

Umweltethnologie

von Guido Sprenger

Dieser Text ist die herausgeberisch und redaktionell bearbeitete, aber noch nicht abschließend
lektorierte und ungesetzte **Vorabveröffentlichung** eines Kapitels, das im Band

Umwelt interdisziplinär

Grundlagen – Konzepte – Handlungsfelder

herausgegeben von Thomas Meier, Frank Keppler, Ute Mager,

Ulrich Platt und Friederike Reents

bei Heidelberg University Publishing (heiUP; <https://heiup.uni-heidelberg.de/>) Open Access
und in gedruckter Form erscheinen wird.

Text © der Autor 2022



Dieser Text ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht.

DOI: <https://doi.org/10.11588/heidok.00031283>

Umweltethnologie

Guido Sprenger^{1, 2}

¹ Institut für Ethnologie, Universität Heidelberg

² Heidelberg Center for the Environment (HCE), Universität Heidelberg

Zusammenfassung: Die Ethnologie als Wissenschaft von der kulturellen Differenz befasst sich seit ihren Anfängen mit der Frage, wie „Natur“ und „Kultur“ zusammenwirken, um menschliche Gesellschaften zu ermöglichen. Während einige Ansätze im Kulturvergleich das biologisch-natürliche Substrat aller Gesellschaft suchten (Naturdeterminismus), betonte die Mehrheit der Theorien jedoch, dass Wahrnehmung, Deutung und Umgang mit der Umwelt kulturell erheblich variieren (Kulturrelativismus). Die Ethnologie vermag jedoch nicht nur die modern-westlichen Vorstellungen eines Natur-Kultur-Dualismus zu relativieren, indem sie alternative Konzepte und Praktiken dokumentiert. Besonders in den letzten Jahren entwickeln sich im Rahmen der „Ontologischen Wende“ neue Synthesen, die ein differenziertes und zugleich holistischeres Verständnis der kulturellen Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen ermöglichen. Dazu treten als aktuelle Forschungszweige die *Multispecies Ethnography*, die die Interaktion von Menschen und anderen Lebewesen als kulturelles und soziales Phänomen deutet, und das Aufeinandertreffen von lokalen und translokalen Ökologien im Rahmen von Globalisierung, Umweltzerstörung und Umweltschutz (*Political Ontology*).

Schlüsselbegriffe: Kulturrelativismus, Kulturvergleich, *Multispecies Ethnography*, Ontologische Wende, *Political Ontology*

Zwei Begriffspaare gliedern das Denken der modernen Gesellschaft und Wissenschaft: zum einen der Gegensatz von Individuum und Gesellschaft, zum anderen der zwischen Kultur und Natur. Letzteres ist Gegenstand der Umweltethnologie.

Die Theorieentwicklung der Ethnologie speist sich aus der steten Bewegung zwischen den Polen von Relativismus und Universalismus. Der Relativismus ermöglicht westlich ausgebildeten Forscherinnen und Forschern Abstand zu nehmen von den eigenen kulturellen Begriffen und ihren Ansprüchen auf universale Anwendbarkeit. Ohne diesen methodischen Schritt ist das Verstehen kulturell anderer Praktiken und Vorstellungen nicht möglich. Der Relativismus fordert zugleich, der Analyse und dem Verständnis des Spezifischen Priorität zu geben. Der Universalismus hingegen entspringt nicht nur der Notwendigkeit von Generalisierungen, er bedient auch den Anspruch, etwas über die „Natur“ von Mensch und Gesellschaft zu lernen.

Diese Idee der Natur des Menschen als seinem Wesenskern ist nicht identisch mit der Idee von Natur als ökologisch komplexer Umwelt oder Natur als universalem Gesetz (Daston 2018, 15f., 27). Aber diese drei Ideen sind im Denken der Moderne auch nicht sauber getrennt. Deswegen hat die Frage nach der Natur von Mensch und Gesellschaft immer wieder

eine spezifische Form angenommen: die nach dem Einfluss, den die natürliche Umwelt auf die Gesellschaft ausübt.

In dieser Hinsicht erweist sich die Ethnologie als Teil einer modernen Epistemologie der Wissenschaften, einer Erkenntnistheorie also, die die Grundlagen des möglichen Wissens bestimmt. Sie folgt dabei einem Dualismus von Natur und Kultur, der Naturwissenschaften von Geistes- und Sozialwissenschaften trennt. Lange Zeit betonten alle bedeutenden Theorieschulen der Ethnologie, dass „Natur“ und „Kultur“ in irgendeiner Weise zusammenwirken, um menschliche Gesellschaften zu ermöglichen. Sie unterschieden sich jedoch in der Frage, welchem dieser Bereiche dabei der Vorrang zukommt – ein Anzeichen dafür, dass der Dualismus, allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz, stets in Form einer Hierarchie gedacht wird. Das Zusammenleben von Menschen und Nicht-Menschen ohne diesen Dualismus zu konzipieren, schien hingegen lange unvorstellbar.

Eine ganze Reihe von Ethnologinnen und Ethnologen zogen jedoch in Betracht, dass der Natur-Kultur-Gegensatz eine kulturspezifische Vorstellung der westlichen Moderne ist. Dennoch gelang es erst in den letzten Jahren, den Gegensatz auch theoretisch aufzulösen. Dem Wissenschaftsphilosophen und -soziologen Bruno Latour zufolge beruht die Moderne – die Latour wie ein exotisches Volk betrachtet, dessen eigentümliche Daseinsweise die Ethnologie zu verstehen versucht – auf zwei gegenläufigen Tendenzen: Sie betreibt eine „Arbeit der Reinigung“ wie auch eine „Arbeit der Vermittlung“. In der „Arbeit der Reinigung“ wird jedes Wesen, jede Beziehung und jede Wirkung entweder der „Natur“ oder der „Kultur“ zugeordnet (→Natur-Kultur-Dualismus und Hybridisierung). Diese ontologischen Bereiche sind jedoch keine universalen Kategorien, sondern Konzepte einer nicht-universalen Kultur der Moderne. Die „Arbeit der Reinigung“ des Dualismus hat zwar zahlreiche Fortschritte und Einsichten ermöglicht, doch diese Tatsache allein beweist nicht, dass er den einzig gültigen Zugang zur Umwelt darstellt.

Der „Arbeit der Reinigung“ steht komplementär die „Arbeit der Vermittlung“ gegenüber. Durch sie produziert die Moderne unaufhörlich Hybride, die sich weder der Natur noch der Kultur eindeutig zuordnen lassen. Dazu gehören nicht nur gezüchtete Pflanzen und Tiere, sondern auch Maschinen, die menschliche Zwecke mit Naturgesetzen kombinieren, und sogar unbeabsichtigte Effekte menschlichen Handelns wie das Ozonloch. Verborgenen durch die ideologische Arbeit der Reinigung vermehren sich die Hybride in der Moderne unaufhörlich (Latour [1991] 2008).

In diesem Wechselspiel zwischen Reinigung und Vermittlung sieht sich die Moderne Gesellschaften gegenüber, die an dieser Stelle nur „nicht-modern“ genannt werden können. „Nicht-modern“ sind diese Gesellschaften nicht im Sinne von rückschrittlich oder traditionell, sondern nur insofern, als ihre inneren Dynamiken und Widersprüche nicht von dem Gegensatz von Natur und Kultur, Reinigung und Vermittlung gekennzeichnet sind. „Nicht-modern“ bedeutet hier also „anders als modern“. Diese Gesellschaften grundsätzlich als „harmonischer“ oder „natürlicher“ zu betrachten als die Moderne, ist sicherlich falsch.

Tatsächlich lassen sie sich mitunter als „andere Modernen“ auffassen, die Latours monolithische Version der Moderne in Frage stellen. Zweifellos aber werfen sie die Frage nach der universalen Gültigkeit des →Natur-Kultur-Dualismus auf.

Die Herausforderung durch die Nicht-Modernen zieht sich als roter Faden durch die Geschichte der Umweltethnologie. Besonders zwei Problemstellungen verdeutlichen die zentrale Rolle, die Natur und Umwelt in der Ethnologie als Wissenschaft der kulturellen Differenz stets gespielt haben.

Erste Problemstellung

Die Geschichte der Umweltethnologie besteht aus einem Wechselspiel von Naturdeterminismus und Konstruktivismus. Der Naturdeterminismus sieht die menschliche Gesellschaft und Kultur durch Naturtatsachen (z. B. Anpassung, Genetik, Klimaverhältnisse, Ernährung) bestimmt und spricht ihnen damit Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit in mehr oder weniger starkem Maße ab. Der Konstruktivismus dagegen befragt die vermeintlich selbstverständlichen Begriffe des modernen Weltverständnisses auf ihre historischen und kulturspezifischen Bedingungen. Dabei erweisen sich Vorstellungen wie „Natur“ als spezifische Werte und Ideen, die in bestimmte soziale Institutionen eingebettet sind. Speziell in der Ethnologie, die sich zunächst mit dem befasste, was nicht-moderne Gesellschaften für selbstverständlich halten, entsteht diese Analyse moderner Selbstverständlichkeiten aus dem Wissen um alternative Möglichkeiten des Weltverständnisses.

Dabei übernimmt der Naturdeterminismus die Rolle des Universalismus in der oben skizzierten Dynamik und der Konstruktivismus die des Relativismus. Naturdeterministische Theorieschulen wie *ecological anthropology* und Kulturmaterialismus (s. u.) deuten kulturelle Ideen und gesellschaftliche Institutionen als mehr oder weniger geglückte Anpassungsleistungen an die natürliche Umwelt. Diese Deutung privilegiert die Einsichten und Theorien der modernen Naturwissenschaft (→Raum). Modelle, mit denen die lokalen Akteurinnen und Akteure ihr eigenes Handeln erklären, spielen entweder eine Nebenrolle oder müssen sich an naturwissenschaftlichen Vorgaben wie z. B. optimaler Anpassung messen lassen. Epistemologisch entspricht diese Position dem Realismus in der Wissenschaftsphilosophie. Der Realismus begründet, wie und warum Wissenschaft fähig ist, vom Beobachter unabhängige, universell gültige und kulturell neutrale Aussagen zu treffen.

