

MARK MÜNDEL

**JAGUAR UND WILDSCHWEIN, EINE
FABEL FÜR MENSCHEN. ODER: DER
AUFSTIEG DES JAGUARS ZUM HIMMEL,
EIN KARRIERELEITFADEN FÜR
WISSENSCHAFTLER**

GISCA Occasional Paper Series



Number 9, 2017, ISSN: 2363-894X



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN

GISCA göttingen institute
for social and cultural
anthropology

GISCA OCCASIONAL PAPER SERIES

The GISCA Occasional Papers Series publishes the work in progress of staff and associates of the Institute for Social and Cultural Anthropology (Institut für Ethnologie) at Göttingen University, as well as a selection of high-quality BA and MA theses.

EDITORS

Elfriede Hermann
Andrea Lauser
Roman Loimeier
Nikolaus Schareika

MANAGING EDITOR

Jovan Maud

ASSISTANT MANAGING EDITOR

Jelka Günther

TYPESET AND DESIGN

Friedlind Riedel

How to cite this paper: Münzel, Mark. 2017. Jaguar und Wildschwein, eine Fabel für Menschen. Oder: Der Aufstieg des Jaguars zum Himmel, ein Karriereleitfaden für Wissenschaftler. *GISCA Occasional Paper Series*, No. 9. Göttingen: Institute of Social and Cultural Anthropology. DOI: 10.3249/2363-894X-gjsca-9

Titelbild: Jaguarmutter und Kind. Holzschnitzerei des Schamanen Moi., Kamayurá, Alto Xingu, Brasilien, 1967. Foto Mark Münzel.

Vortrag im Institutskolloquium Ethnologie in Göttingen 27.10.2016.

© 2017 by the author

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

ISSN: 2363-894X

DOI: 10.3249/2363-894X-gjsca-9

GISCA göttingen institute
for social and cultural
anthropology

Göttingen Institute for Social and
Cultural Anthropology

Theaterstr. 14
37073 Göttingen
Germany

+49 (0)551 - 39 27892
ethno@sowi.uni-goettingen.de

www.uni-goettingen.de/GISCA

INHALTSVERZEICHNIS

1. Wollen wir Jaguar oder Wildschwein sein?	5
2. Nietzsches Machtmensch im Busch	8
2.a Bevor Nietzsches Machtmensch in den Busch kam	9
2.b Die philosophische Tradition	11
3. Der Pakt mit dem ewigen imaginären Dämon des Außen und des Innen, der unser eigener Geist ist. Oder: Von solider Feldforschung zum Geschwätz	15
3.a Dem Witz wird die Maske der Alterität übergestülpt, um englischsprachige Leser vor Ironie zu bewahren	15
3.b Der Feldforscher stülpt sich die Maske des Großen Theoretikers über und macht auf internationalen Tagungen Eindruck	18
4. Dem Leiden der Menschen und der Vielfalt ihrer Kulturen wird die Maske der „Ontologie“ übergestülpt	19
4.a Gefolterte werden mit Ontologie getröstet	19
4.b Der Ontodiversität wird eine Maske übergestülpt	22
5. Auswege	24
5.a Andere Philosophien	24
5.b Das Wildschwein war nie weg. Rückkehr vom Himmel auf die Erde	26
Über den Autor	28
Literaturverzeichnis	28

Mark Münzel

JAGUAR UND WILDSCHWEIN, EINE FABEL FÜR MENSCHEN. ODER: DER AUFSTIEG DES JAGUARS ZUM HIMMEL, EIN KARRIERELEITFADEN FÜR WISSENSCHAFTLER*

ABSTRACT

Der sog. „Indianische Perspektivismus“ (*Perspectivismo Ameríndio*) stellt einen Versuch dar, europäische Philosophie, nicht zuletzt die Machtphantasien eines faschistoid verstandenen Nietzsche, südamerikanischen Schamanen anzulasten. Das erzähle ich in Form einer Tierparabel, die den Stil südamerikanischer indianischer Tierparabeln nachahmt, dabei aber den Schematismus des Strukturalismus und des Perspektivismus karikiert.

*The so-called „Amerindian Perspectivism“ (*Perspectivismo Ameríndio*) is an attempt to dump on the shoulders of South American shamans a European philosophy, namely the phantasies of Power of Nietzsche interpreted in a fascistoid way. I tell this by way of an animal parable in the style of South American Indian parables, but which also is supposed to be a caricature of the schematic sketches of Structuralism and of Perspectivism.*

* Vortrag im Institutskolloquium Ethnologie in Göttingen 27.10.2016, beruhend auf meinem Nachwort zu Juan Javier Rivera Andía (i.E.). Für den Vortrag bin ich bei meiner Kritik des sog. *perspectivismo ameríndio* auf dessen philosophische Vorgeschichte eingegangen, während das Nachwort zum Sammelband mehr die dortigen Aufsätze kommentiert.

1. WOLLEN WIR JAGUAR ODER WILDSCHWEIN SEIN?

Der Mensch steigt durch seine Verwandlung in einen Jaguar zu einer höheren Ebene auf, nähert sich als Schamane himmlischen Wesen in der Überkultur an, wie es ja die ewige Berufung von Jaguaren und Schamanen ist. Verwandelt er sich jedoch in ein Wildschwein, so wird er zum nutzlosen Wesen (fast wäre man versucht, ihn ein „Tier“ zu schimpfen) unterhalb von Kultur. Anstatt zum Himmel emporzusteigen, schnüffelt es in der Erde herum. Diese dialektische Opposition zwischen den zwei Verwandlungen, in einen Jaguar oder in ein Wildschwein, findet zumindest Claude Lévi-Strauss (1964:102) in Mythen des tropisch-subtropischen Südamerika östlich der Anden¹ (was nicht weiter erstaunt, findet Lévi-Strauss doch überall dialektische Oppositionen).

Mittlerweile, Jahrzehnte nachdem Lévi-Strauss ein Oppositionspaar aus überkulturellem Jaguar und unterkulturellem Wildschwein gebildet hat, sehen die meisten Ethnologen in seiner Unterscheidung Kultur/Natur (für die Jaguar und Wildschwein nur ein Exempel unter vielen sind) ein Schreibtischkunstprodukt. Überhaupt ist das Pendel seit Lévi-Strauss zurückgeschwungen: Von der elegant-strukturalistischen Verkürzung der Feldforschungsergebnisse in abstrakter Theorie zu brav ackernder, solider Feldforschung. Doch brauchen wir darüber Lévi-Straussens Metaphern nicht vergessen. Sie mögen vielen wie typische dürre Tagungshandouts erscheinen, der Frühzeit von Word entsprungen (tatsächlich sind sie noch älter, aus der Zeit der Grafiken mit Lineal und Dreieck), nicht der lebendigen Beobachtung, aber sie haben doch auch das Zeug zur Ethnomythologie, einer phantasievollen Erfindung mit einer Wurzel irgendwo in der Realität, über die sich Forscher und Erforschte zusammenfinden könnten.

¹ Die neuweltlichen Wildschweine sind den altweltlichen verwandt, bilden jedoch eine eigene Familie, die Nabelschweine oder Pekaris. Diese umfassen zwei Hauptspecies (Halsbandpekari/Tayassu tajacu und Weißbartpekari/Tayassu albirostris), zwischen denen Lévi-Strauss sorgfältig unterscheidet, doch lasse ich die Details hier weg. Das Aché (Sprachfamilie Tupí-Guaraní) bezeichnet ein außerhalb einer Horde lebendes Tayassu tajacu mit einem Wort für „wild, einzelgängerisch“ (jarõ, Cadogan 1968:69). Die Dekulturierung, die Lévi-Strauss dem mythischen Wildschwein zuschreibt, scheint mir vor allem eine Fehlentwicklung solcher individueller Tiere zu sein, die nicht mehr in ihrer Gemeinschaft leben. Zwar leben Jaguare anders als Wildschweine gewöhnlich ohnehin nicht in Horden, aber das Aché hält auch ein spezifisches Wort für ganz besonders einzelgängerische, asoziale Jaguare bereit (jamo, auch ein Homonym für „Weiße“). Das hätte Lévi-Strauss bestimmt gefallen: Das unsoziale Wildschwein und der unsoziale Jaguar bilden eine Art linguistisches Paar.

Und Lévi-Strauss ist da ja tatsächlich auf etwas Interessantes gestoßen. Wie es mit guter Poesie oft ist: Hat man sie erst einmal gelesen, dann findet man sie im wahren Leben wieder. Es ist doch wirklich erstaunlich, wie Metamorphosen in amazonasindianischen Mythen in so ganz verschiedene Richtungen laufen können. Dass ein Schamane zum Jaguar wird, ist ja Alltag in Amazonien. Nicht immer ist das eine gute Sache, sind doch einige Schamanen böse und werden sie dann zu bösen Jaguaren, zu deren beklagenswerten kulinarischen Vorlieben Menschenfleisch gehört. Aber selbst noch diese Schamanen, die sich dem Übel verfressen haben, können in den Dienst des Guten gestellt werden, indem man sie veranlasst, unsere Feinde aufzufressen. Hingegen das Wildschwein scheint nie zu irgendetwas gut zu sein, außer als Rohstoff für ein gutes Mahl. Und leider geschieht es nur allzu oft, dass Menschen sich in Wildschweine verwandeln.

So bleiben beispielsweise in einer Amazonenmythe des Alto Xingu (südöstliches Amazonasgebiet) Männer zu lange im Wald fern von den Frauen und verwandeln sich am Ende in Wildschweine und weitere Tiere (Münzel 1973:240–246, Villas Boas 1972:109–111, s. dazu auch, ohne Eingehen auf die Wildschweine, Prinz 1999). Daraus ziehen die alleingelassenen Frauen die Konsequenz: Sie werden zu Kriegerinnen, und ersetzen so die nun überflüssig gewordenen Männer. Am Rio Uneixi im Einzugsgebiet des mittleren Rio Negro (Nordwestbrasilien) verschleppten weiße Menschenjäger einen Nadëb-Indianer zur Zwangsarbeit nach Manaus. Er konnte fliehen, fand aber nicht mehr den Weg zurück nachhause. Im Dschungel verirrt, badete er in einer Schlammuhle der Wildschweine, deren eines er bald selber wurde. Er heiratete zwei Wildschweinfrauen, und eines Tages machten sich alle zu seinem alten Wohnsitz auf, wo sie die menschliche Verwandtschaft besuchen wollten. Doch die Menschen sahen nur Wildschweine und erlegten sie. Der eigene menschliche Sohn erschlug seinen zum Wildschwein gewordenen Vater, den er nicht mehr wiedererkannte, und dessen neue Frauen. Der mir dies erzählte,² schloss mit der Beschreibung der gemütlichen Familienszene, in der die Menschen sich schmatzend am Fleisch des unglücklichen Wildschweins gütlich taten, das einst zu ihrer Familie gehört hatte.

