

Inhalt

HEIDRUN ALZHEIMER: <i>Einleitung</i>	7
<i>Museumswesen</i>	
DENIS CHEVALIER: Vom MNATP zum MuCEM. Von Paris nach Marseille	9
NINA GORGUS: Gesellschaft und Museum – Gesellschaft im Museum. Neuere Tendenzen kulturgeschichtlicher Museen in Frankreich	19
<i>Écriture ethnologique</i>	
MICHAEL PROSSER-SCHELL: Arnold van Gennep: Aspekte des Weiterwirkens seiner Konzepte	36
MICHAEL KAUPPERT: Philippe Descolas Anthropologie der Natur.....	49
EVA MARLENE HEUBACH: „Etre ethnologue de soi-même“. Realismus der Referenz und Annie Ernaux’ „Les Années“ (2008)	69
<i>Materielle und immaterielle Kultur</i>	
ROLF REICHARDT: Ménagerie royale. Revolutionäre Schaustellungen gestürzter Herrscher in der Karikatur (1793-1871)	91
KLAUS FRECKMANN: Architektur und Hausbau in den Enzyklopädien von Diderot und d’Alembert bis heute.....	113
WOLFGANG BRÜCKNER: Die Straßburger „Hauben-Verbrennung“ von 1793. Kleidercomment als Gesinnungszeichen	137
MONIKA SALZBRUNN: „Belonging“ als Performance in Paris und Cherbourg. Versteckte Semantiken des Karnevals	145
<i>Erzählerische Kommunikation</i>	
EVA KIMMINICH: I-Stories und Histories, Rap und Slam. Arbeiten an Identität, Gemeinschaft und Geschichte	173
LISA DIATOLEVI: Die Tekno-Bewegung – eine europäische Subkultur.....	197
CHRISTIAN RITTER: Lebensläufe zwischen familialer Tradierung und sozialer Integration. Eine biografische Untersuchung zur Immigration in Strasbourg	207
MARIE-AGNÈS CATHIARD/NICOLAS ABRY/CHRISTIAN ABRY: Berichte über Phantom-Körper während der Schlafstarre. Illusionäre Erfahrung oder wahnhafter Zustand?	227

Philippe Descolas Anthropologie der Natur

Michael Kauppert

Die durch CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1908-2009) begründete französische Schule außer-europäischer Ethnologie wird im deutschsprachigen Raum so gut wie gar nicht mehr rezipiert. Davon betroffen sind auch alle jene Autoren, deren Arbeiten zeigen, wie man vom Geist der Strukturalen Anthropologie zwar immer noch beseelt sein und dennoch auf eigenen Füßen stehen kann. Es ist hier nicht der Ort, über die Ursachen der Hemmnisse nachzudenken, die diesem intellektuell anspruchsvollen Zweig französischer Ethnologie im deutschen Sprachraum seit längerem entgegenstehen¹. Anstelle dessen möchte ich die Gelegenheit nutzen, das Werk eines Autors vorzustellen, an dem man nicht vorbeikommt, weil er die ethnologische Auffassung des Verhältnisses von Mensch und Natur gleichermaßen verändert wie er sie herausgefordert hat. Die Rede ist von PHILIPPE DESCOLA (* 1949) und dessen Anthropologie der Natur.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf die drei hierfür maßgeblichen Monographien DESCOLAS, die seit Mitte der 1980er Jahre publiziert wurden: seine Doktorarbeit *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (1986)², weiterhin *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie* (1993)³, schließlich DESCOLAS opus magnum *Par-delà nature et culture* (2005)⁴. Auf der einen Seite lassen sich mit diesen Büchern die wichtigsten Etappen des Weges markieren, der DESCOLA im Jahr 2000 auf den Lehrstuhl für „Anthropologie der Natur“ am Collège de France geführt hat; auf der anderen Seite können diese Publikationen aber auch Auskunft geben über die besondere Tradition, in der sein Verständnis von Ethnologie ausgeprägt wurde. Es wird darum hilfreich sein, die genannten Publikationen nicht in der Folge ihrer Erscheinungsjahre zu besprechen, sondern für die Zwecke ihrer Darstellung eine Permutation der chronologischen Reihe vorzunehmen. Dadurch soll von vornherein verdeutlicht werden, dass „Ethnologie“ im Œuvre DESCOLAS zweierlei ist: einerseits der Name einer wissenschaftlichen Disziplin, andererseits die Bezeichnung für eine kognitive Operation – unselbständiges Moment innerhalb einer anthropologischen Wissenschaft.

Entworfen hat dieses Verständnis von Ethnologie, das sich sowohl vom angelsächsischen als auch vom deutschsprachigen unterscheidet, DESCOLAS Doktorvater, CLAUDE LÉVI-STRAUSS. In seinem Aufsatz über *Die Stellung der Anthropologie in den Sozi-*

¹ Eine der wenigen Ausnahmen: PHILIPPE DESCOLA hielt im Frühjahr 2009 unter dem Titel *Lessons in the Anthropology of Nature* die JENSEN-Memorial-Lectures am FROBENIUS-Institut der Universität Frankfurt/Main.

² Englische Übersetzung von NORA SCOTT: *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge 1994.

³ Deutsche Übersetzung von GRETE OSTERWALD: *Leben und Sterben in Amazonien. Bei den Jívaro-Indianern*. Stuttgart 1996 (Neuauf. Berlin 2011).

⁴ Deutsche Übersetzung von EVA MOLDENHAUER: *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin 2011.

*alwissenschaften*⁵, hat LEVI-STRAUSS die (Kultur- bzw. Sozial-)Anthropologie als drei miteinander verschränkte Tätigkeiten konzipiert. Ihm zufolge steht im Mittelpunkt einer Ethnographie die Beschreibung von Beobachtungen, die während einer stationären Feldforschung gewonnen werden; demgegenüber hat es die Ethnologie mit einer vergleichenden Betrachtung ethnographischer Ergebnisse zu tun; die Anthropologie schließlich zielt *auf eine umfassende Kenntnis vom Menschen ab, die ihren Gegenstand in seiner ganzen historischen und geographischen Ausdehnung umfaßt*⁶. Insofern ist „Anthropologie“ für LÉVI-STRAUSS sowohl der *Name* einer wissenschaftlichen Disziplin – vulgo: Ethnologie –, als auch das *Integral* dreier methodischer Operationen: Beschreibung (von Beobachtungen), Analysieren und Vergleichen (von Beobachtungen) sowie Reduzieren (der Vielfalt von Beobachtungen). Ein solches Verständnis von Anthropologie hat zwei Konsequenzen: Erstens ist „Anthropologie“ weder eine rein biologische, noch eine rein philosophische Subdisziplin; sie gewinnt ihre Synthesen stattdessen im horizontalen Kulturvergleich, der mit Ethnographien einsetzt. Zweitens ist in die Ethnologie als Wissenschaft das Telos einer Anthropologie eingelassen, der es darauf ankommt, kulturelle Diversität nicht bloß zu registrieren, sondern sie durch analytische Modelle, d. h. *explanativ* zu reduzieren.

An diese Konzeption von Ethnologie als anthropologischer Wissenschaft knüpft auch DESCOLA an:

*Im Unterschied zur Ethnographie, die aufzeichnet und interpretiert, will die Ethnologie ans Licht bringen, nach welchen Prinzipien die verschiedenen, innerhalb jeder Gesellschaft hypothetisch identifizierbaren Systeme funktionieren – das politische System, das Wirtschaftssystem, das symbolische System oder das Verwandtschaftssystem – ,so daß ein Vergleich mit anderen Kulturen möglich wird. Gewiß, keine Gesellschaft ist auf andere zurückführbar; jede stellt eine Gesamtheit dar, der etwas verlorengelht, wenn man sie um der Analyse willen in relativ autonome Subsysteme zerlegt, ein Nebeneinander förmlicher Gebilde, das sicher in Kontrast zu dem globalen und subjektiven Blick des Beobachters auf das Wesen eines Volkes steht. Dieser Sinnverlust ist der Preis für ein höheres Verständnis des sozialen Geschehens. Wenn nämlich die gesellschaftlichen und die kulturellen Phänomene so betont eigen sind, daß sie auf den ersten Blick nicht miteinander zu vergleichen scheinen, gehen die ihre Vielfalt organisierenden Systeme möglicherweise auf eine weniger chaotische Ordnung zurück, deren Kombinationsprinzipien man eines Tages zu erkennen hoffen darf. Das jedenfalls ist die grundlegende Utopie unserer ethnologischen Berufung*⁷.

Einerseits belegt dieses Zitat die Kontinuität zwischen LÉVI-STRAUSS und DESCOLA in der Auffassung über Ethnologie als anthropologische Wissenschaft. Andererseits aber besagt diese Übereinkunft noch nichts über die faktische Einlösung dieses Anspruches. Denn genau genommen belegt dieses Zitat nur einen Konsens über Postulate. Sieht man sich sowohl das Werk von LÉVI-STRAUSS als auch dasjenige von DES-

⁵ LEVI-STRAUSS, CLAUDE: Die Stellung der Anthropologie in den Sozialwissenschaften und die daraus resultierenden Probleme des Unterrichts. In: *Strukturelle Anthropologie I*. Frankfurt a. M. 1971, S. 369-409.

⁶ Ebd., S. 380.

⁷ DESCOLA, PHILIPPE: *Leben und Sterben in Amazonien. Bei den Jívaro-Indianern*. Stuttgart 1996, S. 157.