Konstruktivistische Ansätze wie Strukturalismus (s. u.) oder interpretative Ethnologie betonen dagegen die jeweils spezifischen Systeme der Wahrnehmung, Deutung und Interaktion von Menschen in Bezug auf ihre nicht-menschliche Umwelt. Diese Theorien argumentieren, dass die Interaktionen zwischen Menschen und Nicht-Menschen von der Art, wie Menschen ihre Umwelt auffassen und klassifizieren, bestimmt werden. Ideen darüber, woraus Umwelt besteht und wie sie reagiert, sind Konstrukte kultureller Systeme, und dasselbe lässt sich – in einer „Umkehrung des Blicks“ – auch von modernen Konzepten

sagen: Selbst der den Naturwissenschaften unterliegende Naturbegriff ist ein sozial-kulturelles Konstrukt und daher kein per se privilegierter Zugang zu einer absoluten Wirklichkeit. Wie unten gezeigt wird, grenzt sich die Mehrheit der ethnologischen Theorien von radikal realistischen wie von radikal konstruktivistischen Ansätzen gleichermaßen ab und strebt Mischformen an.

Mit dieser Fragestellung berührt die Ethnologie die Wissenschaftsphilosophie und den dort geführten Diskurs über Konstruktivismus und Realismus (z. B. Barad [1996] 2015). Erst in den letzten 20 Jahren hat die Ethnologie in einem neu belebten Dialog mit der Wissenschaftsforschung (*science and technology studies*) neue Ansätze hervorgebracht, die Natur-Kultur-Dichotomie zu überwinden, ohne dabei auf die Einsichten der Naturwissenschaft zu verzichten (z. B. Kohn 2015; Orr, Lansing und Dove 2015). Die meisten ethnologischen Positionen, die aktuell eine Synthese aus Realismus und Konstruktivismus anstreben, gehen allerdings von konstruktivistischen Grundannahmen aus. Außerhalb der Ethnologie und anderer Geistes- und Sozialwissenschaften erfreuen sich hingegen realistische Positionen anhaltender Popularität.

Zweite Problemstellung

Zur Zeit ihrer Gründung als akademische Disziplin Ende des 19. Jahrhunderts richtete sich die Ethnologie vor allem auf das Studium von Gesellschaften, die als schriftlos und technologiearm galten. Der Ende des 18. Jahrhunderts aufgekommene und mittlerweile veraltete Begriff des „Naturvolks“ legt Zeugnis davon ab, wie der Gegenstandsbereich dieser Disziplin lange Zeit durch die Sonderbeziehung zur Natur definiert wurde. Doch die heutige Meidung des Begriffs hat die darin enthaltene Frage nicht aus der Welt geschafft: Gibt es Kulturen, die der Natur näher stehen als andere?

Die Begriffe, in denen diese Frage gestellt ist, sind jedoch äußerst problematisch und so verfasst, dass sie nicht beantwortet werden kann. Aber das Denken der Moderne ist so stark von der Idee des Dualismus von Natur und Kultur geprägt, dass diese Frage bis in die Gegenwart die Gemüter bewegt. Sie speist auch heute den Diskurs über indigene Völker (z. B. Ureinwohner oder Minderheiten ohne historische Staaten) und ihre Beziehung zur natürlichen Umwelt (Simic 2014). Solange sich die Moderne – im Guten wie im Schlechten – als höchste Entwicklungsform menschlicher Kultur wähnt, scheinen andere Gesellschaften auf einer imaginierten Achse zwischen den zwei Polen des Dualismus der Natur näher zu stehen (Orr, Lansing und Dove 2015, 156). Dann erscheinen sie entweder als „noch nicht entwickelt“ und daher hilfsbedürftig oder vielmehr als besser integriert in ihre natürliche Umwelt, als Beschützer der Natur und als Vorbilder nachhaltigen Umgangs mit Ressourcen. Diese Positionen verfestigen nicht nur den Natur-Kultur-Dualismus, sondern suggerieren auch, dass die Moderne den derzeit weitest möglichen Abstand zur Natur innehat.

Die Ethnologie hat die Vorstellung von der Naturnähe nicht-moderner Gesellschaften in den letzten Jahrzehnten kritisch reflektiert (Ellen 1986). Dabei hat sie die Assoziation von nicht-modernen Gesellschaften mit Naturnähe als eurozentrische Romantisierung des „edlen Wilden“ erkannt. Dass diese Gesellschaften oft über äußerst reiche Kenntnisse ihrer Umwelt verfügen, ändert an ihrer Kulturalität nichts. Der Kulturrelativismus, aus dem diese Erkenntnis kommt, erfordert daher, anders-als-moderne Auffassungen der Beziehungen zwischen Menschen und ihrer nicht-menschlichen Umwelt nicht als defizitär wahrzunehmen.

Aber der Unterschied zwischen dem Dualismus der Moderne und den Auffassungen nicht-moderner Gesellschaften hat nicht nur eine epistemologische Dimension. Praktisch zeigt er sich oft in der Konfrontation zwischen lokalen Formen von Ressourcennutzung und modernen Phänomenen wie globaler Marktwirtschaft und nationalen Entwicklungsprogrammen. Die Ethnologie hat sich immer wieder mit der Frage befasst, was den Bewohnerinnen und Bewohnern marginaler, ländlicher Gebiete selbst wichtig ist. Stellt sie diese Frage heute, so lautet die Antwort oft: der Kampf um die eigenen Ressourcen, die eigenen Gestaltungsmöglichkeiten, die eigene Lebensweise, im Angesicht des nicht selten erzwungenen und gewaltsamen Zugriffs staatlicher und globaler Kräfte – aber auch der Versuch, diese Entwicklungen aktiv zu gestalten. Das geht so weit, dass manche Indigene im Dialog mit Staaten und internationalen Organisationen das Klischee des „Naturvolks“ und „Umweltschützers“ strategisch übernehmen (Swancutt 2016). In diesen Konflikten treffen moderne und nicht-moderne Konzepte, mal lokal und mal global orientierte Akteurinnen und Akteure unmittelbar aufeinander. Damit werden sie zum Gegenstand ethnologischer Aufmerksamkeit.

Ethnologinnen und Ethnologen nehmen heute nicht mehr nur Vergleiche zwischen den Mensch-Umwelt-Beziehungen verschiedener Kulturen vor. Sie untersuchen vielmehr die Reibungspunkte zwischen indigenen, lokalen, staatlichen und globalen Ideen, Praktiken, Akteurinnen und Akteuren (Tsing 2005). Dabei geht es einerseits um die Aushandlung von Rechten, politischer Macht und wirtschaftlichem Einfluss, andererseits um die epistemologischen und kosmologischen Fragen, die diesen Aushandlungen zugrunde liegen. Somit formiert sich die Umweltethnologie aktuell um zwei Themenkomplexe:

- a) Welche Alternativen zum modernen Natur-Kultur-Dualismus gibt es?
- b) Wie werden Beziehungen zwischen Menschen und ihrer nicht-menschlichen Umwelt und zwischen lokalen und globalen Akteurinnen und Akteuren ausgehandelt?

Im Folgenden werden zunächst einige Schritte der Theorieentwicklung aufgezeigt, die sich im Natur-Kultur-Dualismus positionieren und unterschiedliche Grade von Naturdeterminismus und Konstruktivismus aufweisen. Im Anschluss soll das aktuelle Themenfeld, das den Dualismus auf neue Weise zu überwinden versucht, skizziert werden.

Im Zeichen des Dualismus

Auch die Modelle der Ethnologie entstehen trotz ihrer kritischen Beziehung zur westlichen Moderne letztlich aus einer modernen Epistemologie. Zugleich sind diese Modelle von der Interaktion mit Menschen geprägt, die nicht-moderne Systeme des Umgangs mit Umwelt und Nicht-Menschen praktizieren. Das bedeutet nicht, dass diese Menschen unfähig sind, kontextuell auch modernen Modellen zufolge zu handeln; aber ihre Gesellschaftlichkeit und ihre vorherrschenden Kommunikationsformen sind nicht von modernen Modellen beherrscht oder umfassen zumindest deutlich erkennbare Alternativen.

Die konkurrierenden Theorien der Umweltethnologie erschöpften sich lange in einer Art gegenseitiger Übermannungstaktik: Entweder erklärten sie die Kultur durch Naturgesetze oder demontierten den Naturbegriff als kulturelle Konstruktion. Die erste Richtung wertete den Relativismus ab, der die Stärke der Ethnologie darstellt, die zweite zog die naturwissenschaftlichen Methoden und ihre Resultate in Zweifel. Einige der explizitesten Debatten in der Ethnologie seit den 1960er Jahren entwickelten sich entlang dieses Gegensatzes (Wilson 1975; Sahlins 1976; Lévi-Strauss [1983] 2008; Harris 1979; Schareika 2011; Descola [2011] 2014). Einige dieser Ansätze sollen im Folgenden kurz skizziert werden; dabei geht es weniger um ihre eindeutige Abgrenzung voneinander, als vielmehr um eine Zuspitzung ihrer wesentlichen Tendenzen.