An der Universität werden die Äußerungen des zum Himmel emporsteigenden Jaguars zur theoretischen Abstraktion einer von unreinen Feldforschungsergebnissen desinfizierten Ethnologie. Das arme Wildschwein hingegen ist in meiner Tierparabel der Feldforscher, der seine Beobachtungen nicht so weit vom Faktenschmutz reinigen konnte, dass sie sich zu reiner Theorie verfeinern ließen. Das ist der Faktenhuber, der Schrecken jeder Tagung, der nach einem wunderbaren Höhenflug zur Re-Interpretation von Foucault



Fig. (1) Jaguarmutter und Kind. Holzschnitzerei des Schamanen Moi., Kamayurá, Alto Xingu, Brasilien, 1967. Foto Münzel.

Aus religiösen Gründen der Kamayurá darf der Name des Schnitzers hier nur abgekürzt wiedergegeben werden. Die Figuren wurden Christine Münzel 1967 geschenkt, weitere Angaben und die Geschichte dazu in Münzel (1988:579-580).

² Herr Alberto Ferreira im Jahre 1968, apud Münzel 1972:148. Etwas an den Schluss von Herrn Ferreras Bericht erinnert eine Erzählung der Kayapó, in der eine Frau ihre Kinder vernachlässigt, woraufhin Mutter und Kinder in Wildschweine verwandelt und später von den Menschen getötet werden (Banner 1957:50–51).

im Lichte von Levinas aufsteht und einwendet: „An **dem** Nebenfluss, wo **ich** geforscht habe, ist das aber anders.“

Der Jaguar möge es mir verzeihen, dass er in meiner Parabel am Ende schlechter wegkommt als das Wildschwein. Ich mag den Jaguar sehr, diese wilde, gefährliche, aber auch zärtlich verspielte Großkatze mit ihrer hohen Intelligenz (und um ihr meine Zuneigung zu zeigen und sie zu versöhnen, widme ich ihr auch das Titelbild dieses Aufsatzes). Dass der Jaguar in der Tierparabel zum universitären Karrieristen wird, der um des Prestiges willen anstatt grunzsolider Feldforschung auf theoretische Bäume klettert, ist der Lévi-Strauss'schen binären Logik geschuldet, aus der folgt, dass ein Wissenschaftler nur entweder Jaguar oder Wildschwein sein und eine Verbindung von beider Qualitäten nur temporär sein kann.

Natürlich müssen die Geisteswissenschaften immer zwischen Empirie und Abstraktion wie zwischen Einzelfall und Verallgemeinerung hin und her pendeln, aber heuer hat das Wildschwein es besonders schwer, zumindest an den Nebenflüssen und im Einzugsgebiet des einstigen Strukturalismus, denn hier steigt so mancher Jaguar-Schamane der Ethnologie zu reinen theoretischen Höhenflügen auf und hört nicht mehr das Fakten-Wildschwein, wie es unten im faktenbeschnitzten Sumpfloch grunzt. Das mag nur ein weiterer Pendelschlag sein, bis beim Rückschwung der Jaguar (die perspektivistische Über-Abstraktion) wieder einmal dem Wildschwein (der Feldforschung) weichen muss.



Fig. (2) Die Verachtung des Jaguars für das Schwein und das Leben: Vers und Bild aus Kinderbuch (Reinick 1919:43).

2. NIETZSCHES MACHTMENSCH IM BUSCH

In der südamerikanistischen Ethnologie, vor allem in der Erforschung religiöser Vorstellungen im Amazonasgebiet, hat in den 90er Jahren eine Kombination zweier philosophischer Begriffe Raum gegriffen: „indianischer Perspektivismus“ (*perspectivismo ameríndio*) und „Ontologie“. Worum es bei jenem Perspektivismus geht, fasst prägnant Elke Mader (2004) zusammen:

„**Tânia Stolze Lima** zeigt in ihrer Arbeit über Jagd und Kosmologie bei den Juruna (Tupi), dass die verschiedenen Wesen der Welt – in diesem Fall Menschen, Tiere und Totenseelen bzw. Geister – einander aus unterschiedlichen Perspektiven wahrnehmen und dementsprechend miteinander interagieren [...]. Viveiros de Castro fasst diese **indigene Theorie der unterschiedlichen Betrachtungsweisen** folgendermaßen zusammen: [...] Während Menschen normalerweise Menschen als Menschen, Tiere als Tiere und Geister als Geister sehen, (falls sie Geister sehen), so betrachten

- Geister die Menschen oft als Tiere und somit als Beute,
- die Tiere wiederum sehen die Menschen als Geister oder als andere Tiere,
- sich selbst betrachten Tiere oder Geister meist als Menschen: Sie verstehen sich als anthropomorphe Wesen, die in eigenen Häusern und Siedlungen leben und ihre eigene Lebensweise oder Kultur haben. Ihre Nahrung nehmen sie als menschliche Nahrung wahr: So betrachtet etwa der Jaguar Blut als Maniok-Bier, für den Geier sind Maden wie gegrillter Fisch. Die verschiedenen Wesen unterliegen somit wechselseitig unterschiedlichen Formen der Wahrnehmung und Kategorisierung [...]. Der Perspektivismus kommt in der Mythologie zum Ausdruck, durchzieht aber auch viele Bereiche von Kosmologie und Ritual (Mader 2004, Hervorhebungen der Autorin).³

Elke Mader folgt hier der Darstellung von Eduardo Viveiros de Castro, der den *perspectivismo ameríndio* als eine indianische Theorie vorstellt, die von ihm und Tânia Stolze Lima (und

³ Mader nennt dazu die englischen Übersetzungen von Lima 1996 und Viveiros 1996 und 1986. Sie vermeidet für den Perspektivismus den von Viveiros verwendeten Begriff „indianisch“ (*perspectivismo ameríndio*) und ersetzt ihn durch „indigene“ Theorie. Viveiros selbst fasst die uns hier interessierenden Beziehungen zwischen verschiedenen Species in Viveiros 2013 zusammen, wo er anstatt von *perspectivismo ameríndio* nun von *perspectivismo multinatural* spricht.

Schon 1982 hat Aurore Monod Becquelin auf die Bedeutung der *métamorphose* in Mythen und Ritualen von Amazonasindianern hingewiesen:

„Alle Wesen des Universums werden als Bündel verschiedener signifikanter Merkmale betrachtet. Die menschlichen Wesen oszillieren zwischen ihren tierischen, menschlichen und geistigen Ausdrucks [und Erscheinungs-]formen“ (Monod Becquelin 1982:144).

Monod Becquelin erwähnt, dass dem französischen *métamorphose* in der Sprache der Trumai im Amazonasgebiet ein Wort in etwa entspricht, das wörtlich übersetzt „sich umdrehen“ oder „umgedreht werden“ bedeutet und bspw. für einen Maniokbrotfladen verwendet wird, den man auf der Pfanne wendet, um ihn auf der anderen Seite zu rösten.⁵ Ulrike Prinz (2003) fasst eine Reihe von Quellen zur Bedeutung der Metamorphose in Südamerika östlich der Anden zusammen und erinnert eingangs an Ovid. Dieser hatte gedichtet:

„Alles verwandelt sich, nichts geht unter: es wandert der Lebens-Hauch von dort hierher, von hier dorthin, und er drängt sich Ein in beliebige Körper; er fährt aus Tieren in Menschen-Leiber und unsere Seele in Tiere, doch niemals vergeht sie! Gleich wie geschmeidiges Wachs zu neuen Figuren geprägt wird, So sich wandelt, und niemals bewahrt es die nämlichen Formen, Aber es ändert im Wesen sich nicht, so ist auch nach meiner Lehre die Seele dieselbe, nur wechselt sie stets die Gestalten“ (Prinz 2003:99).⁶

Zum Bildungshabitus von Ethnologen-Generationen, die Ovid und Homer kannten, gehörte es, diese zu zitieren -- womit natürlich niemand behauptete, altgriechische Autoren hätten Amazonasindianer beeinflusst. Doch fiel die Parallele auf. Dabei verwunderte es nicht, dass die Gesellschaft der Tiere wie eine menschliche beschrieben wird, mit Dörfern, Häuptlingen usw., indem Amazonasindianer „die Naturerscheinungen mit menschlichem Inhalt füllen“, wobei aber Tiere und Geister oft anderen sozialen Regeln folgen als die Menschen (Boglár 1982:108 (Zitat), Monod 1982:144). Die Einkleidung der Menschen in tierische Gestalt galt als Universalie, die man ja auch schon aus europäischen Märchen ebenso wie aus antiken Tierfabeln und von den ägyptischen Göttern tierischer Gestalt und menschenähnlichen Verhaltens kannte. Noch genereller gesagt, ist der sogenannte Werglaube an Verwandlungen von Menschen in Tiere und wieder zurück als beinahe universale Konstante bekannt (Streck 2013:184–185).

Dass nun etwa die Wildschweine in ihrer Gesellschaft den Höhepunkt der sozialen und kulturellen Ordnung sehen, also eine andere Perspektive haben als die Menschen, die sich ihrerseits für die Besten halten, ist keine verwunderliche amazonasindianische Schrulle, sondern entspricht der allgemeinen Lebenserfahrung, dass jede Tierart sich selbst für die wichtigste hält. Dass beispielsweise Raubtiere die Menschen als Jagdtiere betrachten, also etwa umgekehrt so wie Menschen die Raubtiere, ist eine Überlegung, auf die leicht kommen ist, und die von Amazonasindianern tatsächlich schon länger bekannt ist. Gerhard Baer berichtete 1984, dass das räuberische Mondwesen „den Menschen als Beutetier sieht und behandelt“, und auch „zoologisch fassbare Tiere, die dem Menschen gefährlich werden können, erblicken bzw. ‚sehen‘ den Menschen als Beutetier, vorzugsweise als Tapir oder Wildschwein, das Jagdwild par excellence (Baer 1984:198, Hervorh. i. Orig.)“⁷

⁵ „Tous les êtres de l'univers sont considérés comme des ensembles de valences. Les êtres humains oscillent entre leurs expressions animale, humaine et spirituelle“ (Monod Becquelin 1982: 144; 145: „se retourner“ oder „être retourné“).