COLA genauer an, dann wird man bemerken, dass es nicht LÉVI-STRAUSS, sondern dessen Schüler gewesen ist, der diese Forderung eingelöst hat.

DESCOLAS Monographien lassen sich auf zweierlei Weise verstehen: Wie alle Monographien kann man sie einerseits als selbstständige Teile lesen, anders aber als andere Publikationen können sie andererseits auch als unselbstständige Momente einer anthropologischen Wissenschaft begriffen werden – vorausgesetzt, man stellt sie in einen übergreifenden Gesamtzusammenhang. Wenn man dies tut, wird deutlich, inwiefern es sich bei *Les lances du crépuscule* um eine Ethnographie handelt, was an *La nature domestique* ethnologisch ist und inwiefern sich mit *Par-delà nature et culture* DESCOLAS Anthropologie der Natur auf ingeniose Weise vollendet. Ungeachtet der Umstellung in der Reihenfolge ihrer Erscheinung, werde ich die Monographien zunächst separat behandeln. Als Leitfaden für ihre Darstellung konzentriere ich mich auf die Explikation ihrer Titel. Indem ich also die – hermeneutische – Frage zu beantworten versuche, warum ein Buch so heißt, wie es heißt, sollen die Publikationen DESCOLAS als *Werke* gewürdigt werden. Als solche müssen sie je für sich überzeugen. Erst im Anschluss daran werde ich den Zusammenhang herausstellen, von dem aus diese Monographien als ineinandergreifende Momente einer (kultur-)anthropologischen Wissenschaft (der Natur) verstanden werden können.

Les lances du crépuscule (1993)

Wenn sich Verlage bei Übersetzungen fremdsprachiger Werke von heimischen Vermarktungsgesichtspunkten leiten lassen, leidet darunter zuerst der Titel eines Buches. So ist es auch der bemerkenswerten Ethnographie DESCOLAS ergangen: Der deutsche Titel liegt weit unterhalb des französischen Niveaus. Man muss sich deutlich genug vor Augen führen, was im Prozess der – ansonsten hervorragenden – Übersetzung verloren gegangen ist. Das Original (*Les lances du crépuscule*) verhält sich zu seiner deutschen Version (*Leben und Sterben in Amazonien*) wie der Titel eines Romans zu dem eines Sachbuchs: Der eine verheißt literarische Qualität und packt den Leser an seiner Neugier (Was sind das, „die Lanzen der Dämmerung“?), der andere verspricht die Lieferung exotischer Informationen, die umso willkommener erscheinen, wie zwischen einheimischen Lesern und fremden Indianern das gemeinsame Band der *conditio humana* geknüpft zu sein scheint. Anders als im französischen Original steht am Eingang der deutschen Übersetzung kein auflösungsbedürftiges Rätsel, sondern eine existenzielle Beruhigung des Lesers: Auch anderswo wird gelebt und gestorben – nur wie? Freilich, der französische Originaltitel hat eine Pointe, die dem Deutschen entgeht⁸: Indem DESCOLA für seinen Titel die Sprache der von ihm untersuchten Ethnie (die Jívaro-Achuar an der Grenze Ecuadors zu Peru) benutzt, berücksichtigt er eine Eigenschaft, die die Stellung des Todes in der Kosmologie der Achuar kennzeichnet: Vom Tod ist hier nicht direkt, sondern nur in Anspielungen die Rede. In DESCOLAS

⁸ Selbst die von JANET LLOYD besorgte englische Übersetzung orientiert sich am Originaltitel: *The Spears of Twilight. Life and Death in the Amazon Jungle*. New York 1996.

Monographie spiegelt sich die rhetorische Zurückhaltung der Achuar wider, nun allerdings ist sie in die Zeitebene projiziert: Ein Leser von *Les lances du crépuscule* muss sich sehr lange gedulden, ehe ihm vom Autor mitgeteilt wird, was es mit den *Lanzen der Dämmerung* auf sich hat – eine Wendung immerhin, der das Buch nicht nur seinen Titel verdankt, sondern mit der es vom Autor sowohl eröffnet als auch beschlossen wird:

*Die Lanze der Dämmerung, sie kommt, Sohn, mein Sohn/Schnell weich ihr aus!/Die hohle Lanze kommt, Sohn, mein Sohn/mein Sonnensohn, die Lanze der Dämmerung/kommt auf dich zu. Schnell, weich ihr aus!*⁹

Erst auf den letzten Seiten des Buches erfährt man, dass die „Lanzen der Dämmerung“ in einem rituellen Gesang beschworen werden, den die Achuar-Frauen zum Ansporn und Schutz ihrer Männer anstimmen, während diese sich – abwesend von zuhause – auf einem Kriegszug befinden. Die Frauen beschwören in den Nächten des sogenannten *ujaj*-Rituals sowohl die kriegerische Macht ihrer Gatten, als auch die tödlichen Gefahr, in denen diese sich befinden:

*Der Tod wird immer mit denselben Metaphern bezeichnet, anku nanki, 'Lanze der Dämmerung', waa nanki, 'hohle Lanze' (Gewehr), oder patu nanki, 'stechende Lanze' (Fischfanggerät in Form eines langen dünnen Speers mit rautenförmiger Spitze), stets begleitet von der wiederholten Mahnung: 'Schnell, weich ihr aus!'. Während es statthaft ist, das fatale Schicksal, welches die Feinde erwartet, mit rohen Worten zu beschreiben, darf die Gefahr, die den eigenen Männern droht, nur flüchtig angedeutet werden, eine Art, das zu beschwören, was insgeheim alle fürchten*¹⁰.

Doch nicht nur rhetorisch, sondern auch handlungspraktisch ist die Achuar-Gesellschaft gekennzeichnet dadurch, dass der Tod hier auf Abstand zum Leben gehalten wird:

Als eine etwa fünfzigjährige Frau im Fieberbett liegt, wird sie von ihren Angehörigen für tot erklärt – sehr zur Verwunderung des Ethnologen: *„Du bist tot, Großmütterchen, du bist tot“, sagte man traurig zu ihr, obwohl sie der Sprache noch mächtig war und zu essen verlangte*¹¹. DESCOLA findet für dieses Phänomen eine linguistische und eine kosmologische Erklärung. Die linguistische Erklärung stellt auf die Wechselbeziehung von „krank sein“ und „tot sein“ in der Sprache der Achuar ab, beides Ausdrücke, die eine gemeinsame etymologische Wurzel aufweisen. Aus diesem Grund, so DESCOLA, würden die Achuar die Krankheit eines Menschen als unvollkommenen Tod und dessen Tod wiederum als vollkommene Krankheit bezeichnen¹². Die kosmologische Erklärung, die DESCOLA für das Verhalten der Angehörigen gegenüber der fiebrigen Alten liefert, besteht demgegenüber darin, den impliziten Animismus herauszustellen, der ihm zugrunde liegt. Schon vor dem physischen Ableben der Frau seien deren Angehörige davon überzeugt, dass ihre Seele – *wakan* – sie verlassen habe, um sich in einen *iwianch* – einen Totengeist – zu verwandeln, der sich im Glauben der

⁹ DESCOLA, 1996 (wie Anm. 7), S. 7 und S. 418.

¹⁰ Ebd., S. 415.

¹¹ Ebd., S. 383.

¹² Ebd.

Achuar in Tieren verkörpere und stets darum bemüht sei, in Kontakt mit den Lebenden zu treten. Doch diese hätten anderes im Sinn:

Was die Lebenden betrifft, so tun sie genau das Gegenteil der Toten, indem sie sich abwenden, wenn sie einem Iwianch-Tier begegnen, oder sich prinzipiell auf keine kommunikative Situation mit dem Phantom einlassen¹³.

Als die Frau schließlich tatsächlich gestorben ist, verhalten sich deren Angehörigen in den Augen ihres französischen Ethnographen abermals merkwürdig: Nach dem Begräbnis legen sie alles darauf an, die Tote so rasch wie möglich zu vergessen. Dazu notiert DESCOLA:

Uns, die wir getränkt sind mit dem Kult der Erinnerung und die Toten rückhaltlos verehren, mag eine solche Haltung schockierend erscheinen. Die Vertreibung der Toten aus dem Gedächtnis der Lebenden ist jedoch kein Zeichen von Gleichgültigkeit; dahinter steht vielmehr der Gedanke, daß die Lebenden nur dann wirklich Lebende sein können, wenn die Toten ihrerseits vollständig tot sind¹⁴.

Wenn die Achuar also die Überzeugung haben, man dürfe von der eigenen Todesgefahr und derjenigen Nahestehender allenfalls in Andeutungen sprechen; wenn sie sich zu kranken Angehörigen so verhalten, als ob diese bereits tot seien; wenn sie ihre Toten nach dem Begräbnis schleunigst zu vergessen suchen und wenn sie jeden Kontakt mit tierischen Totengeistern aus dem Wege gehen, dann stellt sich die Frage, wie sich diese grundsätzliche Ausklammerung des Todes aus dem Leben der Achuar erklären lässt. DESCOLAS Antwort darauf lautet:

Für meine Gefährten sind die Toten darum so bedrohlich, weil sie radikal verschieden sind: es gibt keine Kontinuität, die ihr asoziales, geisterhaftes Dasein mit dem der Lebenden verbindet, keine Hoffnung auf Lohn oder Strafe, die eine Brücke zwischen dem Diesseits und dem Jenseits schlägt, kein Ahnenschicksal, das zu erwarten wäre, kein Privileg, das vererbt werden könnte, um einen Namen und einem Geschlecht Bestand zu verleihen, keinen Trost einer unmöglichen Wiedervereinigung¹⁵.

