. 2016. *Ethics in Anthropology*. In: *Oxford Bibliographies Online*. DOI: 10.1093/OBO/9780199766567-0043 (Zugriff: 1.2.2022).
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 1991a. *Partial connections*. Savage: Rowman & Littlefield.
- Strathern, Marilyn. 1991b. Introduction. In: Strathern, Marilyn/Godelier, Maurice (Hg.): *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sundberg, Juanita. 2013. Decolonizing Posthumanist Geographies. In: *Cultural geographies* 21: 33–47.
- Taylor, Anne Ch. 1996. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2): 201–215.
- Thrift, Nigel/Whatmore, Sarah. 2004. Introduction. In: Thrift, Nigel/Whatmore, Sarah (Hg.): *Cultural Geography: Critical Concepts in the Social Sciences*. London: Routledge.
- Turner, Terry S. 2009. The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. In: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7 (1).
- Turner, Victor W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. London: Cornell University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469–488.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. In: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *The relative native*. In: *HAU journal of ethnographic theory* 3 (3): 473–502.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. *Who is Afraid of the Ontological Wolf?* In: *Cambridge Anthropology* 33 (1): 2–17.
- Wagner, Roy. 1977. *Analogic Kinship: A Daribi Example*. In: *American Ethnologist* 4 (4): 623–42.
- Wagner, Roy. 1991. *The Fractal Person*. In: Strathern, Marilyn/Godelier, Maurice (Hg.): *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiner, Annette. B. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Whatmore, Sarah. 1997. *Dissecting the Autonomous Self: Hybrid Cartographies for a Relational Ethics*. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 15 (1): 37–53.
- Yates-Doerr, Emily. 2015. *Does meat come from animals? A Multispecies Approach to Classification and Belonging in Highland Guatemala*. In: *American Ethnologist* 42 (2): 309–323.