⁶ Nach Ovid, *Metamorphosen*, Fünfzehntes Buch, 165–172, zitiert nach einer mir momentan nicht zugänglichen Ovid-Ausgabe, die Originalstelle u.a. auch (mit leicht veränderter Übersetzung) in Ovidius 1996:565.

⁷ Viveiros 1996:115 stellt ein entsprechendes Baer-Zitat (in spanischer Übersetzung) seinem Hauptaufsatz über den indianischen Perspektivismus voran.

2.b

Die philosophische Tradition

Die europäische philosophische Tradition des Perspektivismus ist älter als diese ethnographischen Quellen (was natürlich nicht ausschließt, dass deren Material, amazonasindianische Vorstellungen von einer tierischen Anderwelt, unabhängig von Europa uralt sein kann). Gerne wird der europäische philosophische Begriff des „Perspektivismus“ auf Gottfried Wilhelm Leibniz zurückgeführt, von dem dazu gerne folgender Satz zitiert wird:

„Und gleichwie eine einzige Stadt / wann sie aus verschiedenen Gegenden angesehen wird / ganz anders erscheint / und gleichsam auf perspectivische Art verändert und vervielfältigt wird; so geschiehet es auch / daß durch die unendliche Menge der einfachen Substanzen gleichsam eben so viele verschiedene Welt-Gebäude zu sein scheinen / welche doch nur so viele perspectivische Abrisse einer einzigen Welt sind / wornach sie von einer jedweden Monade aus verschiedenen Ständen und Gegenden betrachtet und abgemalt wird“ (Leibniz 1996 [1714]: § 58).⁸

Ersetzt man „Monade“ stark verkürzend durch „Seele“ eines jeden Individuums, so haben wir schon einen Gutteil des indianischen (?) Perspektivismus der Ethnologie, nur dass dieser, wie es in der älteren Ethnologie so üblich war, nicht von Individuen spricht, sondern von Kollektiven und ihrer jeweiligen Sichtweise, und dass er jede Species als ein solches Kollektiv versteht. An die Stelle des aufklärerischen Individualismus ist im sog. indianischen Perspektivismus der (ethnologische oder romantische - und wirklich auch indianische?) Kollektivismus getreten. In der europäischen Philosophie am bekanntesten wurde jedoch der Perspektivismus von Friedrich Nietzsche. Bei diesem drückt sich in dem Begriff zunächst ein starker Skeptizismus aus:

„[...] [E]s bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten [...]. Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ giebt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins, - verschiedene valeurs, um die Sprache der Maler zu reden? Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht-, nicht eine Fiktion sein?“ (Nietzsche 1886:§ 34, 49 -50).

Bei Nietzsche findet sich auch schon der Gedanke, dass es perspektivische Unterschiede zwischen den verschiedenen Spezies geben könnte. Er schreibt von einem „Perspektivismus, vermöge dessen jedes Kraftcentrum – und nicht nur der Mensch – von sich aus die ganze übrige Welt construiert“, und: „Daß der Werth der Welt in unserer Interpretation liegt (- daß vielleicht irgendwo noch andre Interpretationen möglich sind, als bloß menschliche“ (Nietzsche 1922:§ 636, 616; Hervorh. i. Orig.)

Die Unterschiede zwischen den Perspektiven verschiedener zoologischer Arten hat Anfang des 20.Jh. der Zoologe Jakob Johann von Uexküll noch expliziter hervorgehoben. Ihm zufolge hat jede Lebensform ihre eigene Perspektive auf Raum, Zeit, Umwelt. Beispielsweise unterscheidet ein schneller Kampffisch viel kürzere Zeiteinheiten als der Mensch; eine langsame Schlange, längere. Uexküll nannte dies die jeweilige „Gegenwelt“ einer Species. Diese sei so etwas wie eine „Spiegelwelt“, in der Tiere nicht immer das gleiche sähen, sondern jede Species etwas anderes, eine Spiegelung des eigenen Inneren. „Mit der Erkenntnis, daß die Gegenstände Erscheinungen sind, die ihren Aufbau einem Subjekt verdanken“ und „daß es einen absoluten Raum, auf den unser Subjekt keinen Einfluß ausübt, nicht gibt“, berief sich Uexküll (1928:2, 42) auf Kant, doch hat er auch Einstein gekannt. Von der Vor-Einsteinschen Physik setzte er sich ab:

„Nach Ansicht der klassischen Physik gibt es nur eine einzige wirkliche Welt, die keine Erscheinungswelt ist, sondern ihre absolute Gesetzmäßigkeit besitzt, die von jeder Beeinflussung durch die Subjekte unabhängig ist. [...] Demgegenüber behauptet der

⁸ Übers. aus dem Französischen Heinrich Köhler. Im französischsprachigen Original § 57.

Biologe, daß es ebensoviel Welten gibt als Subjekte vorhanden sind, daß alle diese Welten Erscheinungswelten sind, die nur im Zusammenhang mit den Subjekten verstanden werden können [...], weil um jedes Lebewesen eine eigene Erscheinungswelt ausgespannt ist [...]. Haben wir nun erst einmal den Anfang gemacht, an wenigen Tieren zu zeigen, welche Umwelt sie wie ein festes, aber unsichtbares Glashaus umschließt, so werden wir bald die Welt um uns mit zahllosen schillernden Welten bevölkern können, die den Reichtum unserer reichen Welt noch tausendfach erhöht“ (Uexküll 1928:61–62).

Aus Leibnizens Vielfalt der Vorstellungen der Individuen ist die Vielfalt der Vorstellungen der verschiedenen Arten geworden. Uexküll stand außerhalb des wissenschaftlichen Mainstreams, wurde aber in der ersten Hälfte des 20. Jh. als Vertreter einer antidarwinistischen und antirationalistischen Biologie viel gelesen.⁹ Mit seiner Auffassung von Gemeinwesen als geschlossenen, organischen Körpern, verbunden mit der Ablehnung eines universalistischen Rationalismus fand er auch einigen Anklang im Umkreis des Nationalsozialismus, doch kann man ihn „nur bedingt zu den Vorläufern und Wegbereitern der völkischen Weltanschauung [...] rechnen“ (Scheerer 1985:31). Immerhin sah er die Gefahr des Eindringens von Fremdassigen, die zu Parasiten werden könnten und gegebenenfalls unschädlich gemacht würden, wenn der Staat nur stark genug sei (ebd.).

Inwieweit Uexküll auf den ethnologischen *perspectivismo* eingewirkt hat, kann ich nicht ermitteln. Zumindest eines seiner Bücher wurde ins Portugiesische (1982 [1934]) und Französische übersetzt und fand in beiden Sprachen einigen Widerhall. Uexküll wird in Brasilien auch in Nachbarschaft zum ethnologischen *perspectivismo* genannt (s. z.B. Jorge 2013), doch ohne dass eine Beeinflussung behauptet würde. Vermutlich hat das Interesse an seiner Biologie die Bereitschaft brasilianischer Intellektueller gefördert, sich auch für den ethnologischen *perspectivismo* zu interessieren.

Uexkülls Respekt vor verschiedenen Erscheinungswelten wäre wohl nicht ohne Nietzsches Perspektivismus denkbar gewesen, unterscheidet sich aber von diesem (zumindest in dessen bekanntester Form) in einem zentralen Punkt: Eben in Uexkülls Respekt, in seiner Selbstverständlichkeit der Toleranz gegenüber den verschiedenen Sichtweisen. Nietzsches methodischer Skeptizismus hingegen ist insbesondere in Nietzsches Nachlass mit der Betonung der Macht und des Machtmenschen verbunden, der seine eigene Perspektive durchsetzt. Hier spreche ich freilich von Nietzsches Nachlass, wie er bis vor wenigen Jahren hauptsächlich in der fragwürdigen Bearbeitung durch Elisabeth Förster-Nietzsche und „Peter Gast“ (=Heinrich Köselitz) bekannt war: in der von diesen „Der Wille zur Macht“ getauften Nietzsche-Version, die Nietzsches Einvernahme für den Nazismus erleichtert hat (dazu ausführlich Montinari 1996).¹⁰ Und gerade diese Version wurde weit verbreitet und liegt auch den Übersetzungen zugrunde, aus denen brasilianische Anthropologen am ehesten ihre Kenntnis des Nietzsche-Nachlasses bezogen haben könnten.

Dort soll der Machtmensch kämpferisch seine eigene Perspektive durchsetzen. Gewiss sind solche Gedanken schon in gesichert authentischen Nietzsche-Schriften angelegt, doch gerade die für die faschistoide¹¹ Interpretation wichtige Verbindung mit der Macht

⁹ s. hierzu die Erläuterungen der Herausgeber in Mildenerger/Herrmann (Hg.) 2014.

¹⁰ Zu Elisabeth Förster-Nietzsches Einordnung (mit dem von ihr Nietzsche allein zugeschriebenen Werk „Wille zur Macht“) in den Kreis der Wegbereiter des Nationalsozialismus s. Sieg 2013. Die wissenschaftlich-kritische Ausgabe von Nietzsches Nachlass (Nietzsche ab 2009-) ist noch nicht aus dem Deutschen übersetzt und im Ausland bislang nur einigen Nietzsche-Experten bekannt ist. Da es mir hier nicht um Nietzsche an sich geht, sondern um mögliche Einflüsse eines wie immer interpretierten Nietzsche auf den sog. indianischen Perspektivismus, zitiere ich seinen Nachlass hier aus jenem „Wille zur Macht“ (Nietzsche 1922), denn darauf und auf den sehr ähnlichen (seit 1935 erschienenen) Versionen von Nietzsche 1995 beruhen die portugiesischen, spanischen, französischen und englischen Übersetzungen, die lateinamerikanischen Autoren leicht zugänglich sind.