Das Desinteresse am, christlich gesprochen: „Jenseits“ einer Person entspricht der Gleichgültigkeit der Achuar gegenüber deren Entstehung. Soziologisch betrachtet lässt sich diese weitgehende Ignoranz gegenüber Lebensherkunft und Todeszukunft mit der Struktur einer Gesellschaft in Verbindung bringen, die das Prinzip der Filiation nicht kennt:

Die Eltern geben keinerlei Vorrecht an ihre Kinder weiter, nichts als den Namen – meist den eines Ahnen – und gelegentlich eine Tätowierung im Gesicht, eher Merkmale der Individuation als Symbole einer linearen Kontinuität im Lauf der Generationen. Anders als in vielen vormodernen Gesellschaften bedeutet die Geburt hier nicht die Aufnahme in einen Klan oder eine Lineage mit wohldefinierten Interessen, sie verleiht kein Anrecht auf ein Gebiet oder Erbgut, sie verschafft keinen Zugang zu Ämtern und Titeln, sie bringt keine besonderen Pflichten gegenüber einer lokalen Gottheit oder einem Hausaltar mit sich¹⁶.

Aufgrund der sozialen Irrelevanz der Kontinuität zwischen Lebenden und Toten können – und man darf hinzufügen: müssen – es sich die Achuar leisten, ein Volk ohne

¹³ Ebd., S. 390.

¹⁴ Ebd., S. 399 f.

¹⁵ Ebd., S. 400 f.

¹⁶ Ebd., S. 384.

Gedächtnis zu sein¹⁷. Denn die Achuar verkörpern nicht nur eine Gesellschaft der Gegenwart, von deren Vergangenheit ein Ethnologe mehr wissen kann als die von ihm Beforschten¹⁸; bei den Achuar handelt es sich *auch* um eine durch und durch kriegerische Gesellschaft, deren elementaren Sozialverbände, kleine Gruppen inmitten des Dschungels, nur temporär erweitert werden – aus Anlass einer *Vendetta* [Blutrache, Anm. d. Red.]:

*Zusammensein heißt für die Achuar vor allem, daß einige sich gegen einige andere in einer vorübergehenden Verschmelzung der sozialen Bindungen zusammentun, eine Gelegenheitsgemeinschaft, nur durch den Rachedurst und den Reiz einer Heldentat legitimiert*¹⁹.

Obwohl also der Tod schon deswegen Bestandteil der Achuar ist, weil es sich um soziale Gruppen handelt, die die *Vendetta* pflegen, scheint selbst die damit verbundene omnipräsente Gewalt in den Mahlstrom eines Alltags zu geraten, von dem DESCOLA sich zu Beginn seiner Feldforschung noch erhoffte, sie könne *der Monotonie ein jähes Ende*²⁰. Im immergrünen Wald, ohne Variationen der Jahreszeiten, einzig dem Wechsel von Sonnen- und Regentagen unterzogen, macht der Ethnologe eine ihm bis dato unbekannte Erfahrung: Die Zeit setzt aus. Mit dieser Erfahrung ist bemerkenswerterweise nicht nur das kürzeste aller Kapitel in *Leben und Sterben* überschrieben, die Aussetzung der Zeit hat auch eine gleichermaßen unscheinbare wie bedrohliche Konsequenz: *Unser Dasein gleitet unmerklich ins Bodenlose ab*²¹.

Als jedoch die Eruption von Gewalt kurz bevor steht und die Achuar sich tatsächlich zu einer *Vendetta* versammeln, kann DESCOLA den Aufgeregtheiten seiner Umgebung nur noch mit geringem Interesse begegnen:

*Meine Neugierde ist im Lauf der letzten Monate ziemlich abgestumpft. Trotz dem, was sich gegenwärtig anbahnt, überkommt mich ein müder Überdruß, ein déjà-vu-Gefühl, ja sogar eine gewisse Verärgerung über das allzu vorhersehbare Verhalten dieser Leute, die mittlerweile ihre Mühe haben, mich noch zu erstaunen, als wäre es ihre Schuld, mir keine Überraschungen mehr zu bieten, und nicht meine, der ich mich doch selbst zu ihnen eingeladen habe*²².

Auch die Vorbereitungen zu einem Kriegszug vermag DESCOLA aus dem Erleben einer gleichförmigen Zeit nicht mehr herauszureißen. Wie die Achuar, so scheint auch ihr Ethnologe *umgeben von der Schwere einer dahinfließenden Welt, in der selbst der Tod sich mit dem Schein der Abendröte schmücken muß, um der Kontinuität der Zeit zu widerstehen*²³.

Von allen Lehren, die DESCOLA aus seinem knapp zweieinhalbjährigen Aufenthalt bei den Achuar zieht, ist es dann auch die Zeiterfahrung, die ihm am befremdlichsten bleibt:

Die schwierigste Hürde, die ich zu überwinden hatte, war zweifellos die, mich damit abzufinden, daß es eine nicht kumulative Zeitvorstellung geben könnte, so tief ist die Idee des Fortschritts in

¹⁷ Ebd., S. 288.

¹⁸ Gemeint ist die Schrumpfkopferstellung, die den Achuar Ende der 1970er Jahre nur noch von ihren feindlichen Nachbarn, den Shuar, her bekannt ist.

¹⁹ Ebd., S. 408.

²⁰ Ebd., S. 81.

²¹ Ebd.

²² Ebd., S. 403.

²³ Ebd., S. 417 f.

unserer Epoche verwurzelt. Selbstverständlich wußte ich, daß der Begriff einer gerichteten Zeit kein universeller und der Glaube an das historische Werden eine recht junge Erfindung ist. Aber trotz dieses Wissens, trotz der Skepsis, die es mir gegenüber den Trugbildern der zeitgenössischen Ideologien vermittelt hatte, fiel es mir außerordentlich schwer, das System der vielfältigen Zeitlichkeiten, welches das Leben der Achuar beherrscht, anders als auf abstraktem Wege zu begreifen. Hier stieß ich an die Grenzen dessen, was in der Identifikation mit dem anderen erreicht werden kann: von allen Atavismen, die unsere Kultur uns mitgibt, schlägt sich das Erfassen der Dauer am unabtrennbarsten auf unsere Erkenntnisfähigkeit nieder²⁴.

Beim Denken der Achuar handelt es sich um ein ganz der unmittelbaren Gegenwart zugewandtes Denken, das sich hartnäckig weigert, die Dinge beim Namen zu nennen, weil jedes Beharren ihnen die Frische nehmen oder sie verewigen könnte²⁵.

Wie die Dämmerung – *mushatmawai* –, so ist auch der Tod im Leben der Achuar nur als ein Phänomen des Übergangs in einen Zustand präsent, der, wie die Nacht, unweigerlich über die Menschen hereinbrechen wird: *Dem Nichts, das sie mit offenen Armen erwartet [...] setzen sie letztlich nur die Befriedigung entgegen, gut gelebt und, zumindest was die Männer betrifft, gut getötet zu haben*²⁶.

La nature domestique (1986)

Die Dissertation DESCOLAS geht auf eine Feldforschung zurück, die er – zusammen mit seiner Frau ANNE-CHRISTINE TAYLOR – von Oktober 1976 bis September 1978, sowie während 10 weiterer Wochen im darauffolgenden Jahr bei den Jívaro-Indianern im Gebiet des oberen Amazonas durchgeführt hat²⁷ (Abb. 1).

'Jívaro' ist kein ethnischer, sondern ein linguistischer Ausdruck. Die Ethnie, die DESCOLA erforscht hat, – die Achuar –, bilden zusammen mit den Shuar, sowie den Aguaruna und den Huambisa die Sprachfamilie der Jívaro, ein Name, der von den Achuar wegen seiner kolonialistischen Herkunft heute abgelehnt wird.

In Europa gelangten 'die Jívaro-Indianer' am Ende des 19. Jahrhunderts durch ihre Herstellung von Schrumpfköpfen zu einer zweifelhaften Berühmtheit: Wie die Eskimos, die Pygmäen oder die Hottentotten, so verkörperten auch die Jívaro die okzidentale Vorstellung einer 'primitiven Gesellschaft', über die man bis in die 1970er Jahre des 20. Jahrhunderts zwar kaum etwas wusste, von der man dafür umso exotischere – und wegen ihrer großen Nachfrage oft genug auch gefälschte – Exponate in Händen halten konnte²⁸.

DESCOLAS Untersuchungsgebiet konzentriert sich auf die Achuar, die Ende der 1970er Jahre auf dem Staatsgebiet Ecuadors leben. Es handelt sich dabei um eines der am geringsten besiedelten Gebiete Amazoniens: Auf einem Territorium von etwa 12.000 km² zählt man zu dieser Zeit kaum mehr als 2.000 Personen. Entsprechend

²⁴ Ebd., S. 424 f.

²⁵ Ebd., S. 417.

²⁶ Ebd., S. 401.

²⁷ Der Zeitraum von 1976-1978 gliedert sich in sechs Teilaufenthalte von je drei bis fünf Monaten Dauer.