Klassifikation und Struktur

Als repräsentativ für die Idee der Eigenständigkeit der Kultur in Bezug auf die nicht-menschliche Umwelt stehen hier die frühe französische Soziologie um Durkheim und der Strukturalismus. In ihrem einflussreichen Artikel „Über einige primitive Formen von Klassifikation: Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen“ (Durkheim und Mauss [1901–2] 1987) argumentierten Émile Durkheim und Marcel Mauss, dass die mentale Fähigkeit zur Klassifikation sich aus der Sozialisation in eine spezifische Gesellschaft ergibt. Daher bildet die Sozialstruktur, die Unterteilung der Gesellschaft in verschiedene Gruppen, die Vorlage für die Klassifikation der Umwelt, z. B. von Himmelsrichtungen und Tierspezies. Allerdings stellten schon Durkheim und Mauss fest, dass sich diese Übereinstimmungen nur bei einer begrenzten Zahl von Gesellschaften nachweisen lassen. Das Klassifizieren entwickelt eine Eigendynamik, die jedoch ebenfalls kulturspezifisch ist.

Dieser Ansatz wurde ab den 1950er und 1960er Jahren im Strukturalismus, besonders durch seinen Hauptvertreter, Claude Lévi-Strauss, erweitert und verfeinert. Lévi-Strauss erschließt die Beziehung zwischen Mensch und Umwelt in erster Linie über die Fähigkeit des Geistes, die Eigenschaften natürlicher Erscheinungen in Kontrastbeziehungen zueinander zu setzen. So bilden die Unterschiede zwischen Land- und Meerestieren, Bergen und Tälern und anderen Beobachtungen der Umwelt Material für eine „Sprache des Konkreten“, die ihnen Sinn und Bedeutung verleiht, insbesondere in Mythen. In dieser Verarbeitung genauer

Umweltkenntnisse sieht Lévi-Strauss eine Synthese von Idealismus und Realismus, eine Überwindung des Gegensatzes von Natur und Kultur. Zugleich ermöglicht er ein Verständnis nicht-moderner Vorstellungen, in dem diese als kulturabhängig, aber nicht als willkürlich oder gar absurd erscheinen. Demzufolge ist es zwar nicht gleichgültig, in welcher Umwelt eine Gesellschaft lebt, aber die Ordnung ihrer Vorstellungen wird nicht durch die naturgesetzlichen Eigenschaften dieser Umwelt determiniert, sondern durch die Strukturen des Geistes. Erst in einer übergreifenden Perspektive gehört auch der Geist zur Natur und teilt mit ihr grundlegende strukturelle Charakteristika (Lévi-Strauss [1983] 2008). An diesem Punkt schlägt Lévi-Strauss' Dualismus von Geist und Natur in Monismus um (Descola 2008, 239).

Die konstruktivistische Neigung dieses Ansatzes zeigt sich in Lévi-Strauss' Auseinandersetzung mit dem Kulturmateriasten Marvin Harris (s. u.). Für Harris ist die Bedeutung ökologischer Elemente in Kultur und Symbolik unmittelbar von ihren natürlichen Eigenschaften determiniert. Bei ihrer Auseinandersetzung über die Interpretation eines nordamerikanischen Mythos schließt Lévi-Strauss, dass eine bestimmte, weiche Muschelart deshalb als Waffe erscheint, weil in einem parallelen Nachbarmythos scharfe Ziegenhörner die gleiche strukturelle Position innehaben. Harris hingegen argumentiert, dass diese Muschelspezies giftig und deshalb als Waffe plausibel sei (Lévi-Strauss [1983] 2008; Harris 1979).

Während der Ansatz von Lévi-Strauss hochdifferenzierte und vergleichende Analysen ermöglicht, reduziert er zugleich die Beziehung zwischen Mensch und Umwelt auf die Verarbeitung kognitiver Kategorien. Die praktische Dimension des Umgangs mit Tieren, Pflanzen und Landschaften blendet er jedoch weitgehend aus.

Cultural Ecology

Die naturdeterministischen Ansätze der Umweltethnologie betonen vor allem die Beschränkung, wenn nicht gar Bestimmung menschlichen Handelns und Denkens durch eine von Naturgesetzen beherrschte Umwelt. Betrachtet man das moderne Weltverständnis als System von Werten und Ideen, so bildet die Natur mit ihren unveränderlichen Gesetzen darin die höchste Instanz. Diesen Ideen zufolge kann der Mensch zwar jede einzelne Naturerscheinung manipulieren, aber nur durch Anerkennung der Naturgesetze. Was also einerseits die Kultur als „Naturbeherrschung“ über die einzelnen Naturphänomene stellt, bedeutet zugleich die ultimative Unterordnung des Menschen unter die Natur als Gesetz (Sprenger 2016). Aus dieser Sicht reproduzieren naturdeterministische Ansätze in mehr oder weniger ausgeprägtem Maße die Wertehierarchien der modernen Kosmologie.

Einer der frühesten dieser Ansätze ist die *cultural ecology* (mit Kulturökologie nicht ganz deckungsgleich übersetzt), die ca. 1955 von Julian Steward (1955; [1955] 2008) begründet wurde. Steward ging es jedoch weniger um eine reine Determinierung der Kultur durch die

Umwelt, sondern um ihre Interaktion. Die Kulturökologie versucht aufzuzeigen, welche Faktoren der natürlichen Umwelt welche kulturellen Züge bedingen. Steward ging dabei von einem Wechselspiel kultureller und natürlicher Faktoren aus, bei denen sich aber die natürlichen durch einen geringeren Grad an Lenkbarkeit auszeichnen und dadurch den „Kulturkern“ (*culture core*) determinieren. Der Kulturkern zeigt sich zuvorderst in der Form der Subsistenz – Jagen und Sammeln, Ackerbau, usw. –, die auf andere Aspekte der Kultur einen definierenden Einfluss ausübt. Die von der Subsistenz unbeeinflussten Aspekte erscheinen dagegen weit willkürlicher und variabler. Dazu zählen Mythen oder religiöse Ideen, die sich durch kulturelle Kreativität oder Diffusion ergeben (Steward 1955). Die hierarchische Trennung von Kern und Peripherie schreibt dabei der Umwelt den entscheidenden Einfluss zu.

Parallel zu dieser Entwicklung und ebenfalls in den USA entstand die Erforschung indigenen Wissens unter dem Begriff *ethnoscience*. Ein frühes und herausragendes Beispiel ist Harold Conklins (1954) Studie zum botanischen Wissen der Hanunóo auf den Philippinen, das über 1.600 Pflanzenarten umfasst, darunter auch solche ohne spezifischen Nutzen. Das Klassifikationssystem der Hanunóo ist jedoch nicht identisch mit dem der modernen Botanik, sondern überlappt sich mit ihr. Hier nahm eine Aufwertung indigenen Wissens seinen Anfang, das beanspruchen kann, von unmittelbar praktischer Bedeutung für die Entwicklungszusammenarbeit zu sein (Sillitoe 1998; Meiser 2017).

Ecological Anthropology

Etwa ein Jahrzehnt nach Steward legten Andrew Vayda und Roy Rappaport einen stärker naturdeterministischen Ansatz vor. Für diese Schule bildet die menschliche Population nur einen Aspekt eines umfassenderen Ökosystems und das menschliche Verhalten wird auf seine Funktion darin reduziert (Schareika 2011, 337f.). Rappaports Studie der Tsembaga in Papua-Neuguinea ist das bekannteste Beispiel dieses Ansatzes (Rappaport 1968; [1967] 2008). Krieg, Schweinezucht und Ritual bilden in seinem Modell ein selbstregulatives System, in dem gewaltsame Konflikte und darauf folgende Sühneopfer die Balance zwischen der Verfügbarkeit tierischer Proteine und der Nahrungskonkurrenz zwischen Menschen und wachsenden Schweinepopulationen zyklisch wiederherstellen. Im Unterschied zu den meisten früheren Studien kombinierte Rappaport qualitative, kulturwissenschaftliche mit quantitativen, naturwissenschaftlichen Methoden, allerdings nicht auf ganz saubere Weise (Foin und Davis 1984). Menschen und Nicht-Menschen werden hier gleichermaßen integriert (s. a. Dove und Carpenter 2008, 33).

Die Vorstellungen, mit denen die Tsembaga selbst ihr Handeln motivieren, spielen in Rappaports Modell nur eine marginale Rolle. Der Ethnologe sieht sich hier weniger in der Rolle eines lernenden Gesprächspartners als eines Erklärers, der den eigentlichen Grund des einheimischen Verhaltens besser erfasst als die Einheimischen selbst. Dazu unterscheidet er

die „gedachte Umwelt“ (*cognized environment*) der lokalen Vorstellungen von der „operationalen Umwelt“ (*operational environment*) materiell messbarer Effekte (Rappaport [1967] 2008, 258). Die Trennung von Kultur und Natur korrespondiert demnach mit der Unterscheidung von lokalen und modernen Epistemologien.

In neueren Modellen solch selbstregulativer Systeme, wie z. B. Stephen Lansing's Untersuchung der Wasserverteilung auf Bali mit Hilfe eines Systems von Tempeln (Lansing 2006), wird lokalen Vorstellungen jedoch ein weit bedeutenderer Platz eingeräumt. Als Inspiration für solche Studien dient immer wieder das Werk von Gregory Bateson, der Zoologie, Ethnologie, Psychologie und Informationstheorie auf der Ebene einer allgemeinen Kybernetik zusammenführte (Bateson [1972] 1985). Bateson, der natürliche und kulturelle Prozesse unter der Vorgabe möglichst schwacher Gewichtung synthetisieren wollte, ist bis heute ein noch nicht ausgeschöpfter Quell von Ideen.