¹¹ Hier ziehe ich die Charakterisierung „faschistoid“ gegenüber „faschistisch“ oder „nationalsozialistisch“ vor. Elisabeth Förster-Nietzsche war später Anhängerin des Nationalsozialismus und wurde durch diesen geehrt und gefördert, ebenso wie der damals einflussreichste Nietzsche-Interpret Alfred Bäumler (1931), dessen Idee die nationalsozialistische Bücherverbrennung war, und der baltendeutsche Freicorpsführer Walter Eberhard Freiherr von Medem, dem Bäumler sein ebengenanntes Werk widmete. Doch dem Nietz-

des Stärkeren wird erst in der fragwürdigen, den Nationalsozialisten lieben posthumen Bearbeitung ganz explizit:

„ [...] [D]aß jede *Erhöhung des Menschen* die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt – [...] – es giebt keine ‚Wahrheit‘“ (Nietzsche 1922:§ 616).

Perspektiven als Kampfmittel also, die durch Siege im Machtkampf erweitert werden. Falls der Machtmensch seine eigene Perspektive nicht völlig durchsetzen kann, führt er doch zumindest im Bündnis mit verwandten Wesen seine Macht gegen andere zum Sieg:

„Meine Vorstellung ist, daß jeder spezifische Körper darnach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (– sein Wille zur Macht:) und alles Das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber er stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangiren (‚vereinigen‘), welche ihm verwandt genug sind: – **so conspiriren sie dann zusammen zur Macht**“ (Nietzsche 1922:§ 636, Hervorh. i. Orig.).

Dabei unterwirft der Machtmensch sich andere, die froh sind, sich unterwerfen zu dürfen:

„Der Wollende nimmt dergestalt die Lustgefühle der ausführenden, erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren ‚Unterwillen‘ oder Unter-Seelen – unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen – zu seinem Lustgefühle als Befehlender hinzu. L’effet c’est moi: es biegt sich hier, was sich in jedem gut gebauten und glücklichen Gemeinwesen biegt, dass die regierende Klasse sich mit den Erfolgen des Gemeinwesens identificirt. Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen, auf der Grundlage, wie gesagt, eines Gesellschaftsbaus vieler ‚Seelen‘: weshalb ein Philosoph sich das Recht nehmen sollte, Wollen an sich schon unter den Gesichtskreis der Moral zu fassen: Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen ‚Leben‘ entsteht“ (Nietzsche [1886]: Jenseits von Gut und Böse - Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886]: Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen:§19, in: Nietzsche 2009-, dort online <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> [06.12.15]).

Das letzte Nietzsche-Zitat stammt nicht aus den Nachlassfragmenten, sondern aus „Jenseits von Gut und Böse“ und wurde, im Unterschied zu den vorherigen Zitaten, von Nietzsche autorisiert. Es handelt freilich, anders als die vorigen Zitate, nicht klar von der Unterwerfung anderer durch einen Machtmenschen, sondern von Vorgängen im Inneren eines Einzelnen. Gerade aus diesem Absatz zitiert ein prominenter Diskutant des indianischen Perspektivismus, Carlos Fausto und stellt das als Motto seinem Aufsatz voran: „Unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen. L’effet c’est moi“ (Fausto 2002:7).¹² Dabei interessiert ihn in dem Fall wohl mehr das Bild des Leibes als Gefäß verschiedener Seelen, die ihn an die indianische Vorstellung von verschiedenen Seelen in einem Körper erinnern dürfte. Nietzsches Betonung der Macht und des Befehlens zitiert Fausto nicht mit, doch auch ohne direktes Nietzsche-Zitat gelangt er zur Macht. Dazu geht er einen merkwürdig verschlungenen Weg, als wolle er auf keinen Fall mit Nietzsches Machtmensch in Verbindung gebracht werden: Er zitiert eine Arbeit über nordamerikanische Indianer, dort diene „die Nahrungskette als ‚pragmatischer Index der Machtrelation zwischen verschiedenen Wesen, [die aufgereiht sind] in einer intran-sitiven Hierarchie‘ (Brightman 1993:197)“ (Fausto 2002:36, Endnote 5).¹³ Allerdings geht es an dieser von Fausto zitierten Stelle kaum um die Durchsetzung von Macht, vielmehr um das aus vielen jägerischen

sche-Buch fehlen auch in seiner faschistoiden Bearbeitung und Interpretation zwei wesentliche Punkte des Nationalsozialismus: Der Rassismus (Nietzsches gern zitierte „Blonde Bestie“ meinte wohl eher einen Löwen als einen nordischen Menschen) und der extreme Nationalismus. Antisemitisches findet sich bei Nietzsche zwar im Frühwerk, jedoch kaum mehr im Spätwerk und im „Wille zur Macht“.

¹² *Nosso corpo não é outra coisa que um edifício de almas múltiplas. L’effet, c’est moi.*

¹³ „a cadeia alimentar funciona como ‚índice pragmático do poder relativo de diferentes seres, [dispostos] em uma hierarquia intransitiva‘ (Brightman 1993:197)“.

Kulturen bekannte moralische Problem, dass der Jäger Tiere töten muss, um zu leben. Das hat mit der Nahrungskette, dem Fressen und Gefressenwerden zu tun, nicht aber zwangsläufig mit einer besonderen Durchsetzungskraft von Machtmenschen, nicht mit Schamanismus als Machtausübung. Speziell geht es in der Quelle über nordamerikanische Indianer zudem um ein menschenfressendes Monstrum, den Witiko, der von der Normalität der Beziehungen zwischen Species abweicht. Fausto schränkt denn auch ein, dass dieses Beispiel nicht ganz in sein Schema aggressiver Machtkämpfe passt, dieses trete im Denken der südamerikanischen Indianer viel stärker hervor als bei den nordamerikanischen: An die Stelle des wechselseitigen Austausches trete in Südamerika die *predação* (räuberische Plünderung) (Fausto 2002:6, 11).

In Südamerika also ist das Streben nach Sieg im Machtkampf ein zentrales Moment in dem, was als indianischer Perspektivismus beschrieben wird. Es gehe nicht um tolerante Anerkennung verschiedener Perspektiven, heißt es in der ethnologischen Literatur zum indianischen Perspektivismus, sondern darum, die eigene, menschliche Perspektive durchzusetzen. Die Anpassung des Eigenen an das Fremde müsse strikt vermieden werden, im Gegenteil müsse das Eigene über das Fremde triumphieren, und dies vermehre die eigene Macht.¹⁴ Mag sein, dass das tatsächlich eine Machtphantasie amazonasindianischer Schamanen ist. Auffällig ist aber doch, dass die Indianer im südamerikanischen Busch in der ethnologischen Darstellung ihres Perspektivismus zu gelehrigen Schülern des faschistoid rezipierten Nietzsche werden. Außer Acht lässt der ethnologische Perspektivismus dabei freilich diejenigen Nietzsche-Interpretationen, die vom (nicht von Nietzsche selbst autorisierten) „Willen zur Macht“ absehen und eine Nähe zum gut ethnologischen Relativismus aufzeigen:

„Perspektivismus, wie wir ihn hier fassen [schreibt Nietzsches demokratischer Interpret Alexander Nehamas], ist nicht gleich Relativismus. Aber Perspektivismus impliziert, daß es keinen bevorzugten Standpunkt gibt, von dem aus denen, die ihn einnehmen, ein besseres Bild der wirklichen Welt gewährt würde als von allen anderen Standpunkten aus“ (Nehamas 2012:78).

Hat im Gegensatz zu diesem Verständnis die Ethnologie in ihrem Perspektivismus einfach den philosophischen und biologischen Perspektivismus gerade des faschistoid verstandenen Nietzsche übernommen und den Schamanen zugeschrieben?



Fig. (3) Der Macht-mensch als Töter des Wildschweins: Aeneas erblickt am Tiber ein weißes Mutterschwein mit dreißig Frischlingen. Sogleich töten die Männer die ganze Gruppe und opfern sie einer Göttin. Nach Vergils Aeneis, 1904 für die Jugend nacherzählt und nach alten Kupfern illustriert (Illustration von Alexander Zick in Schalk o.J.:131).

¹⁴ Das betonen u.a. Fausto 2002:14–19 und Lima 1996:25, 38, 40–41 (diesen Hinweis übernehme ich dankend von Friederike Georg (in Georg/Münzel i.E.).

3. DER PAKT MIT DEM EWIGEN IMAGINÄREN DÄMON DES AUSSEN UND DES INNEN, DER UNSER EIGENER GEIST IST. ODER: VON SOLIDER FELDFORSCHUNG ZUM GESCHWÄTZ

3.a Dem Witz wird die Maske der Alterität übergestülpt, um
englischsprachige Leser vor Ironie zu bewahren

1996 erschien der fundamentale Aufsatz von Eduardo Viveiros de Castro, dessen portugiesischer Titel übersetzt heißt: „Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus“. Darin fasst der Autor einen Teilaspekt aus seiner Dissertation (1986) zusammen, baut ihn im Lichte einer Feldforschung von Tânia Stolze Lima (1996) aus und verallgemeinert ihn.

Jene Dissertation schloss an eine brasilianische Tradition an, in der Indianer als schlagfertige Spaßmacher und intellektueller Spaß gewürdigt und zu Zeugen einer Parodie und Selbstparodie werden. Zu dieser Tradition gehört der Verweis auf eine indianische¹⁵ Anthropophagie, die einerseits durchaus ernst und real genommen wird, andererseits aber auch als ironischer Hinweis darauf, dass zuerst das Fressen kommt, und dann erst die Moral und Theorie. „Kannibalismus“ wurde zur literarischen Chiffre für die Hervorhebung oft kritizierter, vermeintlicher brasilianischer Schwächen, die nicht geleugnet, sondern im Gegenteil selbstironisch, aber auch selbstbewusst als Stärken betont werden: Die Freude an gutem Essen und gutem Sex, ein prinzipienloser Realismus.¹⁶

Die Selbstironie des brasilianischen Anthropologen, der sich und seine Menschenfresser nicht auf dem hohen theoretischen Niveau der internationalen Wissenschaft sieht,

¹⁵ Mit „indianisch“ folge ich dem häufigsten brasilianischen Wortgebrauch anstatt dem in der deutschen Ethnologie oft verwendeten „indigen“ (nach spanisch *indígena* = „Eingeborener“). In Brasilien sagt man „índio“, was dort nicht den verächtlichen Beigeschmack wie im Spanischen haben muss, oder (wie auch Viveiros) „*ameríndio*“. Auch „*indígena*“ wird in Brasilien verwendet, lässt sich dort aber meist auf europäischen oder hispanoamerikanischen Einfluss zurückführen, zunächst vor allem auf die in Brasilien in den 50er und 60er Jahren vielbeachtete (inzwischen aber längst obsoletere) mexikanische indigenistische Politik, später auf europäische Solidaritätsbewegungen, die ihre Fremdsprachenkenntnis durch das Wort „indigen“ nachwiesen. Den Ausdruck „Eingeborener“ finde ich fragwürdig, mag man ihn auch ins Spanische übersetzen und so den kolonialistischen Hintergrund vergessen. Anders als im Spanischen ist im Deutschen „Indianer“ nicht negativ konnotiert, so kann ich es guten Gewissens verwenden.