²⁸ DESCOLA, 1996 (wie Anm. 7), S. 26.

groß ist der Abstand der Siedlungen untereinander: Er reicht von einer Stunde Fußmarsch bis zu einem Tag Kanufahrt. Die Siedlungen bestehen aus ein bis maximal drei Hütten, von denen jede von einer, – im Allgemeinen polygenen –, Kernfamilie bewohnt wird. Der residentielle Atomismus der Achuar wird durch einen *endogamen Nexus* moderiert²⁹, eine Heiratsverbindung, durch die zwischen 12 bis zwanzig verstreuten Haushalten eine Allianz hergestellt wird, die etwa für den Hausbau, aber auch im Kriegsfall mobilisiert werden kann.

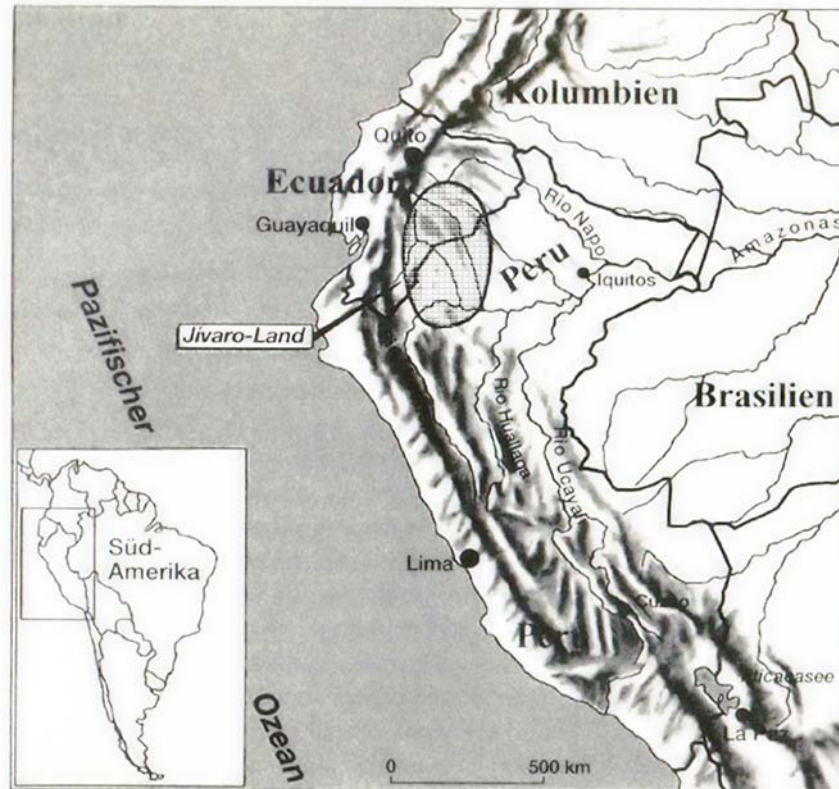


Abb. 1: Das Jivaro-Land in Südamerika. Aus: Descola 1996 (wie Anm. 7), S. 12.

Charakteristisch für das Achuar-Habitat sind die *aguajales*-Sümpfe, die von dichten Beständen der Buriti-Palme (*Mauritia flexuosa*) überwachsen werden. In der Sprache der Achuar heißt diese Palme, mit deren Blättern sie die Dächer ihrer Häuser decken,

²⁹ DESCOLA, PHILIPPE: In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia. Cambridge 1994, S. 9.

kurz *achu*. Beim Ausdruck 'Achuar' handelt es sich daher um ein Ethnonym, das sich sowohl aus der Topographie des Siedlungsgebietes als auch von einem markanten Charakteristikum der Hütten ableitet: 'Achuar' bedeutet soviel wie „Leute der Mauritia-Palme“.

Die Achuar selbst unterscheiden in ihrer natürlichen Umgebung zwei kontrastierende Habitate: eines, das an breiten Flüssen mit einer vielfältigen aquatischen Fauna gelegen und durch fruchtbare Böden gekennzeichnet ist; ein anderes, das sich zwischen den Flüssen auf hügeligem Gelände erstreckt, deren Böden nur mäßig fruchtbar sind und deren schmale Flüsse einen wiederum nur geringen Fischbestand aufweisen. Obwohl die Achuar von der höheren Produktivität der Flussgebiete wissen, verteilen sich ihre Siedlungen auf beide Ökosysteme in etwa gleich.

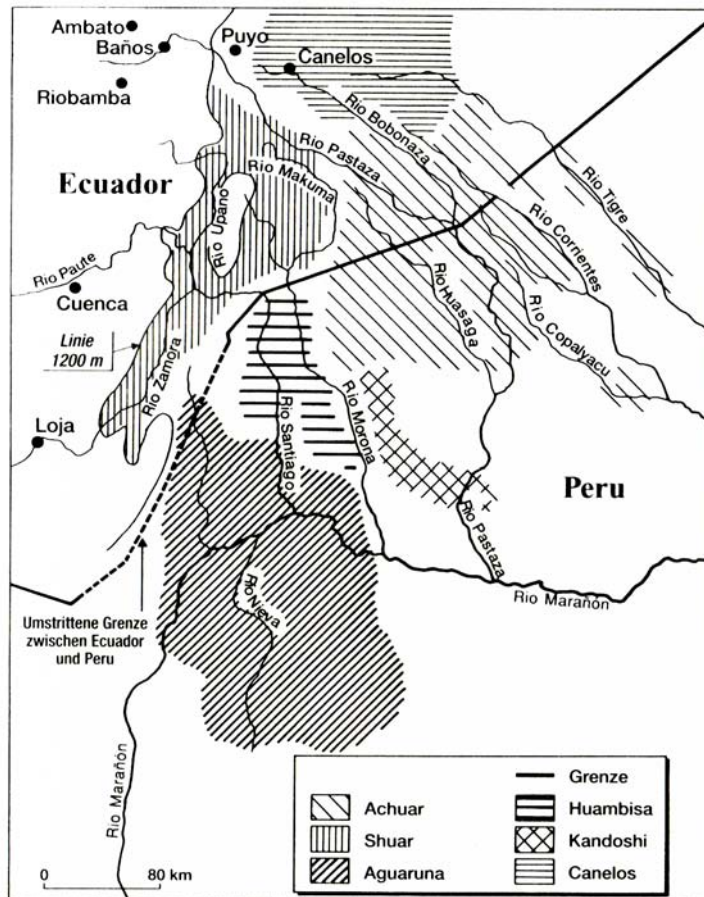


Abb. 2: Die Jivaro-Stämme. Aus: Descola 1996 (wie Anm. 7), S. 13.

Beschreibungen wie die soeben vorgetragenen machen den ersten Teil von *La nature domestique* aus. Auf die Geographie des Territoriums (1. Kapitel) folgt DESCOLAS Erkundung der Landschaft, wie sie sich für die Achuar darstellt (2. Kapitel), um mit einer Darlegung der Ethnobiologie (3. Kapitel) zu enden. Für DESCOLA ist eine solche Herangehensweise der Sache nach allerdings ebenso artifiziell, wie sie ihm aus methodischen Gründen umgekehrt als geboten erscheint. Des ersten Teils bedarf DESCOLA sowohl als synthetische Exposition des Themas, als auch als eine Kontrastfolie, derer er sich im zweiten Teil seines Buches bedient, um darin zwei ethnologische Konzeptionen des Mensch-Natur-Verhältnisses zu korrigieren. *Erstens* ist es DESCOLA ein Anliegen, die materialistische These der Kulturökologen zurückzuweisen, derzufolge eine menschliche Gesellschaft von ihrer natürlichen Umwelt *determiniert* wird. Für die Widerlegung dieser These dient der erste Teil seines Buches als informationelle Vorbedingung. *Zweitens* möchte er zeigen, inwiefern auch die Gegenthese zu derjenigen der Kulturökologen insuffizient ist. Für die (nicht terminologisch verstandene) symbolische Anthropologie determiniert die Natur nicht die Gesellschaft, sondern 'Natur' wird stattdessen als eine Art Zeichenvorrat angesehen, derer sich Gesellschaften bedienen, um damit ihre Taxonomien und kosmologischen Vorstellungen *autonom* zu etablieren. Dafür benötigt DESCOLA den ersten Teil seines Buches als Kontrastfolie: Sie zeigt, inwiefern 'Natur' hier verstanden wird als ein autonomes Reich – Menschen sind in ihr präsent nur nach Maßgabe des Wissens, das sie von ihr haben.

Nach Ansicht DESCOLAS würden sowohl das materialistische als auch das semiotische Verständnis der Mensch-Natur-Beziehung der menschlichen Praxis eine nur nachgeordnete Rolle zuerkennen. Die symbolische Anthropologie, zu der man, wenn man sie in einem weiten Sinne versteht, auch LÉVI-STRAUSS zählen darf, sei, so DESCOLA, zu sehr auf den menschlichen Geist konzentriert. Die Praxis würde dadurch dem Mentalen subordiniert, sie sei nichts weiter als eine Spielart enkodierter Diskurse. Die materialistischen Kulturökologen hingegen, zu denen beispielsweise MARVIN HARRIS zählt, reduzierten die menschliche Praxis auf ihre Anpassungsfunktion an Umweltbedingungen, ohne dabei die Autonomie der Praxis als für die Produktion von Bedeutung zu erkennen. Beiden Richtungen setzt DESCOLA ein praxistheoretisches Verständnis der Natur entgegen: Jenseits offizieller Kulturproduktionen wie Mythen steckt der Umgang mit der Natur voller, wenn auch impliziter Bedeutung. Eine solche Vermutung, so lässt sich dem hinzufügen, hatte bereits KARL MARX geäußert, für den die maßgeblichen Reflexionen einer Gesellschaft nicht so sehr in den Köpfen der Menschen steckte, sondern in den praktischen (für MARX: in den ökonomischen) Verhältnissen. Wenn nun, wie DESCOLA für die Achuar feststellt, explizite Kosmologien im größeren Umfang fehlen, dann kann man sich nicht nur, sondern *muss* man sich geradezu für die verstreuten Praktiken einer sozialen Gruppe interessieren, um in ihnen ein – noch unzusammengesetztes – Mosaik immanenter Bedeutung zu erkennen.