Die Ansätze von Steward und Rappaport vermochten einerseits zu erklären, warum bestimmte Gesellschaften bestimmte Besonderheiten herausbildeten. Andererseits beruhten sie auf einem universalen Gleichgewichtsparadigma, bei dem die Moderne die Ausnahme bildete. Diesem Narrativ zufolge leben nicht-moderne Gesellschaften in ausbalancierter Selbstregulation, während sich die Moderne durch ihre Fähigkeit zur Veränderung auszeichnet – zum Guten oder zum Schlechten. Als theoretisches Konzept hat sich das Gleichgewichtsparadigma in der Ethnologie überlebt. Aber in Gestalt des Begriffes der →Nachhaltigkeit bildet es bis heute einen Wert, an dem praktische Umweltbeziehungen verschiedener Gesellschaften beurteilt werden (Orr, Lansing und Dove 2015, 159).

Kulturmaterialismus

Der Naturdeterminismus (→Raum) zeigte sich noch ausgeprägter im Kulturmaterialismus der 1960er. Sein Hauptvertreter Marvin Harris weitete die Determinierung von Kultur durch Natur konsequent auf Religion und Symbolik aus. Bekannt ist Harris' Interpretation des Verbots von Schweinefleisch ([1985] 2008). Demnach hängt das Verbot mit dem Ursprung von Islam und Judentum in einer trockenen, heißen und wenig nahrungsreichen Region zusammen. Dort ist Schweinehaltung ausgesprochen unwirtschaftlich, da Schweine Feuchtigkeit zur Abkühlung ihrer Haut benötigen und mit Menschen um Nahrung konkurrieren, im Gegensatz zu Rindern oder Ziegen.

So sehr diese Erklärung auf den ersten Blick einleuchtet, wirft sie mehr Fragen auf als sie beantwortet. Wie Rappaport ignoriert sie die Gründe, mit denen die Betroffenen ihr eigenes Tun motivieren. Sie reduziert damit die Menschen auf fantasiebegabte Automaten, deren Verhalten eine Wahrheit zum Ausdruck bringt, die nur die moderne Wissenschaft versteht. Doch davon abgesehen, erhellt Harris' Ansatz nur einen Teil des Phänomens. Das Verbot von Schweinefleisch ist im Judentum Teil komplexer Ernährungsregeln, die auch Aale, Krabben und Kamele betreffen; allesamt Tiere, bei denen Harris' Erklärung nicht greift. Die Gebote

leiten sich von recht expliziten Regeln ab, z. B. dass Huftiere verzehrt werden können, wenn ihre Hufe gespalten sind und sie wiederkäuen. Eine rein materialistische Erklärung kann diesen Zusammenhang nicht erhellen. Das hat vielmehr Mary Douglas ([1966] 1985, 60–78) mit Hilfe eines strukturalistischen Ansatzes geleistet. Reinheit und Unreinheit sind bei ihr keine biologischen oder hygienischen Tatsachen, sondern, wie bei Durkheim und Mauss, eine Frage der Übereinstimmung mit klassifikatorischen Regeln. Warum manche dieser Regeln sich auch mit Hilfe moderner Wissenschaft rechtfertigen lassen, muss bei diesem Ansatz allerdings ungeklärt bleiben.

Ansätze wie die von Harris und Rappaport haben den Vorzug, naturwissenschaftliche Daten intensiv in den Analyseprozess einzubeziehen. Dieser Ansatz droht aber stets in eine unkritische Übertragung naturwissenschaftlicher Epistemologie auf Bereiche abzugleiten, die dafür ungeeignet sind. Er impliziert daher eine Wertsetzung, die an sich kulturell ist und nicht weiter legitimiert wird.

Auf dem Weg zur Synthese

Ab den 1980ern erweiterten sich Themen und Theoriebildung der Ethnologie grundlegend. Zuvor bildeten ihren Gegenstand in erster Linie nicht-moderne Gesellschaften, deren Lebensweise und Vorstellungen als von der Moderne unabhängige Phänomene untersucht wurden. Nun aber traten im Zug der Entstehung der postkolonialen und der Globalisierungsstudien die Beziehungen lokaler Gesellschaften mit modernen Institutionen wie dem bürokratischen Nationalstaat und der freien Marktwirtschaft sowie das Studium dieser modernen Institutionen selbst in den Blick der Disziplin.

Zugleich nahmen einige Positionen der Postmoderne eine Neuverortung des wissenschaftlichen Wissens vor. Philosophen wie Michel Foucault und Gilles Deleuze sowie Wissenschaftssoziologinnen und -soziologen wie Donna Haraway und Bruno Latour arbeiteten von der Annahme aus, dass auch wissenschaftliches Wissen nur unter historisch, sozial und kulturell spezifischen Bedingungen zustande kommt. Für die Ethnologie bedeutet das, dass die Verbreitung dieses Wissens sich nicht allein durch seinen Wahrheitsgehalt erklärt, sondern auch von der hegemonialen Ausbreitung eben dieser Bedingungen im Rahmen der Globalisierung abhängt.

Diese Ansätze erlauben Extremformen des Konstruktivismus, in denen allgemein gültige Wahrheiten unerreichbar bleiben und die Suche nach ihnen primär von Machtstrukturen getrieben wird. Hier ist nicht der Ort, die sich daraus ergebenden Debatten zwischen Realismus und Konstruktivismus nachzuvollziehen (Barad [1996] 2015; Hacking 1999). Wichtiger ist vielmehr, die Versuche einer Synthese darzustellen, die in den letzten 20 Jahren die Ethnologie inspiriert haben. Zwei theoretische Felder, die dabei einander beeinflussen, sind hier besonders fruchtbar: Politische Ökologie und die Ontologische Wende (s. u.). Dazu hat sich mit der *multispecies ethnography* ein neues Forschungsfeld entwickelt.

Politische Ökologie

Das interdisziplinäre Forschungsfeld der → Politischen Ökologie stößt in der Ethnologie spätestens seit den 1990er Jahren auf wachsendes Interesse. Das liegt nicht zuletzt an der oben erwähnten Verschränkung von lokaler Kultur und globalisierten Institutionen, für die die ergebnisoffene, auf Komplexität bedachte Methode der Ethnografie einen adäquaten Zugang bietet.

Die Politische Ökologie befasst sich mit der politischen Einbettung des Wissens und der Praktiken der menschlichen Beziehung zur Umwelt. Trotz des Bemühens der meisten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler um Wertfreiheit wird das Wissen um die Natur, z. B. um die Nutzbarkeit von Wäldern oder um Zucht- und Anbaumethoden, nicht in einem kultur- und politikfreien Raum generiert – insofern jede Form der Kommunikation durch kulturelle Regelungen und Beziehungen der Macht ermöglicht wird. Insbesondere im globalisierten Kontext entsteht Wissen unter Bedingungen von Ungleichgewichten von Macht und Einfluss (Robbins 2012). Die Politische Ökologie fragt zum Beispiel, wie der Zugang zu Umweltressourcen durch politisch eingefasste Wissensregimes geregelt wird und dabei lokale Lebensformen verändert (z. B. Anderson und Bollig 2016). Das Wissen um ökologische Zusammenhänge und Wirkketten kann mit Wissen über effiziente Energieerzeugung oder Massenproduktion konkurrieren und dabei lokale, nicht wissenschaftlich generierte Kenntnisse entweder einbeziehen oder verdrängen (Dove 2011). Diese Wissenskongente sind mit Praktiken verkoppelt, wie z. B. Umweltschutz, Ressourcennutzung, Umweltzerstörung oder lokalen Lebensweisen. Welche dieser Praktiken und Wissenskongente sich gegen die anderen durchsetzen, ist aus dieser Sicht nicht zuletzt eine Frage von Macht und Hegemonie. Dabei wird Politik in der Politischen Ökologie nicht auf das Handeln staatlicher oder spezifisch politischer Institutionen beschränkt. Vielmehr sind alle sozialen Handlungsfelder, in denen um Einfluss gerungen wird, im Wesentlichen politisch. Einige wichtige Positionen (z. B. Escobar 1999) definieren Politische Ökologie sogar allein durch die Verschränkung des Historischen und Kulturellen mit dem Natürlichen.

Zu zentralen Themen in der Ethnologie gehören Landkonflikte (Haug 2018; Li 2014), Infrastrukturausbau (Whittington 2018) und Ressourcenabbau (Jacka 2018). Hier positioniert sich die Ethnologie zum Umweltschutz, sowohl unterstützend wie kritisch (Milton 1996). Neben der Dokumentation von erfolgreichem Umweltschutz zeigt die Ethnologie auch, wie solche Maßnahmen zu einer Zerstörung etablierter Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen führen können. Viele Landschaften, auch solche mit hoher Biodiversität, werden dadurch erhalten, dass Menschen in ihnen leben. Umweltschutz nach dem Prinzip der „unberührten Natur“, das einen möglichst weitgehenden Ausschluss der Menschen aus der Landschaft vorsieht, ignoriert mitunter die Beziehungen, durch die das Schützenswerte zustande gekommen ist (Cronon 1996; West, Igoe und Brockington 2006). Politische Ökologie ist dabei durchaus nicht auf ländliche Räume beschränkt, sondern umfasst auch städtische (Chase und Chase 2016; Hüwelmeier 2018).

Trotz ihrer Kritik am Umgang moderner Staaten und Wirtschaftsformen mit der Umwelt tritt die Politische Ökologie selten aus dem Gegensatz von Mensch und Natur heraus. Daher stößt sie in ihrer klassischen Form an praktische und theoretische Grenzen. Eine praktische Grenze besteht darin, dass lokales Wissen oft situatives Wissen ist, das an unmittelbaren Erfahrungen gebildet wird. Es ist also nicht unbedingt in wissenschaftliche Begriffe übersetzbar und erfordert relativistische Ansätze. Diese wiederum passen schlecht zu den universalistischen Konzepten von Politik, Macht und Humanismus, die den größten Teil der Politischen Ökologie beherrschen.