¹⁶ Diese literarische Figur wurde durch das Manifesto Antropófago des Mário de Andrade bekannt (Andrade 1928; auch in Sperling 2011:191–193, dort 351–354 deutsche Übers.). Neuere Zusammenfassungen: Almeida 2002 und (mit bes. Berücksichtigung der brasilianischen Kunst) Sperling 2011:187–208, 296–308, 319–344.

führt Viveiros de Castro zu einer berühmten Stelle aus dem Reisebericht des hessischen Abenteurers Hans Staden. Dieser berichtet 1557 aus seiner wenige Jahre zuvor erlittenen Gefangenschaft bei den "wilden nacketen grimmigen Menschfresser Leuthen", dass der große Häuptling Cunhambebe (Anführer einer Koalition von Dörfern der Tupinambá gegen die Portugiesen) vor sich einen Korb voller Menschenfleisch stehen hatte.¹⁷ Für den im Dorf als Gefangener gehaltenen Hans Staden war das kein angenehmer Anblick, fürchtete er doch, dass man auch ihn für den Verzehr vorgemerkt habe. Doch Häuptling Cunhambebe war sehr freundlich, fischte aus dem Korb ein Bein heraus und reichte es dem Hans Staden, auf dass er es genieße. Hans Staden reagierte so:

„Ich [Hans Staden] sagte Eyn unvernünfftig thier frisset kaum das ander, solte dann ein mensch den andern fressen? Er [Cunhambebe] beyß darein, sagte Jau wara sche, Ich bin eyn Tiger hier, es schmeckt wol“ (Staden 2007: [1557]:Cap. 44, fo. ii recto).¹⁸

Eduardo Viveiros de Castro kommentiert den Satz des kannibalischen Häuptlings so:

„Der Satz [...] muss sicherlich ein Ausbruch von schwarzem Humor oder Zen-Humor gewesen sein, und wenn das auch den Deutschen nicht erleuchtet hat, so handelt es sich doch um einen erhellenden *non-sense*. [...] Metapher? Weiß nicht. Die Gleichung des Cunhambebe scheint mir in Anbetracht ihres ganz individuellen Witzes keine gute Kandidatin für die Berühmtheit eines großen Satzes des Wilden Denkens zu sein, von der Art des ‚Die Bororo-Männer sind Arara-Papageien‘ oder ‚Die Nuër-Zwillinge sind Vögel‘, mit denen Von den Steinen und Evans-Pritchard zur intellektualistischen Diskussion (vom Totemismus bis zur mystischen Teilhabe, Metapher und Prä-Logik) beigetragen haben“ (Viveiros 1986:625–626).¹⁹

Das außerbrasilianische ethnologische Publikum liest (so zumindest mein nicht statistisch abgesicherter Eindruck) weniger Belletristik, wird bei Parodie misstrauisch, ob es nicht selbst die Zielscheibe des Spottes sein könnte, und fragt angesichts der barocken Schnörkel und komödiantischen Verfremdungen der brasilianischen Belletristik nach dem sachlichen Kern. Jene Dissertation konnte nur deshalb den Aufstieg des Autors in die englischsprachige akademische Szene einleiten, weil sie gleichzeitig ein Angebot an unverständlichem Dunkel machte und europäische Philosophie anklingen ließ. Der brasilianische Urtitle der Dissertation lautete, wörtlich übersetzt, „Araweté - Die kannibalischen Götter“,²⁰ wobei Araweté der Name der Ethnie ist, bei der Viveiros de Castro geforscht hat, und die Populärform „kannibalisch“ (anstelle des wissenschaftlich angeseheneren Begriffs „anthropophag“) wohl bewusst in der ansonsten sprachlich durchaus anspruchsvollen Dissertation eine gewisse ironische Distanzierung vom Kannibalengrusel erlaubt. Das schließt an die erwähnte ironisierende Tradition an, in der stets von *canibalismo* die Rede ist - während gleichzeitig in dem Buch die Anthropophagie durchaus für real genommen wird.

Viveiros de Castro erwähnt diese Tradition nicht, aber seine brasilianischen Leser kannten sie. In der englischen Übersetzung (1992) verschwindet sie. Aus dem Titel

¹⁷ Da Stadens Bericht in den *postcolonial studies* gerne, im Anschluss an William Arens, als Erfindung abgetan wird (wie überhaupt alle Quellen, in denen von Anthropophagie die Rede ist), sei angemerkt, dass Cunhambebes Existenz durch eine Reihe historischer Quellen abgesichert ist, wenngleich Unsicherheit darüber herrscht, ob es ein einziger Anführer war oder nacheinander Vater und Sohn, s. Hemming 2007:193–195, 203–204; Staden 2007, Kommentarteil: 191–192, 199. Das beweist freilich noch nicht, dass er Menschen verzehrt hat.

¹⁸ *Jau wara sche* heißt zoologisch genau übersetzt „Ich bin ein Jaguar.“

¹⁹ „A frase [...] deve certamente ter sido uma tirada de humor, negro ou Zen - Tupinambá sem dúvida; ainda assim, e mesmo que não tenha iluminado o alemão, trata-se de declaração de um non-sense revelador. [...] Metáfora? Não sei. A ‘equação Cunhambebe’ não me parece - em seu caráter mesmo de boutade individual - uma boa candidata à galeria das frases célebres do pensamento selvagem, do tipo ‘os homens Bororo são araras’ ou ‘os gêmeos Nuer são pássaros’, com que Von den Steinen e Evans-Pritchard contribuíram para o debate intelectualista entre totemismo e participação mística, metáfora e pré-logismo“. Meine Übers. aus dem Portugiesischen.

²⁰ Viveiros (1986): *Araweté - os deuses canibais*.

wird: *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Da wird der Name einer kleinen brasilianischen Ethnie, für die sich kein Theoretiker in Chicago oder London interessiert, durch ein allgemeines Problem ersetzt, durch eine Menschheitsfrage: *Humanity and Divinity*. Der Name der Ethnie, *Araweté*, ist den meisten Brasilianern ebensowenig bekannt wie den meisten Lesern der englischen Übersetzung; dass er im brasilianischen Titel voranstand, sollte sicherlich einerseits einen gewissen exotischen Klang übermitteln, andererseits klarmachen: Es geht hier um eine ganz *bestimmte* Ethnie, um *bestimmte* Menschen, 206 an der Zahl, bei denen der Ethnologe gelebt hat. Doch die werden nun unwichtig gegenüber der europäischen Philosophie: *From the Enemy's Point of View*, da sind wir bei dem *Anderen*, *L'Autre*, *The Other*, also bei einer Chiffre der Alteritätsphilosophie, bei Levinas, bei Latour... Die *Araweté* kommen immerhin noch im Untertitel vor, aber nicht mehr mit ihrem Namen, sondern verallgemeinert zu *an Amazonian Society*, so wie in den *case studies* der *social anthropology* ganze Gesellschaften zu Beispielen des höheren Allgemeinen abstrahiert werden (*Eating the OTHER: A case from Southwest Papua Niugini* oder *Structure and Function: The case of the Bongobongo* oder:...).

Der brasilianische Urtext begann dann (nach dem Prolog) mit einem Motto: einem Satz des argentinischen Schriftstellers Jorge Luis Borges, demzufolge zwar die Realität nicht immer interessant ist, aber die Hypothesen immer interessant sein müssen – als Motto einer wissenschaftlichen Arbeit Selbstironie, die akademische Gewissheiten spielerisch aufhebt. Dem Publikum der englischen Übersetzung wollte man das wohl nicht zumuten und ersetzte es durch ein Zitat des französischen Ethnophilosofen Michel Leiris, in dem es irgendwie geht um „den Pakt mit dem ewigen imaginären Dämon des Außen und des Innen, der unser eigener Geist ist“ (apud Viveiros 1992:vii).²¹

Sehr schön, nur gar nicht mehr witzig, und recht weit weg von den *Araweté*. Es geht um uns, die Forscher, nicht um die Erforschten. Aus der Ironie wird die europäische Alteritätsphilosophie. Die ist auch im brasilianischen Urtext schon angelegt, jetzt aber wird noch eins draufgesetzt, Pariser Ethno-Denker werden zitiert, der Kannibalismus wird zum Dialog mit dem „Anderen“: „*Isn't the cannibal always the other?*“ asked Clastres and Lizot“ (Viveiros de Castro 1992:271).