Zunächst zu DESCOLAS Auseinandersetzung mit den Kulturökologen, die er im achten und neunten Kapitel seines Buches führt und an anderer Stelle wieder aufnimmt³⁰.

³⁰ DESCOLA, PHILIPPE: Homeostasis as a Cultural System: the Jivaro Case. In: ROOSEVELT, ANNA (Hg.): Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspec-

Sie besteht im Wesentlichen darin, die Adaptations-These der klassischen Kulturökologie zurückzuweisen, die folgendermaßen formuliert werden kann: Wenn sich die Umweltbedingungen einer Gesellschaft ändern, so verändern sich damit sowohl die Praktiken als auch die Anschauungen, die für diese Gesellschaft charakteristisch sind.

Eine (von MAURICE GODELIER inspirierte) quantitative Analyse des Zeitaufwandes (8. Kapitel), den die Achuar für (re-)produktive Arbeit betreiben, lässt DESCOLA auf Gegenteiliges schließen: Zwischen den natürlichen Ressourcen (Habitaten), dem Arbeitskraftpotential der verschiedenen Haushalte, der Größe und Qualität ihres Garten(an)baus und auch zwischen den Geschlechtern existieren keine wesentlichen Differenzen im Anteil der Arbeit, den die Achuar für ihre materielle Reproduktion aufwenden. DESCOLA zufolge lässt sich damit nicht nur die kulturökologische Adaptations-These zurückweisen, sondern insbesondere die damit verbundene Vorstellung, bei der indigenen Bevölkerung Amazoniens handele es sich, wie anderswo auch, um Arbeitskraftunternehmer ihrer selbst, die vor allem darauf bedacht seien, mit den ihnen gegebenen Mitteln in einem Ökosystem zu haushalten (Zeitaufwand minimieren, Proteine maximieren) – eine Welt, die unverkennbar Züge eines kapitalistischen Marktes aufweist. Gestützt durch eine qualitative Analyse kommt DESCOLA stattdessen zu dem Schluss, dass es kulturelle Normen seien, die den Anteil (re-)produktiver Arbeit bestimmen würden. Das Leben in Amazonien – um einmal nicht vom Tod zu sprechen – besteht also weder im bloßen Überleben noch in der Herbeiführung und Stabilisierung von Wohlstand angesichts natürlich gegebener Bedingungen. Es besteht (man ist versucht zu sagen: auch hier) in einer kulturell-autonomen Definition dessen, was als ein gutes Leben gilt (9. Kapitel). Und dazu gehört, wie DESCOLA für die Achuar betont, die (zeitliche) Beschränkung von Arbeit und die damit verbundene Unterauserschöpfung natürlicher Ressourcen. Aus diesem Grund lässt es sich mit DESCOLA auch von einer *kulturellen* Homöostasis sprechen: einem Equilibrium von Natur und Gesellschaft, das sich nicht als (zwangsläufige) Anpassung dieser an jene versteht, sondern dessen Gleichgewichtszustände (mindestens ebenso) durch kulturelle Weltbilder herbeigeführt werden (können).

Ist 'Arbeit' der Inbegriff einer menschlichen Praxis, dann ist es 'Kosmologie' für die Vorstellungen einer Gesellschaft. Die These der Kulturökologie ist es, dass auch die immaterielle Kultur nichts weiter sei als ein Ausdruck bewusster oder unbewusster sozialer Anpassungen an die natürlichen Gegebenheiten eines Ökosystems. Zugrunde gelegt wird dabei ein Gleichgewichtsmodell des Inputs und Outputs von Energie, in dem DESCOLA zufolge die Mitglieder einer Gesellschaft als Komponenten eines selbstregulativen, geschlossenen Systems konzipiert werden, denen (unbewusst) auferlegt ist, Energieverluste (etwa durch Jagd) so gering wie möglich zu halten und, wo sie unumgänglich erscheinen, in das (Öko-)System zumindest rituell wieder zurückzuführen – etwa durch die symbolische Praxis eines Schamanen. DESCOLA nennt insbesondere zwei Gründe, die dafür sprechen, sich von diesem kulturökologischen Modell zu ver-

tives. Tucson 1994, S. 203-224. – DERS.: Ecology as Cosmological Analysis. In: SURRALLÉS, ALEXANDRE/ GARCÍA HIERRO, PEDRO (Hgg.): The Land within. Indigenous Territory and the Perception of Environment. Kopenhagen 2005, S. 22-35.

abschieden. Der erste Grund ist ein empirischer: Zwar folgt aus dem Modell die These, dass sich Unterschiede in den natürlichen Umweltbedingungen in kulturellen Kosmologien bemerkbar machen – doch gerade das ist nicht der Fall, wie ein Kulturvergleich zeigen kann³¹. Der zweite Grund ist nur vordergründig ein theoretischer: Das kulturökologische Modell setzt selbst eine – eurozentrische – Kosmologie voraus, nämlich diejenige, dass man zwischen Natur einerseits und Gesellschaft andererseits, zwischen Umweltbedingungen und kulturellen Hervorbringungen nicht nur aus analytischen Gründen unterscheiden kann, sondern dass zwischen ihnen eine ontologische Differenz besteht. Doch gerade hiervon unterscheidet sich die Kosmologie, wie sie sich bei den Achuar finden lässt. Diese prinzipielle Differenz zwischen implizitem Naturalismus des kulturökologischen Modells und dem, wie sich herausstellen wird: praktizierten Animismus der Achuar, erschließt sich DESCOLA zufolge dann, wenn man sich nicht zuerst und nicht allein für das *Wissen über* die Natur interessiert, das Ethnien haben, – eine Einstellung, die für die symbolische Anthropologie (im weit verstandenen Sinne) charakteristisch ist –, sondern stattdessen deren *Umgang mit* der Natur in den Vordergrund ethnologischer Aufmerksamkeit rückt. Wenn man das tut, dann könne man DESCOLA zufolge sehen, dass der 'Naturumgang' der Achuar in einer Technik der Sozialisierung von Natur besteht, die wiederum an eine symbolische Organisation des natürlichen Raumes gekoppelt ist.

Der praxistheoretische Ansatz, den DESCOLA hier verfolgt, konnte Mitte der 1980er nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, rundherum neu zu sein. Doch auch wenn jeder Bezug zu PIERRE BOURDIEU (1930-2002) in DESCOLAS Buch fehlt: Die gerade durch den Soziologen BOURDIEU maßgeblich vorangetriebene Verschränkung von materiellen wie konzeptionellen Elementen in einer Theorie der Praxis musste auch für jemanden wie DESCOLA in dem Maße attraktiv werden, wie sie ihm versprach, eine Revision innerhalb einer Ethnologie der Natur einzuleiten, die die dualistische Falle zu vermeiden versuchte, in die sowohl die Kulturökologen als auch die symbolischen Anthropologen immer dann tappten, wenn diese zwischen umweltbezogenen Verhalten einerseits und den Repräsentationen dieses Verhaltens andererseits unterschieden. Sieht man sich vor diesem Hintergrund den Aufbau von *La nature domestique* noch einmal ein, so lässt sich sagen, dass dem ersten Teil des Buches ein (eher) reflexionstheoretisches, dem zweiten Teil (4.-7. Kapitel) jedoch ein (eher) praxistheoretisches Verständnis von Natur zugrunde liegt. Mehr noch: Analog zu der Weise, wie BRUNO LATOUR (* 1947) die traditionelle Soziologie als Soziologie Nr. 1 bezeichnet und ihr (s)eine Soziologie Nr. 2 – diejenige von Assoziationen – gegenüberstellt hat³², so könnte man sagen, dass es auch bei DESCOLA eine Natur Nr. 1 gibt, die mit einer Natur Nr. 2 im Widerstreit steht: Eine Sphäre, die man sich in Europa (erst) seit dem Ende des 19. Jahrhunderts als unabhängig (von der Kultur, der Gesellschaft, vom Menschen) gegeben vorstellt, steht DESCOLAS Vorschlag gegenüber, unter 'Natur' nur das (aber auch nur das) zu verstehen, was sich in und durch Praktiken als solche erweist. Und

³¹ DESCOLA, 2005 (wie Anm. 30), S. 28 ff.

³² LATOUR, BRUNO: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Frankfurt/Main 2007, S. 23.

das kann, wie DESCOLA für die Achuar zeigt, etwas entschieden anderes sein, als der abendländische Naturalismus.