Das verweist auch auf eine theoretische Grenze: Der Umgang mit den Tieren und Pflanzen umfasst oft Verhaltensweisen, die aus moderner Sicht „nicht praktisch“ sind, zum Beispiel rituelle Akte. Bei diesen ist die politische Dimension nicht leicht erkennbar. Aus diesen Gründen werden in der klassischen Politischen Ökologie lokale Werte und Kosmologien nur unvollständig wiedergegeben – reduziert auf jene Konzepte und Vorstellungen, die für die Fragestellung nach Macht und ihren translokalen Dimensionen anschlussfähig sind.

Ontologische Wende

Eine in vieler Hinsicht komplementäre Forschungsrichtung stellt den Natur-Kultur-Gegensatz weitaus radikaler in Frage: die sogenannte Ontologische Wende (*ontological turn*) oder auch Ethnologie der Ontologien (*anthropology of ontologies*) genannt. In der Philosophie bezeichnet Ontologie die Lehre von dem, was wirklich ist, und damit etwas, was jenseits aller Relativierungsmöglichkeiten gilt. Die Ethnologie – und andere Geisteswissenschaften – haben den Begriff provokativ übernommen und relativiert, durch Pluralisierung und Anbindung an Kultur und Geschichte.

Die Ontologische Wende in der Ethnologie entwickelte sich ab den späten 1990ern aus einer Kombination des klassischen Kulturrelativismus mit der Postmoderne. Dabei wird die Art und Weise, wie Wissen, Wahrheit und Welt konstruiert werden, ins Zentrum der Forschung gerückt. Das Innovative dieser Forschungsrichtung liegt in der Loslösung von der Idee einer geteilten, absolut gesetzten „Natur“, die von verschiedenen Kulturen unterschiedlich gedeutet wird. Wenn die Welt, die die Menschen zusammen mit anderen Wesen bewohnen, auf Beziehungen beruht, dann kann es keinen externen Beobachtungsstandpunkt geben, von dem aus sie sich objektiv beschreiben ließe. Beobachten und Beschreiben setzen bereits Beziehungen voraus. Beziehungen sind jedoch Prozesse, die die Beteiligten verändern – weswegen eine „objektive“ Darstellung illusorisch ist.

Diese Einsicht der Postmoderne (Clifford und Marcus 1986) verbindet sich mit dem Konstruktivismus der Wissenschaftssoziologie und -philosophie, der die Einbettung des Wissens in soziale und kulturelle Prozesse untersucht. Den zentralen Autorinnen und -autoren der Wissenschaftssoziologie, von denen einige selbst Naturwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler sind, geht es weniger darum, den Wert wissenschaftlichen Wissens

abzustreiten, sondern vielmehr darum, seine Konditionierung durch kulturelle und soziale Dynamiken aufzuzeigen. In ähnlicher Weise zielen die Autorinnen und Autoren der Ontologischen Wende darauf ab, die Möglichkeiten von anders-als-modernem Wissen in Betracht zu ziehen. Das bedeutet, das Wissen nicht-wissenschaftlicher und nicht-moderner Epistemologien aufzuwerten, ohne es dabei am Maß moderner Wissenschaft zu messen.

Dadurch verliert der Gegensatz zwischen Natur und Kultur seinen absoluten Status und Descola ([2005] 2011, 21–62) argumentiert, dass er in dieser Form in vielen Gesellschaften nicht existiert. Jede Gesellschaft unterscheidet Typen von Wesenheiten – Menschen und Nicht-Menschen, Personen und Dinge, Kräfte und Substanzen etc. – aber ordnet sie nicht unbedingt zwei absolut gesetzten und gegensätzlichen ontologischen Feldern zu, die jeweils eigenen Gesetzen und Epistemologien unterliegen. Auch können die Unterscheidungen, selbst die Wesenheiten an sich, kontextuell oder historisch ihren Status ändern (Sprenger 2017).

Für viele Autorinnen und Autoren der Ontologischen Wende ist die Welt kein Objekt außerhalb des Geistes, sondern ein Netz von Beziehungen und „Entstehungen“ (*becomings*). Menschen wie Nicht-Menschen sind gleichermaßen in diese Beziehungen eingebunden. Insofern sich die Beziehungsnetze unterscheiden, unterscheiden sich auch die Welten, die mit ihnen erzeugt werden. Da der Status als kommunikationsfähige Person durch Beziehungen etabliert wird, behandeln viele Gesellschaften ausgesuchte Nicht-Menschen als Personen. In diesen Ontologien kann der Raum zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen sozial und kommunikativ sein, während er im westlich-modernen Naturalismus natürlich ist (Viveiros de Castro 1998).

Perspektivismus und Identifikationsmodi

Ethnografien zu Gesellschaften in Amazonien, die sich in hohem Maße über die Jagd definieren, spielen in der Ontologischen Wende eine hervorgehobene Rolle. Die von diesen Gesellschaften artikulierten Ideen sind zugleich symbolischer wie praktischer Natur. Wenn ein Jäger der Ethnie der Achuar am oberen Amazonas Pekaris (wildschweinartige Tiere) jagt, so muss er die Verhaltensweisen der Pekaris exakt kennen. Aber wenn der Jäger sich dem Tier nähert, singt er leise ein Lied, dass es dazu anregen soll, sich erbeuten zu lassen. Mit diesem Lied wird das Tier als eine Person behandelt, die verbale Botschaften empfangen kann. Dabei wechselt der Jäger keineswegs aus einem Modus zweckrationalen, technischen Wissens in einen des mystischen Glaubens. Die verschiedenen Aspekte der Beziehungen zu Beutetieren gehören zu einem Kontinuum wirksamer Praktiken (Descola [2005] 2011, 136–8). Diese Perspektive ermöglicht es, umweltbezogene Praktiken und Ideen kontinuierlich zu analysieren.

Der brasilianische Ethnologe Eduardo Viveiros de Castro bezeichnet eine Spielart dieser Ontologien als Perspektivismus (Viveiros de Castro 1998). Dieses aus den Ethnografien zu Jagd, Mythos und Ritual im Amazonas-Gebiet entwickelte Modell präsentiert er so zugespitzt,

dass es als Provokation des modernen Denkens wirken kann. Im Perspektivismus unterscheiden sich die Beute- und Raubtiere von den Menschen vor allem durch ihren Körper, nicht aber durch ihre Kultur: Pekaris wie Jaguare verfügen über Männerhäuser, Dörfer und Schamanen, sie jagen und fischen genau wie der Mensch. Wenn sie einander ansehen, sehen sie Menschen; wenn sie Menschen ansehen, sehen sie *deren* Stellung in *ihrer* Welt: Die Jaguare sehen den Menschen als Pekari, also als Beute, die Pekaris hingegen sehen ihn als feindlichen Krieger. Nur die Schamanen sind in der Lage, die Perspektiven zu wechseln und die Tiere als Menschen zu sehen (Viveiros de Castro 2004).

Viveiros de Castro betont, dass es sich beim Perspektivismus nicht um eine indigene Abart des Kulturrelativismus handelt, das heißt, eine andere Interpretation einer feststehenden, von Menschen und Tieren getrennten Welt. Eher ähnelt die Wahrnehmung der Welt den Pronomina einer Sprache. Der Jaguar ist für einen Menschen „mein Jaguar“, während er für einen anderen Jaguar „mein Mensch“ ist. Eine notwendige und asymmetrische Differenz bestimmt jede dieser Beziehungen, die sich weder einem Schema von „Natur“ und „Kultur“ noch einem von „gut“ und „böse“ fügt. Viveiros de Castro nähert diese amazonischen Konzepte der Ausdrucksweise poststrukturaler Philosophie an, um zu einem neuen Verständnis von Gesellschaft und Umwelt zu gelangen (Viveiros de Castro [2009] 2019).

Auf diese Vorstellungen bezieht sich der Begriff „Animismus“ in der Bedeutung, die der Lévi-Strauss-Schüler Philippe Descola ihm gegeben hat. Descolas Schema der Ontologien gehört zu den bedeutendsten generalisierenden Modellen der gegenwärtigen Debatte. Er postuliert dabei die Existenz von vier Ontologien, mit deren Hilfe Menschen Nicht-Menschen identifizieren. Diese beruhen auf der von Descola als universal gesetzten Unterscheidung von Interiorität und Physikalität. Physikalität bezieht sich auf Vorstellungen vom Körper und seiner Wirkungsweise auf die Umwelt, während Interiorität Vorstellungen von Bewusstsein und Wahrnehmung bezeichnet. Dabei erscheint der moderne Gegensatz von Geist und Körper als eine mögliche Ausprägung eines Unterschieds, der in anderen Gesellschaften gänzlich andere Formen annehmen kann. Aus dieser Setzung ergeben sich vier mögliche Ontologien.

Animismus: Selbe Interiorität; andere Physikalität. (z. B. Amazonasgebiet)	Naturalismus: Selbe Physikalität; andere Interiorität (europäischstämmige Moderne)
Totemismus: Selbe Interiorität; selbe Physikalität (z. B. indigenes Australien)	Analogismus: Andere Interiorität; andere Physikalität (z. B. altes China, Afrika)

Fig. 1: Philippe Descolas ([2005] 2011) Schema der vier Ontologien

Der in der westlichen Moderne vorherrschende Naturalismus beruht auf der Idee einer gleichartigen Physikalität – Menschen, Tiere oder Pflanzen bestehen aus Zellen und Atomen – und anderer Interiorität – Tiere denken nicht wie Menschen, Tische haben kein Bewusstsein etc. Das macht Menschen kulturfähig und ermöglicht eine Vielzahl von Kulturen, eingebettet in eine gemeinsame Natur. Der Animismus hingegen operiert nach dem umgekehrten Prinzip, gleichartige Interiorität bei anderer Physikalität. Die Tiere und Pflanzen sind Personen oder verfügen über dieselbe Kultur wie die Menschen, aber ihre Körper trennen ihre Welten voneinander. Somit gibt es nur eine Kultur, aber viele Naturen.