In der erwähnten brasilianischen Tradition wird der Witz in der ethnographischen Feldforschung zu einem Weg des Verstehens. Vor vielen Jahren, als ich ein Anfänger vor meiner ersten Feldforschung war, erklärte mir das ein alter brasilianischer Ethnologe mit einer Anekdote aus seiner Feldforschung. Einmal wollte er ein Dorf voller Krieger betreten. Am Dorfeingang stellte sich ihm der Dorfhäuptling entgegen und brüllte ihn an: „Ich bin hier der Allerwildeste von all meinen Kriegerern! Ich werde dich auffressen!“ Der Ethnologe antwortete ebenso brüllend: „Ich bin noch wilder! Ich fresse alles! [Und mit einer umfassenden Armbewegung:] Ich fresse sogar die Berge und die Bäume!“ Da musste der wilde Dorfhäuptling grinsen, er legte den Arm um die Schulter des Ethnologen und sagte: „Ok, komm ins Dorf, hier gibt's das richtige Essen für so eine Gefahr für alle wie du es bist.“ Das Essen, das er dann bekam, war kein Menschenfleisch, sondern der in Brasilien übliche Reis mit Schwarzen Bohnen.²²

In einem anderen Fall hatten Männer ein Waldstück gerodet, damit später Frauen darauf Pflanzen einbringen konnten, die sie zu Essen verarbeiten würden. Die wilden Waldgeister, denen die gefälltten Bäume gehörten, drangen erzürnt in das Dorf (in dem ich damals wohnte)²³ ein und verlangten von den Frauen Essen als Entschädigung – oder anders gesehen: die Maskenträger, die zuvor das Waldstück gerodet hatten, verlangten nun Essen als Bezahlung für ihre Arbeit. Maskierte Männer bedrohten die Frauen mit Keulen und brüllten, was durch ihre Masken dumpf-grollend klang. Die Frauen kreischten vor Furcht,

²¹ „le pacte avec l'éternel démon imaginaire du dehors et du dedans qu'est notre propre esprit“. Das Leiris-Zitat ist bei Viveiros wesentlich länger, und wird noch durch ein kurzes Heraklit-Zitat ergänzt, das in der brasilianischen Fassung ebenfalls noch nicht vorkam und nun der englischen Ausgabe ein Stück der rätselhaften Tiefe von Heraklit-Fragmenten hinzufügt.

²² Der Ethnologe war Protásio Frikel, der 1962 Dörfer der Xikrin in der Cateté-Region besuchte.

²³ 1967 im Dorf Ipavú der Kamayurá (Alto Xingu, südöstliches Amazonasgebiet)

wobei sie freilich nicht immer ihr Kichern ganz unterdrücken konnten. Nun war aber gerade eine Dame aus der Stadt zu Besuch. Sie hatte schon viel von den wilden Indianern gehört, jetzt sah sie diese erstmals in Fleisch und Blut: brüllende, keulenschwingende Monstren unter schauerlich bemalten Masken. Die Besucherin war nahe am Weinen, zumal ihr Gatte, ein brasilianischer Anthropologe sie zuvor gewarnt hatte, sie müsse die Traditionen respektieren. Da nahm einer der Maskentänzer seine Maske ab und sagte leise zu mir: „Sag der Dame, alles ist ok.“ Und setzte seine Maske wieder auf und drohte weiter dumpfgrollend mit seinem Knüppel. Hin und Her zwischen bitterem Ernst, Witz und Groteske ist sehr typisch für das rituelle Leben und die Mythen von Amazonasindianern. Und ich finde, Eduardo Viveiros de Castro hat das sehr genau verstanden und gibt es eindrücklich wieder. Aber genau dieser brasilianische Witz geht in seinen späteren Schriften verloren, die sich an ein internationales Publikum wenden.

3.b Der Feldforscher stülpt sich die Maske des Großen Theoretikers über und macht auf internationalen Tagungen Eindruck

Die erwähnte Dissertation von Eduardo Viveiros de Castro hat mit ihrer englischen Übersetzung die zweite Verfremdung durchgemacht. Die erste war die Verfremdung seines Feldforschungsberichts zu einer Dissertation. Die Feldforschungsergebnisse hat er in einem Bericht niedergeschrieben, aus dem dann durch vermeintliche Verwissenschaftlichung die viel langweiligere Dissertation geworden ist. Den spannenden und informativen (und mit wunderbar sprechenden Fotos des Autors illustrierten) Feldforschungsbericht, die Basis der Dissertation, hat er erst vierzehn Jahre nach der Dissertation publiziert (Viveiros 2000), und er wurde nie ins Englische übersetzt, ebensowenig wie der Bericht über eine frühere Feldforschung von Viveiros de Castro bei einer anderen brasilianischen Ethnie.

Wenn ich den Feldforschungsbericht lese, frage ich mich, wie der Feldforscher das alles verdrängen konnte, um eine Dissertation zu schreiben, in der ich nur mit großer Mühe die Araweté hinter europäischer Philosophie wiederfinde. Auf dem Weg zu dieser Philosophie (und weg von der Realität der Araweté) vermengt er frühkoloniale Berichte über die Tupinambá mit seinen Beobachtungen bei den heutigen Araweté zu einem philosophischen Brei, in dem sich kaum noch erkennen lässt, was Tupinambá ist, was Araweté. Genau diese Entfremdung von der eigenen Feldforschungserfahrung war (glaube ich) eine wichtige Voraussetzung für Eduardo Viveiros de Castros internationalen Erfolg. Der Jaguar steigt zum Himmel empor und lässt das Wildschwein im Erfahrungssumpf zurück.

4. DEM LEIDEN DER MENSCHEN UND DER VIELFALT IHRER KULTUREN WIRD DIE MASKE DER „ONTOLOGIE“ ÜBERGESTÜLPT

Mit dem „Perspektivismus“ in einem Atemzug genannt wird nun noch ein zweites: Ein Südamerikanist, der etwas auf sich hält, erforscht die ONTOLOGIE. Das ist ganz merkwürdig, denn zwar kommen beide Begriffe aus der Philosophie, aber nicht aus der gleichen: Der philosophische Begriff „Perspektivismus“ gehört eigentlich in genau den entgegengesetzten Zusammenhang wie der philosophische Begriff „Ontologie“.

„Perspektivismus“ kommt aus einer relativierenden Richtung, die kein einheitliches Schema für die ganze Welt will und an veränderliche Perspektiven glaubt. „Ontologie“ hingegen kommt aus dem Zusammenhang einer Sicht der Welt als eines unveränderlichen, allgemeinen Ganzen. Es hat den Anschein, als ob einige Ethnologen da Äpfel mit Birnen vermengen.

4.a Gefolterte werden mit Ontologie getröstet

Ein Rückblick auf die Historie der Verwendung des Wortes „Ontologie“ in der Ethnologie: Erstmals in Mode kam es hier in den 1940er Jahren mit der „*Philosophie Bantoue*“ des Missionars und Ethno-Philosophen Placide Tempels (1949 [1945]; neuere Diskussion: Obanda 2002). Dieser theologisch und philosophisch geschulte belgische Missionar war in seinen fünfzehn Jahren in der damaligen belgischen Kolonie Kongo tief in die dortige Geisteskultur eingedrungen. Dabei stützte er sich auf seine Schulung in europäisch-christlicher, speziell thomistischer Philosophie. Mit dieser Schulung entdeckte er die Philosophie der Kongolesen, speziell deren „*ontologie*“. Der Begriff war natürlich aus der Philosophie schon lange bekannt, aber dass Afrikaner im kongolesischen Busch hohe Philosophie betrieben, war seinerzeit eine recht neue Erkenntnis und ein wichtiges Argument gegen den kolonialen Rassismus. Viele afrikanische Intellektuelle haben das damals begeistert aufgegriffen, das Vorwort zur französischen Übersetzung von Tempels' berühmtem Buch über die Bantu-Philosophie schrieb 1949 der bekannte senegalesische Autor Alioune Diop, einer der Vorkämpfer der Unabhängigkeit. Pater Tempels hat

wichtige Übersetzungsarbeit geleistet, indem er afrikanische Vorstellungen in die Sprache europäischer Philosophie übertrug.

Doch bald kamen zwei Einwände. Den ersten erhoben radikalere Politiker der Unabhängigkeitsbewegung. Aimé Césaire, der vom französischen Überseedepartement Martinique aus die afrikanische Unabhängigkeitsbewegung unterstützte, hat 1950 die Beschränkung der Forschung unter kolonialen Verhältnissen auf das rein Spirituelle kritisiert:

„Mag man plündern, mag man foltern im Kongo, mag der belgische Kolonialherr alle Reichtümer beschlagnahmen, mag er jegliche Freiheit ersticken, jeden Stolz unterdrücken - er gehe hin in Frieden, Hochwürden Tempels pflichtet ihm bei. Doch halt! Sie gehen in den Kongo? Respektieren Sie, ich sage nicht das Eigentum der Eingeborenen (die großen belgischen Gesellschaften könnten das für ein Haar in ihrer Suppe halten), ich sage nicht die Freiheit der Eingeborenen (die belgischen Kolonisten könnten darin subversive Meinungen sehen), ich sage nicht das kongolesische Vaterland (die belgische Regierung könnte die Sache sehr übel nehmen), ich sage: Sie gehen in den Kongo; respektieren sie die Bantuphilosophie! [...] Da das Denken der Bantus ontologisch ist, verlangen die Bantus nichts weiter als ontologische Zufriedenstellung“ (Césaire 1968 [1950]):45-47).²⁴

Zurück an den Amazonas. Gegen Eduardo Viveiros de Castros Feldforschungsbericht kann man nicht einwenden, dass er die Leiden der von ihm Erforschten unbeachtet gelassen hätte. Er spart nicht mit scharfer Kritik an einer Politik, die Menschenleben, Umwelt und indianische Kultur zerstört. Da engagiert er sich, ja er wird zornig. Doch das waren seine Feldforschungsnotizen, nicht das Buch, mit dem er dann internationale Anerkennung fand. Dieses Buch ist gesäubert von untheoretischen Beschreibungen indianischen Leidens. Jetzt geht es um Ontologie. Aimé Césaire hätte das vielleicht so kommentiert:

Mögen sie plündern in Amazonien – sie mögen hingehen in Frieden, der Anthropologe pflichtet ihnen bei. Doch halt! Sie gehen nach Amazonien? Respektieren Sie, ich sage nicht das Eigentum der Amazonasindianer (die großen internationalen Gesellschaften könnten das für ein Haar in ihrer Suppe halten), ich sage: Sie gehen nach Amazonien; respektieren sie die indigene Ontologie!

Der zweite Einwand gegen Pater Tempels Bantu-Ontologie lautet, dass sie zwar aus jahrelangen Gesprächen des Missionars mit afrikanischen Denkern hervorgegangen, aber zu europäischer Philosophie geworden ist. Der ausgebildete Theologe Tempels hatte afrikanisches Denken in eine europäische (in seinem Fall christlich grundierte) Ontologie übersetzt. Dazu hatte er jedoch die reiche Vielfalt der afrikanischen Kulturen auf eine einzige „Bantu-Philosophie“ verkürzt.