DESCOLAS Ausgangspunkt im zweiten Teil seines Buches ist die Analyse des Achuar-Hauses. Es ist jene Stätte sozialer Praxis, die für das Umweltverhältnis der Achuar nicht nur nach objektiven Gesichtspunkten ihres residentiellen Atomismus maßgeblich zu sein scheint, sondern insbesondere in den Augen der Achuar selbst das Zentrum ihrer Welt darstellt. DESCOLA beschreibt sorgfältig, wie der materielle Aufbau des Hauses, seine symbolische Topographie sowie das in ihm stattfindende soziale Leben ineinandergreifen – es ist dies die entscheidende Weichenstellung für das gesamte Buch. Denn DESCOLAS Hauptthese ist, *that nature is governed by the same social relations as those set in the house*³³. Natur ist deswegen eine häusliche Natur – *La nature domestique* – nicht weil sie bereits (in Teilen) domestiziert ist oder den Achuar überhaupt als prinzipiell domestizierbar erschien, sondern weil sie von ihnen nach dem Modell der Sozialbeziehungen verstanden wird, die auch in ihrem eigenen Haushalt vorherrschen. 'Verstanden' heißt hier freilich *nicht*: offiziell repräsentiert – in diesem Falle wäre die praxistheoretische Grundlage von DESCOLAS Ansatz hinfällig. 'Verstehen' heißt vielmehr soviel wie: Die Achuar verhalten sich zu ihrer unmittelbaren und mittelbaren Umgebung, – Garten, Fluss, Wald –, vermittels Praktiken –, Gärtnern, Fischen/Waschen, Jagen –, in denen und durch die sie Sozialverhältnisse etablieren, die den häuslichen entsprechen. Was *für uns* zunächst als mehr oder minder unabhängig gegebene Umwelt erscheinen mag, als ein kategorialer Bruch zwischen Haus und Wald, ist *für sie* (folgt man DESCOLA) ein Kontinuum, eine Verlängerung des Sozialen in eine nur vermeintlich wilde Welt hinein. Einer der Begriffe für Natur, wenn nicht ihr Inbegriff, ist der Dschungel. Er stellt für die Achuar alles andere als eine *nature sauvage* dar. Sie verhalten sich zu ihm (und in ihm) als einem *superhuman garden*³⁴. Plätze, so DESCOLA, werden nicht durch ihre geographischen Eigenschaften definiert, sondern durch die Praktiken, die in Bezug auf sie stattfinden³⁵. Auch der Wald wird von den Achuar sozialisiert. Während der Garten durch die – weibliche – Gartenarbeit (das Kultivieren der Pflanzen) seine praktische Relevanz gewinnt, erlangt der Wald durch die Jagd von Männern seine Bedeutsamkeit. Die Homologie zwischen Orten (Garten und Wald) und Praktiken (Kultivieren von Pflanzen und Jagen von Wild) einerseits, sowie zwischen Geschlechtern (Frauen und Männer) und ihren jeweils aus dem Haus her vertrauten Soziabilitätsmodellen andererseits, kommt für DESCOLA folgendermaßen zustande: Das Kultivieren von Pflanzen im Garten entspricht der Mutterrolle, die die Frauen nicht nur vom Haus her kennen, sondern für die ihnen in ihm auch besondere Orte zugewiesen sind. Komplementär zu diesem Modell von Konsanguinität verhalten sich die Männer: Deren Jagd nach Wild entspricht dem Knüpfen einer Affinalverwandtschaft, die ihnen ebenfalls bekannt ist. Die Männer verhalten sich im Wald zu ihrem Jagdwild wie im dafür vorgesehenen Bereich ihres Hauses – dem *tankamash* – zu

³³ DESCOLA, 1994 (wie Anm. 29), S. 324.

³⁴ Ebd., S. 324.

³⁵ Ebd., S. 270.

(klassifikatorischen) Schwägern: Sie verhäuslichen den Anderen, indem sie ihn durch ihre Gastfreundschaft umgarnen³⁶.

Wenn die Achuar zwischen sich selbst und Pflanzen und Tieren, sowie Geistern keine kategorialen, sondern nur graduelle Unterschiede machen, liegt dies an der Komplementarität von Kommunikation und Verwandtschaft. Während die Etablierung eines Dialogs (1) für die Achuar die Bedingung dafür ist, zwischen sich und anderen ein Kontinuum zu sehen, erscheint die Beurteilung von Verwandtschaftsbeziehungen (2) maßgeblich zu sein für den Stellenwert, den die Achuar den (über-)natürlichen Wesen im Weiteren zuerkennen.

(1) Die Achuar sind davon überzeugt, dass sie auch mit (über-)natürlichen Wesen in einen Dialog treten können, allerdings nicht mit den Mitteln der gewöhnlichen Sprache, sondern kraft einer Sprache der Seele (*wakan*). Der Gesang dient ihnen als Metasprache, die auch von Wesen wie Pflanzen und Tiere empfangen und verstanden werden können, die darauf nicht unmittelbar und auf gleiche Weise reagieren können. Ihre Antwort wird stattdessen, wie die Achuar glauben, durch eine Wanderung von Seelen übertragen, die sie in einem Zustand einer Trance oder im Traum erreichen. Allerdings gibt es auch Grenzen des Dialogs: Insekten und Fische, sowie zahlreiche Pflanzen kommunizieren nicht. Und auch dann, wenn, wie bei Sternen oder Meteoren, die Distanz zwischen Absender und Empfänger einer kommunikativen Offerte zu groß ist, haben wir es DESCOLA zufolge mit Restbeständen dessen zu tun, was man im Abendland 'Natur' nennen würde.

(2) Für die soziale Hierarchie der (im weitesten Sinne) sprechenden Wesen ist die Ähnlichkeit maßgeblich, die die Sitten anderer Populationen mit denjenigen der Achuar aufweisen. Auf der obersten Sprosse der Leiter stehen die Achuar selbst, gefolgt von den (über-)natürlichen Wesen, die, wie Flussgeister, Wollaffen, Tukane, Maniok und Erdnüsse die gleichen Heiratsregel aufweisen. Im Vergleich dazu stehen benachbarte Ethnien eine Stufe niedriger, weil deren Sozialitätsregeln sich bereits deutlicher von denen der Achuar unterscheiden. Darunter wiederum sind Hunde und Brüllaffen anzusiedeln, da sie das Endogamie-Prinzip verletzen und durch ihren Inzest Unordnung ins häusliche Leben der Achuar bringen. Dem untersten Rang in der Werteskala jedoch besetzen die Einzelgänger: Neben den Totengeistern sind dies die Anakonda und der Jaguar. Letztere würden sich einerseits einer Soziabilität entziehen, der sie (bei der Jagd) zum Opfer fielen, andererseits seien sie immerhin die Vertrauten der Schamanen (und werden so einer besonderen sozialen Gruppe zugeschrieben).

Um zusammenzufassen: 'Natur' ist für DESCOLA deswegen eine *nature domestique*, eine verhäuslichte Natur, weil ihr Modell das häusliche Leben ist. Es sind soziale Kategorien, die die Achuar für ihr Umweltverhältnis benutzen. Wenn aber 'Natur' auf diese Weise zu einer sozialisierten Natur wird, kann sie nicht mehr das sein, was Europäer – gerade für den Fall Amazoniens – in ihr zu sehen bereit sind: eine *nature sauvage*.

³⁶ Gegenüber Garten und Wald nimmt der Fluss bei den Achuar eine vermittelnde Position ein. Er ist für DESCOLA nicht unzufällig ein Ort, an dem sich Männer (fischen) wie Frauen (waschen) gleichermaßen aufhalten, ist er für die Achuar doch gleichzeitig der Sitz von Flussgeistern, die in einer idealen Gesellschaft zusammenleben.

Die Verhäuslichung der Natur führt im Gegenteil zu einer mal eng geknüpften, mal weiter auslaufenden Beziehung zwischen Menschen und Nicht-Menschen. Nie jedoch kommt es zwischen ihnen zum völligen Bruch.

In späteren Arbeiten hat DESCOLA diesen Modus der menschlichen Naturbeziehung als Animismus bezeichnet und vorgeschlagen, ihn als eine amazonisch-inverse Form des australischen Totemismus aufzufassen³⁷.

Par-delà nature et culture (2005)

In einem Vortrag vor der Britischen Akademie der Wissenschaften hat DESCOLA eingeräumt, dass seine Interpretation des Achuar-Animismus die Differenz von Natur und Kultur voraussetzen und ratifizieren würde, die zu überwinden er sich ursprünglich vorgenommen hatte³⁸. Damit widerfahre, wie Kritiker ihm vorgehalten hätten, der Kosmologie der Achuar keine Gerechtigkeit. Denn diese würden die Unterscheidung von Natur und Kultur nicht kennen. Welchen Fehler hatte DESCOLA begangen?

*My initial mistake stemmed from the fact that I had attempted to derive ontological properties ascribed to beings in the world, and hence the latter's distribution into categories, from relational processes materialized in institutions, instead of doing the reverse*³⁹.

Der Irrtum DESCOLAS bestand also, wie man sagen könnte, im Soziozentrismus seines Arguments: Für die Interpretation des Animismus¹ bei den Achuar setzte er die Relationen einer sozialen Institution voraus – Verwandtschaftsbeziehungen –, von der er annahm, dass sie bei den Achuar stillschweigend in die Praktiken ihres Naturumgangs eingehen und zu einer Sozialisierung der Natur führen würden, einer Sozialisierung, die beinhaltete, dass die Achuar sehr vielen Naturwesen personale Eigenschaften zuschreiben. Mit diesem seit ÉMILE DURKHEIM (1858-1917) praktizierten Typus sozialer Erklärung nicht sozialer Verhältnisse bricht DESCOLA in *Par-delà nature et culture*. Er geht hier nicht mehr von sozialen Institutionen aus, sondern umgekehrt – wie er im gleichnamigen englischen Vortrag sagt: *Social realities [...] are analytically subordinated to ontological realities*⁴⁰.