Im Totemismus wiederum können Menschen wie Nichtmenschen Angehörige derselben Totemgruppe sein. Sie sind Manifestationen eines einzigen Urwesens, seine Absplitterungen und Wiedergeburten, und teilen daher Interiorität und Physikalität. Das Gegenstück zum Totemismus nennt Descola Analogismus. In einem analogistischen Modus unterscheiden sich alle Klassen von Wesenheiten bezüglich Interiorität und Physikalität, aber zugleich gibt es keine Klasse, die nicht mit anderen eng verwandt wäre. Das ermöglicht es, sie in immer wieder neuen Mustern zu ordnen und dabei kausal zu vernetzen. Systeme, in denen z. B. Sternbilder, Himmelsrichtungen, Körperteile und Elemente aufeinander abgestimmt sind und aufeinander wirken, sind Beispiele für den analogistischen Modus (Descola [2005] 2011).

Obwohl in vielen Gesellschaften bestimmte Ontologien dominant sind, finden sich stets Mischformen oder zusätzliche Ontologien in untergeordneten Positionen. Die nicht-modernen Identifikationen entsprechen nicht einfach einer Ausweitung der Kultur auf eine objektiv schon geordnete Natur. Die Beziehungssysteme enden nicht an der Grenze der menschlichen Spezies, der Dualismus von Natur und Gesellschaft greift hier nicht. Die Integration von Kollektiven aus Menschen und Nicht-Menschen ist demnach keine anthropozentrische Projektion menschlicher Eigenschaften, sondern vielmehr eine Dezentrierung des Menschen.

Diese zeichenorientierte Herangehensweise erfuhr eine Weiterentwicklung durch den biosemiotischen Ansatz von Eduardo Kohn (2013). Kohn operiert mit einem erweiterten Begriff von Kommunikation, der sich auf Charles Peirce (1955) und Jakob von Uexküll (1940) stützt. Ergreift ein Tier die Flucht, wenn es plötzlich Lärm hört, ist das weniger als Instinkt zu verstehen, sondern als Deutungsakt, da der Lärm für das Tier das Abbild (Ikon) einer früheren Gefahr darstellt und damit zum verweisenden Zeichen (Index) dieser Gefahr wird. Die dem Menschen vorbehaltene symbolische Kommunikation, die Bezeichnetes und Bezeichnendes durch Konvention verbindet, ist eingebettet in und abhängig von der umfassenderen ikonischen und indexikalischen Kommunikation aller Lebewesen. Mit diesem Ansatz gelangen Kohn äußerst nuancierte Analysen der Kommunikationsakte lateinamerikanischer Ureinwohner in ihrem Umgang mit Hunden oder Wäldern. Die Analysemethode lässt sich beliebig auf weitere Felder ausdehnen.

Eine weitere, äußerst einflussreiche Position, die sich kritisch gegen semiotische (d. h. zeichenorientierte) und neostrukturelle Theorien stellt, vertritt Tim Ingold (2000; 2011). Beeinflusst von der Wahrnehmungspsychologie James Gibsons ([1979] 1982) und der

Phänomenologie Martin Heideggers (1954) entwirft er ein Bild der Welt, in der Leben, Bewusstsein und der Status als Person radikal gestreut sind. Ingold zufolge ist jede Wesenheit weniger durch eine vorgegebene Substanz definiert, die sich sekundär in Beziehung zu anderen Substanzen setzt, sondern durch eine Bewegung, die eine interaktive Spur durch die Welt zieht. Folglich sind alle Entitäten, die Spuren hinterlassen und Linien folgen, potenziell lebendig. Für Ingold ist eine animistische Weltsicht daher weit naheliegender, sogar realistischer, als eine naturwissenschaftliche (Ingold 2011). Unter dieser Perspektive werden neben den Beziehungen zwischen Menschen sowie zwischen Menschen, Dingen und Nicht-Menschen potenziell auch die Beziehungen zwischen den Dingen ethnologisch von Bedeutung, als Teil desselben Lebensprozesses.

So einheitlich die Theorie von Ingold auftritt, so schwierig ist es, sie auf einige der aktuellen Fragen anzuwenden. Erstens erlaubt sie wenig Raum für systematischen kulturellen Vergleich und zweitens suggeriert sie keine Vorgehensweise, mit der sich kulturwissenschaftliche und naturwissenschaftliche Methoden und Daten zusammenbringen ließen. Dennoch eröffnet sie inspirierende Perspektiven, wie sich ethnografische Aufmerksamkeit in neuartiger Weise auf Mensch-Umwelt-Beziehungen richten kann, und hat dadurch eine erhebliche Zahl von Ethnologinnen und Ethnologen beeinflusst (z. B. Willerslev 2007).

Von der neuen Bedeutung der Umweltethnologie legt auch die Wiederbelebung des Begriffes Animismus Zeugnis ab. Lange als ungenauer Sammelbegriff für „primitive Religionen“ verwendet, bezeichnet Animismus heute das kulturelle Potenzial, Leben jenseits der Biologie und den Personenstatus über den Menschen hinaus anzuerkennen. Damit hat der Begriff nicht nur in der Ethnologie (Århem und Sprenger 2016; Brightman, Grotti und Ulturgasheva 2012), sondern auch in der Archäologie (Brown und Walker 2008), der Kunstgeschichte (Franke und Albers 2012), dem Design (Dörrenbächer und Plüm 2016) und anderen Feldern (Harvey 2013) Wirkungen entfaltet.

Ontologie und Politik

Das letzte Jahrzehnt der Theorieentwicklung zeichnet sich durch Versuche aus, politische Ökologie und Ontologische Wende zusammenzuführen. Einige dieser Ansätze werden mit dem Begriff der Politischen Ontologie (*political ontology*) (Blaser 2009; s. a. Großmann und Sprenger 2018) bezeichnet. Diese identifiziert die Frage, was ist und was nicht ist, als eine eminent politische, die darüber entscheidet, welche Wesenheiten als Akteurinnen und Akteure gelten und wie sie zueinander positioniert sind. Dabei konzentriert sie sich oft auf das Zusammentreffen indigener Ontologien und Kosmologien mit nationalen und internationalen Institutionen. Hier stellt sich die Frage, wie die sozialen und kulturellen Verbindlichkeiten, die Menschen mit ihrer Umwelt eingehen, sich in die Sprache des Rechts oder der wirtschaftlichen Effizienz übersetzen lassen. Denn oft sind Verbindungen zwischen

Menschen und Land oder Menschen und Nicht-Menschen verpflichtend auf eine Weise, die sich in der Begrifflichkeit modernen Rechts oder der Ressourcennutzung nicht direkt oder nur auf Umwegen konzipieren lässt (Surrallés 2017). Die verschiedenen Wesenheiten erscheinen daher in radikal unterschiedlichem Licht – so können Ölpalmen aus einer Sichtweise ein gewinnbringendes Mittel nationaler Entwicklung sein, aus einer anderen vampirische und sozial isolierte Ungeheuer (Chao 2018). Solche Begegnungen werden geformt durch mächtige Partikularinteressen, die Marginalisierung indigener Gruppen und das Unverständnis ihrer Kosmologien, aber auch die Transformation lokaler Kosmologien (Sprenger 2018).

Fragen der Anerkennung sind dabei von zentraler Bedeutung. Marisol de la Cadena schildert, wie Quechua sprechende Bergbäuerinnen und -bauern in Peru dem Staat gegenüber eine Identität als Indigene entwickeln, während sie andererseits mit Bergen, die manchmal Götter sind, in Beziehung stehen (de la Cadena 2015). Von einem umgekehrten Fall berichtet Katherine Swancutt: Der chinesische Staat kennzeichnet bestimmte ethnische Minderheiten als „animistisch“ und, dem Klischee vom „Ureinwohner als Naturschützer“ folgend, betraut sie daher mit Umweltschutzaufgaben, die mit der lokalen Kosmologie nichts zu tun haben (Swancutt 2016).

Parallel dazu wird das Modell des vom Menschen gestörten Gleichgewichts der Natur zunehmend in Frage gestellt. Allein der umstrittene Begriff des →Anthropozäns betont die massiven Änderungen, die der Mensch an der Umwelt vorgenommen hat. Hier entsteht ein neues Bewusstsein für das Leben in einer bereits beschädigten Welt (Tsing et al. 2017; Weston 2017). Daraus entwickeln sich Ansätze, die aktuelle Entwicklungen nicht mehr am Maßstab eines unveränderlichen Gleichgewichts messen. Die Romantisierung der Indigenen als Schützer der Natur verliert dadurch ihre Selbstverständlichkeit; ihre Marginalisierung und die Verdrängung manch nachhaltiger Form der Ressourcennutzung bleiben aber als politisch-ökologische Problematiken bestehen (Dove 2006; Jacka 2015). Zugleich tritt zumindest in der Literatur die Differenz zwischen modernen und anders-als-modernen Ontologien kontrastscharf hervor. Inwieweit sich diese Beziehung in Richtung Komplementarität oder Antagonismus entwickelt, bedarf in Zukunft verstärkter wissenschaftlicher Aufmerksamkeit.