Die Analogie zur aktuellen perspektivischen Ontologie fällt ins Auge. Sätze, die von ganz verschiedenen indianischen Denkern aus Südamerika stammen, werden auf eine einzige Ethnophilosophie verkürzt. Die brasilianische Anthropologin Alcida Ramos kritisiert das so:

„As in the structuralist era, the enormous indigenous diversity is currently in danger of being compressed into formulas and principles of an alien philosophy. [...]perspectivism, started as a brilliant idea, [but now] runs the risk of spawning a new ethnographic species: a generic Amerindian forever trading substances and viewpoints with animals in a cosmological orgy of predation and cannibalism. [...] This] theoretical proposition hinges on its philosophical rhetoric, which is more appropriate to generalizations than to the understanding of specific worlds of meaning [...] Indeed, perspectivism replicates structuralism, [...] without the latter's ambitious quest to arrive at a universal human mind frame“ (2012:483).

²⁴ In der Übersetzung von Monika Kind. Césaire hat an der Stelle eine Anmerkung eingefügt: „Es liegt auf der Hand, daß hier nicht von der Bantuphilosophie die Rede ist, sondern vom Gebrauch, den gewisse Leute in politischer Absicht von ihr machen.“

Ähnlich argumentiert auch Terence Turner :

„ [...] [C]loser attention to the detailed structure of indigenous conceptions, both of natural beings and human embodied persons, is essential to avoid the distortions inherent in attempts to treat all Amazonian (or even all Amerindian) cultures as a single, homogeneous philosophical system“ (2009:39).

Viveiros de Castro erwidert, dass Turner den Indianern seine eigene „Marxist philosophy“ überstülpen will (comment in Bond/Bessire 2014b). Dieses Argument gegen den nicht als Marxist bekannten, aber für Menschen- und Stammesrechte engagierten Turner ist wohl nur als Relikt einer eigentlich lange vergangenen Pariser Kontroverse verständlich, in der Marxisten die heftigsten Kritiker des Strukturalismus waren (Sartre vs. Lévi-Strauss). Letztlich lebt hier wohl jene alte Diskussion aus den heroischen Jahren des Pariser Strukturalismus wieder auf, als dessen Anhänger ihren Kritikern nicht immer ganz zu Unrecht vorwarfen, als Marxisten keine Antenne für das Wilde Denken zu haben, so wie heute ontologische Perspektivisten meinen, ihre Kritiker hätten kein Gespür für das ontologische Denken – als ginge es um die Frage, ob der Mensch vom Weihrauch oder vom Brot lebt. Die Konzentration des Blickes allein auf eine vermeintliche perspektivische Ontologie im religiösen Denken der Amazonasindianer kritisiert Alcida Ramos (loc. cit.) als „Perspectivism in a Political Neverland“. Auch Lucas Bessire und David Bond kritisieren die vereinheitlichende „standardization of multiplicity“ im Perspektivismus in Tateinheit mit dessen Desinteresse für aktuelle nicht-spirituelle Probleme:

„[O]ntological anthropology is incapable of accounting for those disruptive beings and things that travel between ontologies. Today, it is not only pollution but also logging, mining, agriculture, and oil extraction that routinely impinge on the premier sites of ontology. Ontological anthropology avoids recognizing such confrontations, in part, by pressing all analysis of materiality ever further into sacred materials“ (Bond/Bessire 2014b:442, 446).

Carlos Reynoso führt Beispiele dafür an, wie Perspektivisten oder auch schon deren Vorläufer vor allem im Strukturalismus sich über Diskriminierung oder Ermordung von Indianern gar nicht aufregen: Sie diskutieren über die Thesen von Pierre Clastres, ohne die Diskussion darüber zur Kenntnis zu nehmen, ob die Aché in Paraguay, bei denen dieser forschte, Opfer eines Genozids waren:

„Bis heute schweigen die Perspektivisten weiter [über den Genozid an den Aché], als ob es sie mehr interessierte, die Statue von Clastres ihrem Pantheon hinzuzufügen, als irgend Element zur Beurteilung der Lage der Völker, die er untersucht hat“ (Reynoso 2016:41, Fn. 45).

Und sie nehmen es stillschweigend hin, dass die Pirahã (im brasilianischen Amazonien) von einem vielgelesenen Linguisten und Erfolgsautor als denk- und zähl-unfähige Primitive hingestellt werden, die nur über Dinge aus ihrer unmittelbaren Erfahrung sprechen könnten. Sie ...

„erhoben nicht ihre Stimme zur Verteidigung der Würde des Pirahã-Volkes, [... das] grobschlächtig lächerlich gemacht worden [...war ...]. Nun gut, als Everett seine Verleumdungsschrift über die Pirahã veröffentlichte, womit waren da die Perspektivisten beschäftigt [...]?“ (Reynoso 2016:3-4).²⁵

²⁵ Erstes Zitat Reynoso: «Al día de hoy los perspectivistas continúan silenciosos, como si les interesara más sumar la figura de Clastres a su panteón que cualquier elemento de juicio referido a la situación de los pueblos que él estudió». Zweites Zitat Reynoso: „[...] No] alzaron la voz en defensa de la dignidad del pueblo Pirahã [...], puestas groseramente en ridículo [...]. Ahora bien: cuando Everett publicó su libelo sobre los Pirahã ¿en qué estaban ocupados los perspectivistas [...]?“ Tatsächlich wurde Everett vielfach und heftig kritisiert, nur eben nicht von Perspektivisten (sondern z.B. von Alexandre SURRELLÉS 2005, der gut ethnologisch „a general lack of ethnographic contextualization of the Pirahã linguistic data“ konstatiert; oder auch von mir, MÜNZEL 2010, wo ich die Saga des ehemaligen Missionars Everett als rückläufig umgekehrt-

Oscar Calavia (2012) sieht es gelassener: Einerseits, beruhigt er, tun zwar viele Arbeiten im Vorwort und in den Schlussfolgerungen so, als wollten sie der These vom Indianischen Perspektivismus folgen, andererseits aber berichten sie dazwischen von den Ergebnissen solider Feldforschung, die also durchaus weiter betrieben wird. Etwas ähnlich gilt das ja auch für viele spätstrukturalistische Arbeiten, die genaue und weiterführende Feldforschung mit strukturalistischer Suada ummanteln. Es erinnert auch an manche spätmarxistische Diplomarbeit in der DDR, die mit dem Hinweis auf die Bedeutung des Marxismus-Leninismus und speziell des jüngsten Parteikongresses begann, dann einigermaßen zusammenhangslos zu seriöser Forschung überging, um dann am Ende noch einmal darauf zurückzukommen, dass die Ergebnisse die Einsichten von Marx und Engels im Lichte des jüngsten Parteikongresses voll bestätigten.

4.b Der Ontodiversität wird eine Maske übergestülpt

Bei meiner ersten Feldforschung (1967 bei den Kamayurá im südöstlichen Amazonasgebiet) wollte ich herausfinden, welchen Ort gewisse Geister in der Welt zugewiesen bekamen. Ich erstellte eine Liste von Geistern und fragte dann ab, ob sie im Wald oder in den Flüssen lebten, ob sie Macht besäßen über Wild in den Wäldern, oder über Bäume, oder über Fische, usw.

Meine indianischen Gesprächspartner verstanden rasch, dass ich nach einem System suchte, in dem ein jegliches Geistwesen in eine bestimmte Schublade gehörte. Das fanden sie lustig, und lustig machten sie sich über mich. Wenn ich nach dem Wohnort eines bestimmten Geistes fragte, der den Fischern Fisch zu geben pflegte (oder ihnen Fisch vorenthielt), antworteten sie „Im Wald, wo sonst?!“ Und wenn ich fragte, wo der Jaguargeist lebt, antworteten sie „Ganz tief unter dem Wasser, wo sonst?!“ Ein Vogelgeist wohnte natürlich unter der Wurzel des Baumes, nicht in der Baumkrone. Das war ein Spiel, eine fröhliche Erfindung einer verkehrten Welt. Aber hinter dem Witz des Tages gaben sie mir zu verstehen, dass Bewegung und Unordnung die Welt regieren.

Tatsächlich, so erklärten sie mir dann (nach großem Gelächter wieder ernst geworden), ist der Fischgeist nicht immer ein Fisch, sondern kann sich durchaus in einen Jaguar verwandeln, und der Jaguar manchmal in einen bestimmten Vogel. So führten sie mich ein in ihre Welt des permanenten Wandels: Die Dinge sind nicht, was sie zu sein scheinen, oder wenn sie es doch sind, dann werden sie bald etwas anderes.

Das ist nun ganz und gar nicht das, was in der europäischen Philosophie gemeinhin unter „Ontologie“ verstanden wird. Dieses Wort kommt von griechisch *το ὄντος* (das Seiende) und bezeichnet in der Philosophie gewöhnlich die Lehre von dem, was ist und lange oder ewig sein wird. Wenn der Begriff „Ontologie“ in der Philosophie verwendet wird, dann steht dahinter meist die Überzeugung, dass man auf einer zeitlosen Ordnung aufbaut. Wenn wir von einer indianischen „Ontologie“ reden, dann stellen wir (mag uns das bewusst sein oder nicht) eine Verbindung her zu einem Weltbild, das auf unveränderlichen, ewigen, zeitlosen Wahrheiten beruht.

Das ist gewiss zutreffend hinsichtlich z.B. einiger ethischer Prinzipien, die in einer Gesellschaft als unantastbar gelten, aber es erfasst nicht den phantastischen Reichtum der Phantasie in vielen Kulturen. Mancher Denker im Amazonasgebiet (oder in anderen Regionen der Welt) mag permanente Systeme nicht. Manch indianische Mythologie (oder Mythologie aus anderen Teilen der Welt) berichtet von einer Abfolge von Umwälzungen bestehender Ordnungen. Dass demgegenüber die ethnologische Interpretation solcher Denksysteme, Religionen, Mythologien nach „Ontologien“ sucht, könnte man versucht sein, psychologisch zu erklären: Aus der Angst vor Veränderung und Unordnung, die den braven Universitätsbeamten ergreift, wenn er die unruhige Masse von Studierenden, die Neues

ten *borne again*-Erweckungsbericht vom linguistischen Universalisten zum linguistischen Relativisten beschreibe). Wegen dieses Relativismus erhielt Everett auch von Ethnologen Zuspruch.

verlangen, auf sich zu drängen sieht. Oder aus der Angst, die den Forscher ergreift, wenn er sein Universitätsbüro verlässt und in die unheimliche, unordentliche Welt geworfen wird, in der er forschen soll. Jedenfalls wird der Perspektivismus weniger von abenteuerlustigen Doktoranden verbreitet als von schon mehr oder weniger Etablierten und damit vielleicht auch Ängstlichen, die dieses Denken dann ihren Doktoranden auf den Weg mitgeben.