Auf den ersten Blick ist es überraschend, warum DESCOLA an der Einsatzstelle seiner *Anthropologie* der Natur ausgerechnet die *Phänomenologie* EDMUND HUSSERLS (1859-1938) bemüht. Immerhin setzte HUSSERL alles daran, wie HANS BLUMENBERG (1920-1996) gezeigt hat⁴¹, die Phänomenologie nicht als Anthropologie (miss-) verstanden zu wissen. Doch das war, wie man zugunsten DESCOLAS zunächst einmal sagen könnte, gegen die Philosophische Anthropologie im ersten Drittel des 20. Jahr-

³⁷ DESCOLA, PHILIPPE: Societies of Nature and the Nature of Society. In: KUPER, ADAM (Hg.): *Conceptualizing Society*. London 1992, S. 107-126. – DESCOLA, PHILIPPE: *Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice*. In: DERS./ PÁLSSON: *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London/New York 1996, S. 82-102.

³⁸ DESCOLA, PHILIPPE: *Beyond Nature and Culture*. In: *Proceedings of the British Academy* 139 (2006), S. 137-155.

³⁹ Ebd., S. 139.

⁴⁰ Ebd., S. 139.

⁴¹ BLUMENBERG, HANS: *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt/Main 2006.

hunderts gesprochen, nicht gegen die Kulturanthropologie des 21. Jahrhunderts. Wie dem auch sei, DESCOLA jedenfalls folgt HUSSERL aus zwei Gründen: Er folgt ihm *de facto*, weil sich mit ihm der geforderte Wechsel in der Erklärungsrichtung einleiten lässt. Das scheinbar unhintergehbare Faktum einer immer schon sozial bzw. kulturell interpretierten Natur kann mit HUSSERL methodisch zunächst auf Abstand gehalten (epoché) und dann zurückgeführt werden auf Prozesse, die diesseits von Sprache und Sozialität angesiedelt sind. Zweitens folgt DESCOLA *de jure* HUSSERL darin, dass diese Prozesse aus Wahrnehmungen einer (Um-)Welt durch ein Subjekt der Wahrnehmung besteht, das hierfür auf jene beiden Ressourcen zurückgreift, die für es selbst konstitutiv sind: Physikalität (Körper) und Interiorität (Intentionalität, Reflexivität, Gefühle etc.)⁴². DESCOLA ist von der Universalität dieser Ausgangsunterscheidung überzeugt. Sie sei kein eurozentrisches Konstrukt, sondern finde sich in allen Kulturen, von denen Ethnologie und Geschichtsschreibung Kenntnis haben. Mehr noch: Entwicklungsbiologische Befunde würden besagen, dass die Wahrnehmung der Dualität von Körper und Intentionalität mit großer Wahrscheinlichkeit angeboren sei. Anstelle in ihr also die Wiederaufnahme eines alten Leib-Seele-Dualismus zu sehen, empfiehlt DESCOLA: *One should instead apprehend the specific form this distinction was given in Europe by philosophical and theological theories as local variants of a more general system of elementary contrasts that can be studied comparatively*⁴³.

Für das DESCOLA hypothetisch angenommene Wahrnehmungssubjekt besteht nun folgendes Problem: Wie erhält es Aufschluss über die Qualität der Objekte in der Welt, über die es *ab initio* nichts weiß? Da die einzigen Mittel, die es zur Beantwortung dieser Frage heranziehen kann, die eigene Innenwelt und die eigene Physikalität sind, wird es Andere und Anderes (als sich selbst), Menschen oder Nicht-Menschen, nach Maßgabe dieser Kriterien beurteilen und auf diesem Wege Informationen über Ähnlichkeit oder Verschiedenheit zu sich selbst gewinnen. DESCOLA formuliert das Mensch-Natur-Verhältnis demnach als ein Problem der Identifikation von Eigenschaften eines Wahrnehmungsobjekts, ein Problem, für das die Identifikation zugleich die Lösung darstellt: Sie ist eine Zuschreibung (oder Nicht-Zuschreibung) zweier Eigenschaften, für die man nur eines voraussetzen können muss – sich selbst. Wenn 'Ontologie' für DESCOLA der Sozialität vorausgeht, dann also nicht als eine feststehende Seinsqualität, sondern als Effekt der Zuschreibung primordialer Eigenschaften im Rahmen eines relationalen Systems, dessen sich eine Gemeinschaft von Menschen in ihrem praktischen Naturverhältnis bedient.

DESCOLA entwirft den Vorgang der Identifikation als eine kombinatorische Matrix entlang des (Nicht-)Vorhandenseins von Physikalität und Interiorität. Es entstehen dadurch vier Ontologien, die die Grenze zwischen Mensch und Natur mal weiter, mal enger fassen:

1. Wenn ein Wahrnehmungssubjekt zu der Auffassung gelangt, dass ein Wahrnehmungsobjekt sowohl über eine Körperlichkeit als auch eine Intentionalität verfügt, die *analog* zu der seinen ist, dann nennt DESCOLA diese Mensch-Umwelt-Beziehung *To-*

⁴² DESCOLA, PHILIPPE: *Par-delà nature et culture*. Paris 2005, S. 168.

⁴³ DESCOLA, 2006 (wie Anm. 38), S. 140.

*temismus*⁴⁴. Der Totemismus wird am besten durch die Aborigines in Australien illustriert. Anders als LÉVI-STRAUSS sieht DESCOLA darin nicht ein (implizites) Klassifikationssystem, sondern eine Ontologie. Sie besteht in der Zuschreibung der Aborigines, dass zwischen ihrem Totem (Tier oder Pflanze) und ihnen selbst sowohl eine physische als auch psychische Konformität herrscht, die sich auf eine Abstammungsverwandtschaft zurückführen lässt.

2. Wenn ein Wahrnehmungssubjekt zu der Auffassung gelangt, dass ein Wahrnehmungsobjekt über eine Körperlichkeit und eine Intentionalität verfügt, die völlig verschieden zu der seinen sind, dann heißt dieses Verhältnis *Analogismus*⁴⁵. DESCOLA zufolge könne man diese Ontologie im Europa des Mittelalters und der Renaissance sowie im frühen China beobachten, heute sei der Analogismus noch in Teilen Asiens, Westafrikas sowie in Mittelamerika und den Anden verbreitet. Der Analogismus besteht in der Zuschreibung, dass zwischen ganz und gar verschiedenen Entitäten (Substanzen, Zuständen, Eigenschaften, Prozessen etc.) Beziehungen existieren. In der Folge entsteht durch eine Rekombination von Ausgangskontrasten ein dichtes Netz von Beziehungen.

3. Wenn ein Wahrnehmungssubjekt zu der Auffassung gelangt, dass ein Wahrnehmungsobjekt zwar über verschiedene Körperlichkeit, dafür aber über eine zu ihm ähnliche Intentionalität verfügt, dann handelt es sich bei dieser Beziehung um Animismus⁴⁶. Der Animismus ist sowohl in den beiden Amerika zu finden, als auch in Sibirien und in Gebieten Südasiens. Er besteht in der Zuschreibung einer Kontinuität der Seelen angesichts der Verschiedenheit von Körpern

4. Wenn ein Wahrnehmungssubjekt zu der Auffassung gelangt, dass ein Wahrnehmungsobjekt zwar über eine ähnliche Körperlichkeit, aber über keinerlei Intentionalität verfügt, dann nennt DESCOLA diese Beziehung Naturalismus⁴⁷. Diese Ontologie ist die uns vertraute; sie besteht unter anderem in der Zuschreibung eines von Menschen und Zufall nicht nur unabhängigen, sondern auch in der Annahme eines einzigen Reichs, dem eine Vielzahl von Kulturen gegenüberstehen.

Die vier Modi der Identifikation schließen sich wechselseitig nicht aus. Jede Gesellschaft kann, so DESCOLA, bei Bedarf auf eine andere Ontologie situativ umstellen⁴⁸. Dennoch gäbe es in jeder Gesellschaft einen Grundzug des praktischen Naturverhältnisses, der – das ist das soziologisch interessante Argument – auch den Typus von Kollektiven präfiguriere, in denen Menschen und Nicht-Menschen versammelt werden. Mit BRUNO LATOURS Soziologie der Assoziationen sympathisiert DESCOLA, weil sich mit ihr Sozialität anders denken lässt: Nicht als eine, die von vornherein nur auf Menschen beschränkt wäre – ihrerseits nur Ausdruck des naturalistischen Weltverhältnisses –, sondern eine Sozialität, in der die Grenzen zwischen Mensch und Nicht-Menschen flexibel gehalten werden. So sei der Animismus dadurch gekennzeichnet,

⁴⁴ DESCOLA, 2005 (wie Anm. 42), S. 203-240.

⁴⁵ Ebd., S. 280-320.

⁴⁶ Ebd., S. 183-202.

⁴⁷ Ebd., S. 241-279.

⁴⁸ So könnte man beispielsweise sagen, dass man als Wissenschaftler eher Naturalist, als Hundehalter eher Animist ist.

dass jene Wesen, die eine den Menschen vergleichbare Interiorität zugeschrieben bekommen, dieselben Sozialitätsmuster aufweisen: Es gibt auch unter Tieren, Pflanzen und Geistern so etwas wie Anführer, Rituale, Techniken, Artefakte und Heiratsverbindungen. Doch anders als im Totemismus, wo Menschen und Nicht-Menschen in der gemeinsamen Klasse eines Totems versammelt sind (die sich zu anderen Totemklassen isomorph verhalten), würden im Animismus DESCOLA zufolge Menschen und Nicht-Menschen in verschiedenen (einander isomorphen) Kollektiven leben. Trotz (oder gerade wegen) ihrer Unabhängigkeit werden Menschen und Nicht-Menschen im Analogismus als Elemente eines weiten Kollektivs angesehen, das koextensiv mit der Welt ist: Kosmos und Gesellschaft würden letztlich ununterscheidbar.