Multispecies Ethnography

Neben neuen Perspektiven auf bekannte Forschungsfelder haben die jüngsten Entwicklungen auch zur Etablierung neuer Forschungsgebiete der Ethnologie geführt. Eines davon ist die *multispecies ethnography*, die von der sich seit den frühen 2000ern formierenden, interdisziplinären Erforschung von Mensch-Tier-Beziehungen inspiriert wurde (Haraway [2003] 2016; Kirksey und Helmreich 2010; Marvin und McHugh 2014). An der *multispecies ethnography* lässt sich exemplarisch verdeutlichen, welchen Unterschied die Ontologische Wende in der Ethnologie macht – und im Gegenzug welchen Beitrag die Ethnologie zu allgemeineren Fragen der Mensch-Umwelt-Beziehung leisten kann.

Mensch-Tier-Beziehungen gehören zwar zum klassischen Bestand der Ethnologie – viele Studien über Hirtengesellschaften, Tierhaltung oder Jagd beschreiben die oft engen Verbindungen zwischen Tieren und Menschen – aber die Tiere erscheinen darin meist als Ressourcen oder Symbole, nicht jedoch als soziale Akteure. Ein eigenes, theoriebildendes Forschungsgebiet entwickelte sich daraus erst in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren. Neben den schon oben erwähnten Fragen nach Kommunikationsformen und Personenstatus der Nicht-Menschen ergaben sich neue Konzepte, z. B. *joint commitment*, mit dem Charles Stépanoff (2012) die auf Differenzen beruhende Zusammenarbeit von Menschen und Rentieren beschreibt. Dadurch erweitern sich Konzepte von Gesellschaft und Kommunikation. Gesellschaft erscheint nun als Verknüpfung verschiedener Spezies (Govindrajana 2018; Laugrand und Oosten 2015). Nicht-sprachliche Formen der Interaktion und der gegenseitigen Aufmerksamkeit rücken in den Fokus der Forschung.

Die *multispecies ethnography* ermöglichte über die Theoriebildung hinaus auch die Erschließung neuer Forschungsfelder. Schlachtvieh (Blanchette 2018; Wilkie 2010), für Tierkämpfe eingesetzte Insekten (Renneson, Grimaud und Cesard 2012) oder Labormäuse (Birke 2014) sind nun Gegenstand der Forschung. Dazu tritt die Einbindung von Pflanzen (Rival 2012), Mikroorganismen (Paxson und Helmreich 2014) und Pilzen (Tsing 2015).

Die *multispecies ethnography* hält die Frage, ob Nicht-Menschen personenähnliche Züge zugeschrieben werden, offen. Aber selbst in Fällen, in denen die Tiere primär Jagdbeute sind, erfordert der Umgang mit ihnen Aufmerksamkeit, Kenntnisse und Empathie (Krause 2014). Anna Tsings interdisziplinäre Forschung zu Matsutake-Pilzen zeigt, wie die spezifischen Wachstumsbedingungen dieses wertvollen Speisepilzes in industriell beeinträchtigten amerikanischen Wäldern Flüchtlinge aus Südostasien, Zwischenhändler und japanische Gourmets zusammenbinden (Tsing 2015). Das erfordert die Kombination geistes- wie naturwissenschaftlicher Ansätze.

Hier stellen sich neue Fragen: Wie läuft Kommunikation mit und unter Lebewesen ab? Welche Aspekte der Person – Kommunikationsfähigkeit, Sozialstruktur, Intentionalität – können wann erkenntnisbringend auf Tiere und andere Lebewesen übertragen werden? Welches methodische Rüstzeug – z. B. der Verhaltensbiologie – könnten sich Ethnologinnen und Ethnologen auf diesem Gebiet zusätzlich aneignen? Welche Theorien und Modelle werden Gemeinwesen gerecht, die nicht nur über die Beziehungen zwischen Menschen definiert werden?

Die zunehmend ambitionierteren Synthesen, die die Umweltethnologie anstrebt, erfordern in dieser Hinsicht ein Durchbrechen der disziplinären Schranken. Kooperationen zwischen Ethnologie und Verhaltensbiologie stehen noch aus, sind aber erforderlich und vielversprechend (vgl. Langlitz 2018). Aber auch die Betrachtung von Kollektiven als Gemeinschaften von Menschen und Nicht-Menschen legt es nahe, grundlegend neue Theorien des Sozialen zu entwickeln.

Literaturverzeichnis

- Anderson, David M. und Michael Bollig. 2016. „Resilience and Collapse: Histories, Ecologies, Conflicts and Identities in the Baringo-Bogoria Basin, Kenya.“ *Journal of Eastern African Studies* 10, no. 1: 1–20. <https://doi.org/10.1080/17531055.2016.1150240>.
- Århem, Kaj und Guido Sprenger, Hrsg. 2016. *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge.
- Barad, Karen. 2015. „Dem Universum auf halbem Weg begegnen: Realismus und Sozialkonstruktivismus ohne Widerspruch.“ In *Verschränkungen*, übersetzt und herausgegeben von Jennifer S. Theodor, 7–70. Berlin: Merve. Englische Erstveröffentlichung 1996.
- Bateson, Gregory. 1985. *Ökologie des Geistes: Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Übersetzt von Hans G. Holl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Englische Erstveröffentlichung 1972.
- Birke, Lynda. 2014. „Escaping the Maze: Wildness and Tamedness in Studying Animal Behavior.“ In *Routledge Handbook of Human–animal Studies*, herausgegeben von Garry Marvin und Susan McHugh, 39–53. London: Routledge.
- Blanchette, Alex. 2018. „Industrial Meat Production.“ *Annual Review of Anthropology* 47: 185–199. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050206>.
- Blaser, Mario. 2009. „Political Ontology. Cultural Studies Without ‚Cultures?‘“ *Cultural Studies* 23, no. 5–6: 873–896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>.
- Brightman, Marc, Vanessa Grotti und Olga Ulturgasheva, Hrsg. 2012. *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. Ork: Berghahn Books.
- Brown, Linda A. und William H. Walker. 2008. „Prologue: Archaeology, Animism and Non-human Agents.“ *Journal of Archaeological Method and Theory* 15, no. 4: 297–299. <https://doi.org/10.1007/s10816-008-9056-6>.
- Cadena, Marisol de la. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Chao, Sophie. 2018. „In the Shadow of the Palm: Dispersed Ontologies Among Marind, West Papua.“ *Cultural Anthropology* 33, no. 4: 621–649. <https://doi.org/10.14506/ca33.4.08>.
- Chase, Arlen F. und Diane Z. Chase. 2016. „Urbanism and Anthropogenic Landscapes.“ *Annual Review of Anthropology* 45: 361–376. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-095852>.
- Clifford, James und George Marcus, Hrsg. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press.
- Conklin, Harold C. 1954. „The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World.“ PhD diss. Yale University, New Haven.

- Cronon, William. 1996. „The Trouble with Wilderness; Or, Getting Back to the Wrong Nature.“ In *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, herausgegeben von William Cronon, 69–90. New York und London: Norton & Company.
- Daston, Lorraine. 2018. *Gegen die Natur*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Descola, Philippe. 2008. „Die zwei Naturen bei Lévi–Strauss.“ In *Wirkungen des wilden Denkens: zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi–Strauss*, herausgegeben von Michael Kauppert und Dorett Funcke, 227–247. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Descola, Philippe. 2011. *Jenseits von Kultur und Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Französische Erstveröffentlichung 2005.
- Descola, Philippe. 2014. *Die Ökologie der Anderen: Die Anthropologie und die Frage der Natur*. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Berlin: Matthes & Seitz. Französische Erstveröffentlichung 2011.
- Dörrenbächer, Judith und Kerstin Plüm, Hrsg. 2016. *Beseelte Dinge: Design aus Perspektive des Animismus*. Bielefeld: Transcript.
- Douglas, Mary. 1985. *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Übersetzt von Brigitte Luchesi. Berlin: Reimer. Englische Erstveröffentlichung 1966.
- Dove, Michael R. 2006. „Indigenous Peoples and Environmental Politics.“ *Annual Review of Anthropology* 35: 191–208. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123235>.
- Dove, Michael R. 2011 *The Banana Tree at the Gate: A History of Marginal Peoples and Global Markets in Borneo*. New Haven und London: Yale University Press.
- Dove, Michael R. und Carol Carpenter. 2008. „Introduction: Major Historical Currents in Environmental Anthropology.“ In *Environmental Anthropology: A Historical Reader*, herausgegeben von Michael R. Dove und Carol Carpenter, 1–85. Oxford: Blackwell.
- Durkheim, Émile und Marcel Mauss. 1987. „Über einige primitive Formen von Klassifikation: ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen.“ In *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, herausgegeben von Hans Joas, 169–256. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Französische Erstveröffentlichung 1901–2.
- Ellen, Roy. 1986. „What Black Elk Left Unsaid: On the Illusory Images of Green Primitivism.“ *Anthropology Today* 2, no. 6: 8–12. <https://doi.org/10.2307/3032837>.
- Escobar, Arturo. 1999. „After Nature: Steps to Antiessentialist Political Ecology.“ *Current Anthropology* 40 (1): 1–30. <https://doi.org/10.1086/515799>.
- Foin, Theodore C. und William G. Davis. 1984. „Ritual and Self-regulation of the Tsembaga Maring Ecosystem of the New Guinea Highlands.“ *Human Ecology* 12, no. 4: 385–412.
- Franke, Armin und Irene Albers, Hrsg. 2012. *Animismus: Revisionen der Moderne*. Zürich: Diaphanes.