Auf diese, die Soziologie und die Ethnologie gleichermaßen revidierende Weise glaubt DESCOLA, an einem seiner Ziele angelangt zu sein: gezeigt zu haben, inwiefern *the property of being social is not what explains, but what must be explained*⁴⁹.

Unsere Natur ist, folgt man DESCOLA, eine *nature en trompe l'œil* – eine ausgesucht gute Täuschung. Sie gibt sich als bloße Nachahmung dessen, was ihr als vorgegeben und von dem die Kultur wiederum prinzipiell unterschieden zu sein scheint: als Physis, als Schöpfung, als Wildes. Was DESCOLA zeigt, ist, dass die Natur, so wie sie dem Abendland seit Ende des 19. Jahrhunderts vor Augen steht, nur ein, keineswegs der einzige Modus einer praktischen Weltbeziehung ist: Anderswo herrschen andere, gleichberechtigte Ontologien mit je eigenen, uns irritierenden Kollektiven, die jenseits der Dichotomie von Natur und Kultur operieren

Resümee

Ich hatte eingangs in Aussicht gestellt zu zeigen, inwiefern es sich bei DESCOLAS Œuvre nicht nur um eine Anthropologie der *Natur*, sondern auch um eine *Anthropologie* der Natur handelt. Um das zu sehen, müssen die drei Monographien nun als unselbstständige Teile eines übergreifenden Prozesses begriffen werden.

Les lances du crépuscule geht, wiewohl erst neun Jahre nach *La nature domestique* erschienen, auf einen insgesamt zehnjährigen Schreibprozess zurück. Mehr noch: Das Buch erscheint erst 14 Jahre nach DESCOLAS Feldforschungsaufenthalt in Ecuador und weist schon deshalb eine Parallele zu LÉVI-STRAUSS' auf, der 16 Jahre zwischen seiner zweiten brasilianischen Expedition und der Veröffentlichung von *Tristes Tropiques* verstreichen ließ. In Stil und literarischer Qualität steht DESCOLA seinem Mentor in nichts nach. Auch er setzt in diesem Buch ganz auf *Subjektivität*. In einem Postskriptum begründet DESCOLA diesen Schritt. Ihm gehe es darum, die epistemologische Beschränkung aufzubrechen, derer er noch in seiner (wissenschaftlichen) Qualifikationschrift unterlegen sei, die, indem sie die Subjektivität des Autors ausblende, auch die Grundlage der Erfahrungen außen vor lasse, aufgrund derer ein Ethnologe zu seinen Schlüssen komme, die Geltung beanspruchen. Nicht nur also, weil DESCOLA in diesem

⁴⁹ DESCOLA, 2006 (wie Anm. 38), S. 147.

Buch zeigt, welche Beobachtungen er macht und wie er sie interpretiert, sondern auch deswegen, weil er darin zugleich das Begriffsschicksal von Ethnographie thematisiert, – Bildung und Darstellung von Erfahrung zu sein –, handelt es sich bei *Lances du crépuscule* um eine Ethnographie. Der Aufbau dieses Buches folgt dem Schema traditioneller Monographien, die für DESCOLA einen guten Grund gehabt hätten, nacheinander Wirtschaft, Gesellschaft und Religion abzuarbeiten: Diese Themen markierten zugleich die Etappen des ethnographischen Verstehens – von anfänglicher Sprachohnmächtigkeit und Beobachtung von Handlungen über die soziale Teilhabe bis hin zur Interpretation von Überlieferungen. Schließlich verfolgt DESCOLA mit diesem Buch noch ein überaus ehrgeiziges Ziel:

*Ich setze darauf, dass die Ethnologie einen Ausweg aus dem Ghetto, in dem sie sich hat einschließen lassen, finden kann, ohne ihren ursprünglichen Absichten untreu zu werden, daß sie zugleich aufklären, erbauen und zerstreuen, wissenschaftlichen Ansprüchen genügen und die Bedingungen ihrer Forschungsarbeit hinterfragen, einen persönlichen Weg nachzeichnen und den ganzen Reichtum einer unbekanntes Kultur erschließen kann.*⁵⁰

Mit *La nature domestique* ist nicht nur das Lebensthema DESCOLAS, sondern auch sein inhaltliches Verhältnis zu LÉVI-STRAUSS markiert. Wie für seinen Mentor, sei das Verhältnis von Natur und Kultur auch für ihn *sehr früh zur Hauptachse meiner Reflexionen und meiner beruflichen Tätigkeit* geworden⁵¹. Doch schon in diesem Buch – und erst recht danach – zeigen sich Unterschiede zwischen DESCOLA und LÉVI-STRAUSS:

*Es gilt zu verstehen, wie Völker, die unsere Kosmologie nicht teilen, für sich selbst Wirklichkeiten konstruieren konnten, die sich von den unsrigen unterscheiden und damit eine Kreativität bezeugen, die nicht mit dem gleichen Maß wie unsere heutigen Schöpfungen gemessen werden kann.*⁵²

Warum handelt es sich bei diesem Buch um den Übergang von Ethnographie zur Ethnologie? Deswegen, weil an die Seite ethnographischer Informationen auch erste Verallgemeinerungen von Beobachtungen treten. DESCOLA leitet sie in seinen Schlussfolgerungen mit folgender Begründung ein: *The monographic genre is justified only if it allows the ethnographer to progress inductively from the particular to the general.*⁵³ Die Verallgemeinerungen, die er hier anstellt, betreffen weitgehende Interpretationen der häuslichen Natur der Achuar – eine Natur, die für ihn *sozialisierte* Natur ist.

Mit *Par-delà nature et culture* ist DESCOLA bei einer *Anthropologie* der Natur nicht nur deswegen angekommen, weil ihm die Arbeit an großen Synthesen von der früheren Feldforschungsarbeit ganz abzieht⁵⁴. Sie betreibt auch eine Form der Generalisierung, die den meisten Ethnologen zu weit gehen würde: *My starting point rests on a philosophical intuition corroborated by ethnography, combined with thought experiment for which I can find no justification except that bears interesting anthropological*

⁵⁰ DESCOLA 1996 (wie Anm. 7), S. 449.

⁵¹ DESCOLA, PHILIPPE: Die zwei Naturen bei Lévi-Strauss. In: MICHAEL KAUPPERT/ DORETT FUNCKE (Hgg.): Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt/Main 2008, S. 228.

⁵² DESCOLA, 2008 (wie Anm. 51), S. 246.

⁵³ DESCOLA, 1994 (wie Anm. 29), S. 323.

⁵⁴ DESCOLA, PHILIPPE: Diversité des natures, diversité des cultures. Montrouge 2010, S. 50.

fruits⁵⁵. Doch ohne die Modi der Identifikation bliebe die *Registratur des Möglichen* eine bloße Forderung⁵⁶. Eine *Anthropologie* der Natur nimmt sich vor, Diversität nicht nur zu konstatieren, sondern sie in einen analytischen Rahmen zu integrieren und damit zu reduzieren:

But since the patterns of relations are less diverse than the elements which they relate, it seems obvious to me that these schemes of praxis cannot be infinite in number. This is why I believe that the mental models which organize the social objectivation of non-humans can be treated as a finite set of cultural invariants, although they are definitely not reducible to cognitive universals⁵⁷.

Insofern lässt sich sagen, dass bei DESCOLA Ethnographie (Beobachtung = Subjektivität der Erfahrung), Ethnologie (Klassifikation von Beobachtungen = Sozialisierung der Natur) und Anthropologie (explanative Reduktion = Generierung von Ontologien nach Maßgabe eines synthetischen Modells) ineinandergreifen – Korrekturen inbegriffen.

Und was bleibt für eine Anthropologie der *Natur*? Sie bewirkt auf ihrem Gebiet das, was die Kulturanthropologie vor ihr für die Kultur bereits geleistet hatte: Wie die Kulturen, so multiplizieren sich auch die Naturen – wenn man DESCOLA folgt, aber nicht ins Unendliche, sondern nach Maßgabe einer Matrix. Während eine (Kultur-) Anthropologie der *Natur* lange Zeit nur als eine Zusammenfügung des Gegensätzlichen denkbar erschien, wird nun – jenseits des methodischen Aspektes von Anthropologie als Integral dreier Operationen – fraglich, inwiefern man ‚Anthropologie‘ noch von ‚Natur‘ unterscheiden kann – eine Frage, die BRUNO LATOUR aufgeworfen hat: *‚Anthropology of Nature‘ (the name of Descolas chair at the Collège de France) has very quickly passed from an oxymoron to a pleonasm⁵⁸.*

⁵⁵ DESCOLA, 2006 (wie Anm. 38), S. 139.

⁵⁶ DESCOLA, 2005 (wie Anm. 42), S. 533-552.

⁵⁷ DESCOLA, 1996 (wie Anm. 37), S. 87.

⁵⁸ LATOUR, BRUNO: Will Non-Humans be Saved? An Argument in Ecotheology. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (2009), S. 459-475, hier S. 466.