- Gibson, James J. 1982. *Wahrnehmung und Umwelt: Der ökologische Ansatz in der visuellen Wahrnehmung*. Übersetzung von Gerhard Lücke. München: Urban & Schwarzenberg. Englische Erstveröffentlichung 1979.
- Govindrajan, Radhika. 2018. *Animal Intimacies: Interspecies Relatedness in India's Central Himalayas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Großmann, Kristina und Guido Sprenger. 2018. „Introduction: Plural Ecologies in Southeast Asia.“ *Sojourn Journal of Social Issues in Southeast Asia* 33, no. 2: ix–xxi. <https://doi.org/10.1355/sj33-2a>.
- Hacking, Ian. 1999. *Was heißt „soziale Konstruktion“? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Fischer TB. Englische Erstveröffentlichung 1999.
- Haraway, Donna. 2016. *Das Manifest für Gefährten: Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit*. Übersetzt von Jennifer S. Theodor. Berlin: Merve. Englische Erstveröffentlichung 2003.
- Harris, Marvin. 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- Harris, Marvin. 2008. „The Abominable Pig.“ In *Food and Culture: A Reader*, herausgegeben von Carol Counihan und Penny Van Esterik, 54–67. London: Routledge. Erstveröffentlichung 1985.
- Harvey, Graham, Hrsg. 2013. *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham: Acumen.
- Haug, Michaela. 2018. „Claiming Rights to the Forest in East Kalimantan: Challenging Power and Presenting Culture.“ *Sojourn Journal of Social Issues in Southeast Asia* 33, no. 2: 341–361. <https://doi.org/10.1355/sj33-2e>.
- Heidegger, Martin. 1954. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske.
- Hüwelmeier, Gertrud. 2018. „Market Shrines and Urban Renewal in Hanoi.“ *Sojourn Journal of Social Issues in Southeast Asia* 33, no. 2: 291–318. <https://doi.org/10.1355/sj33-2c>.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Jacka, Jerry K. 2015. *Alchemy in the Rain Forest: Politics, Ecology, and Resilience in a New Guinea Mining Area*. Durham: Duke University Press.
- Jacka, Jerry K. 2018. „The Anthropology of Mining: The Social and Environmental Impacts of Resource Extraction in the Mineral Age.“ *Annual Review of Anthropology* 47: 61–77. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050156>.
- Kirksey, S. Eben und Stefan Helmreich. 2010. „The Emergence of Multispecies Ethnography. Special Issue: Multispecies Ethnography.“ *Cultural Anthropology* 25, no. 4: 545–577. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.

- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press.
- Kohn, Eduardo. 2015. „Anthropology of Ontologies.“ *Annual Review of Anthropology* 44: 311–327. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>.
- Krause, Franz. 2014. „Fishing With Empathy: Knowing Fish and Catching them on the Kemi River in Finnish Lapland.“ *Polar Record* 50, no. 4: 354–363. <https://doi.org/10.1017/S0032247414000059>.
- Langlitz, Nicolas. 2018. „Salvage and self-loathing: Cultural primatology and the spiritual malaise of anthropology.“ *Anthropology Today* 34, no. 6: 16–20. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12473>.
- Lansing, J. Stephen. 2006. *Perfect Order: Recognizing Complexity in Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Latour, Bruno. 2008. *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Übersetzt von Gustav Roßler. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Französische Erstveröffentlichung 1991.
- Laugrand, Frédéric und Jarich Oosten. 2015. *Hunters, Predators and Prey: Inuit Perceptions of Animals*. New York und Oxford: Berghahn.
- Lévi-Strauss, Claude. 2008. *Der Blick aus der Ferne*. Übersetzt von Hans-Horst Henschen und Joseph Vogl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Französische Erstausgabe 1983.
- Li, Tania M. 2014. „What is Land? Assembling a Resource for Global Investment.“ *Transactions of the Institute for British Geographers* 39, no. 4: 589–602. <https://doi.org/10.1111/tran.12065>.
- Marvin, Garry und Susan McHugh, Hrsg. 2014. *Routledge Handbook of Human-animal Studies*. London: Routledge.
- Meiser, Anna. 2017. „Alternative Models of Knowledge as a Critique of Epistemic Power Structures – Introduction.“ *Sociologus* 67, no. 1: 1–21. <https://doi.org/10.3790/soc.67.1.1>.
- Milton, Kay. 1996. *Environmentalism and Cultural Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*. London und New York: Routledge.
- Orr, Yancey, J. Stephen Lansing und Michael Dove. 2015. „Environmental Anthropology: Systemic Perspectives.“ *Annual Review of Anthropology* 44: 153–168. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014159>.
- Paxson, Heather und Stefan Helmreich. 2014. „The Perils and Promises of Microbial Abundance: Novel Natures and Model Ecosystems, from Artisanal Cheese to Alien Seas.“ *Social Studies of Science* 44, no. 2: 165–193. <https://doi.org/10.1177/0306312713505003>.
- Peirce, Charles S. 1955 *Philosophical Writings of Peirce*, herausgegeben von Justus Buchler. New York: Dover.

- Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for the Ancestors*. New Haven und Connecticut: Yale University Press.
- Rappaport, Roy A. 2008. „Ritual Regulation of Environmental Relations Among a New Guinea People.“ In *Environmental Anthropology: A Historical Reader*, herausgegeben von Michael R. Dove und Carol Carpenter, 254–264. Oxford: Blackwell. Erstveröffentlichung 1967.
- Renneson, Stéphane, Emmanuel Grimaud und Nicolas Césard. 2012. „Insect Magnetism: The Communication Circuits of Rhinoceros Beetle Fighting in Thailand.“ *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, no. 2: 257–86. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.014>.
- Rival, Laura. 2012. „Animism and the Meanings of Life: Reflections from Amazonia.“ In *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, herausgegeben von Brightman, Marc, Vanessa Grotti und Olga Ulturgasheva, 69–81. Ork und Oxford: Berghahn Books.
- Robbins, Paul. 2012. *Political Ecology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Sahlins, Marshall. 1976. *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schareika, Nikolaus. 2011. „Mensch und Umwelt.“ In *Ethnologie: eine Einführung*, herausgegeben von Hans Fischer und Bettina Beer, 333–356. Berlin: Reimer.
- Sillitoe, Paul. 1998. „The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology.“ *Current Anthropology* 39, no. 2: 223–252. <https://doi.org/10.1086/204722>.
- Simic, Marina. 2014. „On the Border with Culture: Or Who are the ‚Green‘ Natives?“ *Glasnik Etnografskog Instituta SANU* 62, no. 1: 87–99. <https://doi.org/10.2298/GEI1401087S>.
- Sprenger, Guido. 2016. „Production is Exchange: Gift-giving Between Humans and Non-humans.“ In *Parts and Wholes: Essays on Social Morphology, Cosmology and Exchange in Honour of Josephus D.M. Platenkamp*, herausgegeben von Laila Prager, Michael Prager und Guido Sprenger, 247–263. Berlin: LitVerlag.
- Sprenger, Guido. 2017. „Communicated Into Being: Systems Theory and the Shifting of Ontological Status.“ *Anthropological Theory* 17, no. 1: 108–132. <https://doi.org/10.1177/1463499617699330>.
- Sprenger, Guido. 2018. „Buddhism and Coffee: The Transformation of Locality and Non-Human Personhood in Southern Laos.“ *Sojourn Journal of Social Issues in Southeast Asia* 33, no. 2: 65–90. <https://doi.org/10.1355/sj33-2b>.
- Stépanoff, Charles. 2012. „Human–animal ‚Joint Commitment‘ in a Reindeer Herding System.“ *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, no. 2: 287–312. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.015>.
- Steward, Julian. 1955. *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.

- Steward, Julian. 2008. „The Great Basin Shoshonean Indians: An example of a Family Level of Sociocultural Integration.“ In *Environmental Anthropology: A Historical Reader*, herausgegeben von Michael R. Dove und Carol Carpenter, 168–180. Oxford: Blackwell. Erstveröffentlichung 1955.
- Surrallés, Alexandre. 2017. „Human Rights for Non-humans?“ *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7, no. 3: 211–235. <https://doi.org/10.14318/hau7.3.013>.
- Swancutt, Katherine. 2016. „The Art of Capture: Hidden Jokes and the Reinvention of Animistic Ontologies in China.“ *Social Analysis* 60, no. 1: 74–91. <https://doi.org/10.3167/sa.2016.600106>.
- Tsing, Anna L. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna L. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna L., Heather Swanson, Elaine Gan und Nils Bubandt, Hrsg. 2017. *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis und London: University of Minnesota Press.
- Uexküll, Jacob von. 1940 *Bedeutungslehre*. Leipzig: Barth.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. „Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3: 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. „Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies.“ *Common Knowledge* 10, no. 3: 463–484. <https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-463>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2019 *Kannibalische Metaphysiken: Elemente einer post-strukturalen Anthropologie*. Übersetzt von Theresa Mentrup. Leipzig: Merve. Brasilianische Erstveröffentlichung 2009.
- West, Paige, James Igoe und Dan Brockington. 2006. „Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas.“ *Annual Review of Anthropology* 35: 251–77. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123308>.
- Weston, Kath. 2017. *Animate Planet: Making Visceral Sense of Living in a High-Tech Ecologically Damaged World*. Durham: Duke University Press.
- Whittington, Jerome. 2018. *Anthropogenic Rivers: The Production of Uncertainty in Lao Hydropower*. Ithaca und London: Cornell University Press.
- Wilkie, Rhoda M. 2010. *Livestock/Deadstock: Working with Farm Animals from Birth to Slaughter*. Philadelphia: Temple University Press.
- Willerslev, Rane. 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood Among the Siberian Yukagirs*. Berkeley: Berkeley University Press.
- Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Belknap.