Natürlich wird ein Begriff nicht in allen Richtungen der Philosophie gleich verwendet. Aber gerade im Fall der „Ontologie“ gibt es doch eine gewisse Einhelligkeit. Die einzige bedeutende Ausnahme ist m. W. Heidegger, der den Begriff nicht für etwas Ewiges und nicht für etwas Universales verwendet – allerdings weiß ich nicht, ob die Ethnologen, die den Begriff verwenden, Heidegger gelesen haben. Eher scheint mir Soumhya Venkatesan (2010) recht zu haben, wenn sie spöttisch anmerkt, dass viele Anthropologen den Begriff nicht begriffen haben und „*Ontology*“ für „*just another word for culture*“ halten. Das würde bedeuten, dass die perspektivistischen Ethnologen, die andauernd von „Ontologie“ reden, nichts dafür können und auch nichts damit anrichten, da sie ja gar nicht wissen, was sie da sagen. Aber Wörter haben doch ihre Eigendynamik.

Zumindest in weiten Teilen der heutigen Philosophiekritik wird „Ontologie“ als Chiffre für eine irrationale Seinsmystik abgelehnt, die der analytische Philosoph Wolfgang Stegmüller (1969:5) eine „Krankheit“ nannte, eine Pest, die sich im 19. Jh. ausgebreitet hat, die aber mittlerweile ihren Zenith überschritten hat. Seinsmystik – das ist es letztlich, was die erwähnten Kritiker dem Perspektivismus bei seiner Abkehr von konkreten ökonomischen und politischen Problemen der Amazonasindianer vorwerfen.

Konkrete Probleme, so universal auch ihre Ursachen sein mögen, sind immer eng mit lokalen Begebenheiten verknüpft. Gerade in der Betonung des Lokalen sehen Martin Paleček und Mark Risjord, zwei philosophische Epistemologen der Sozialwissenschaften, das Besondere der Anthropologie/Ethnologie gegenüber der ontologischen Philosophie:

„Ontology, as philosophers understand it, grasps at truths that transcend the experience or history of particular human groups, while anthropology is concerned with human differences and the uniqueness of perspective“ (Paleček/Risjord 2013:3).²⁶

Möglicherweise jedoch ist die Inflation des Wortes „Ontologie“ in der Ethnologie ein weiterer Fall von etwas, was unser Fach so sympathisch macht: der Rückständigkeit. So wie bäuerliche Volkstrachten oft gesunkenes Kulturgut von höfischen Trachten sind, die auf dem platten Hinterland getragen werden, wenn die Stadt längst anderen Moden folgt, und so wie gerade darin der Reiz der folkloristischen Volkstumspflege liegt, so ist die Ethnologie ein bisschen zurück, bewahrt sie gesunkenes Kulturgut aus früheren Phasen (in dem Fall, aus dem Strukturalismus), gleichsam ein hochinteressantes Dinosaurierfossil aus dem Mesozoikum der Geisteswissenschaften.

²⁶ Die Autoren sind milde gegenüber dem *ontological turn* der Anthropologie: „At first look, one might think that [...] was nothing more than a puzzling, even confused fashion. On a closer look, it turns out to be interesting“ (Paleček/Risjord 2013:21), wenn man es durch das Glas der Philosophie von Donald Davidson betrachtet. Leider freilich scheinen nur wenige perspektivistische Anthropologen/Ethnologen die philosophische Debatte zu kennen, die mit dem Namen Davidson verbunden ist – auch ich kannte sie nicht, bevor Mona Suhrbier mich auf den Text aufmerksam gemacht hat, wofür ich ihr hier danke.

5. AUSWEGE

5.a

Andere Philosophien

Ernst Halbmayer verwendet zwar noch das Wort „ontology“, unterwandert es aber, da er bei Kariben in Südamerika eine „ontology“ findet, die (im Unterschied zum allumfassenden Charakter der Ontologie im philosophischen Verständnis) nur „partial“ ist. Er sieht in indianischem Denken anstatt „totalities or an integrated universe“ im Gegenteil eher „non-totalized entities“ (2012:118), „a multiverse of co-existing worlds“ (2012:105). Dazu führt er den philosophischen Begriff „mereology“ in die Ethnologie ein. Dieser (von gr. μέρος, Teil) steht für die Beziehung zwischen einzelnen Teilen und ihrem Ganzem. Serge Margel (2006:124-125) weist auf die Gemeinsamkeit strukturalistischer und mereologischer Ansätze hin: Beide suchen die Logik von Gesamtsystemen, der sie die Teile zuordnen. Der Begriff kann also kaum ohne die Annahme eines Gesamtsystems gedacht werden, das freilich nicht monolithisch sein muss. Nietzsches Perspektivismus „impliziert auch, daß unsere vielen Standpunkte nicht nahtlos zu einem einheitlichen synoptischen Bild ihres gemeinsamen Objekts verbunden werden können“ (Nehamas 1996:79). Damit ist die Frage noch nicht beantwortet, warum multiple Welten der indianischen Vorstellung überhaupt eine Beziehung zu einem Ganzen haben sollten. Könnten indianische Denker nicht stark genug sein, eine Vielfalt auszuhalten, ohne sie zu einem Ganzen zusammenzusystematisieren? Jedenfalls vermeidet Halbmayer (im Unterschied zu den einstigen Exzessen der „Bantu-Philosophie“) jede Generalisierung der von ihm gesehenen Ontologie über empirisch einzeln belegte Fälle hinaus, und fragt nur vorsichtig, ob die von ihm empirisch gefundene Bedeutung von Mereologien „a specific feature of Carib-speaking groups“ ist, oder „widely dispersed among Lowland South American groups“ (2012:120).

Aber brauchen wir überhaupt Anleihen aus der Philosophie? Und wenn ja, welche? Gewiss ist die Mereologie ein wichtiges Instrument der Logik, um Beziehungen zwischen einem Ganzen und seinen Teilen zu beschreiben, und damit kann sie auch der ethnologischen Forschung helfen, ihre Gedanken zu ordnen. Aber sie bleibt doch ein Instrument der (insbesondere mathematischen) Logik. Könnte die Ethnologie, die ja eine Wissenschaft der Beschreibung und des Verstehens von Wundersamem ist, nicht eher von Anstößen aus den Grenzbereichen zwischen Philosophie, Literatur und Mythologie profitieren?

Wenn wir nach europäischen Denkansätzen suchen, mit deren Hilfe wir außereuropäisches Denken besser verstehen könnten, so wären die relativierenden Gedanken, die sich in Nietzsches Perspektivismus finden lassen, sicher ein Einstieg, aber auch Kunsttheorien des 20. Jahrhunderts relativieren in Opposition zum Realismus des 19. Jahrhunderts die Sicht der Realität und öffnen sich damit für andere Realitäten. Willi Baumeister etwa formulierte für die Kunst, was der Perspektivismus nicht besser hätte formulieren können:

„Es ist fraglich, ob die Natur überhaupt ‚aussieht‘. Es ist fraglich, ob die Welt einen feststehenden Aspekt bietet. Es könnte sein, daß die Augen ein Netzwerk ins Dunkel auswerfen, das eine dem Menschen faßbare Welt durch den Menschen selbst entstehen läßt. Die objektive Substanz der Welt ist für den Menschen sinnngemäß nicht faßbar“ (Baumeister 1960: 29).

Ohne in Frage zu stellen, dass es eine letztliche Einheit aller Dinge der Welt gibt („Bei Betrachtung des Organischen ist jedoch der Begriff des ‚Totalen‘ nicht zu übersehen“), sieht Baumeister doch in erster Linie

„das Dispersive, das Modulative, das zum organischen Leben gehört. [... Das alles] ist nicht mehr absolut. Bewegung ist gegensätzlich zum Statisch-Absoluten. Sie äußert sich in einer Vielfalt entsprechender Formen des Werdens und Vergehens, in der ewigen Metamorphose des Lebens“ (Baumeister 1960: 78, 74).

Baumeister spricht hier nicht nur von Menschen, sondern auch von der Natur und ihrer Wandelbarkeit. Die Metamorphosen, die er sieht, gehen freilich nicht so weit wie jene, von denen Amazonasindianer berichten, es sind keine Verwandlungen von Menschen in Tiere (obwohl auch das ihn wohl nicht verwundert hätte), und es sind für den bildenden Künstler Veränderungen des Aussehens, nicht des inneren Wesens - aber das soll ja auch für die Metamorphosen der Amazonasindianer gelten. Vielleicht also könnte Willi Baumeister uns weiterhelfen, ebenso wie auch andere, die über den Blick der Kunst hinter die Realität berichtet haben. Vielleicht ist ja der Blick der Amazonasindianer auch in erster Linie ein künstlerischer? Ulrike Prinz findet in den mythischen und rituellen Metamorphosen von Amazonasindianern ein künstlerisches Prinzip: „In der Verzauberung der Welt der Geister überschreiten die Zeichnungen [der Masken] die reine Funktion von Objekten: Die Macht der Schönheit vermehrt die Wirksamkeit der Objekte“ (Prinz 2001:165).²⁷ Hier geht es um Masken und auch um andere Objekte, die mit künstlerischer Inspiration zu tun haben. Verwandlung wird zu einer künstlerischen Tätigkeit, das Herstellen und Aufsetzen einer Maske führt zu einer künstlerischen Verwandlung. Doch das interessiert nicht auf dem ätherischen Olymp des sog. Indianischen Perspektivismus, da man sich dort oben nicht für die materiellen Gegenstände interessiert, mit denen man hier unten im indianischen Dorf lebt.

Doch war nicht auch Ovids Blick auf die Metamorphosen ein Künstlerblick? Gerade damit hat er manchen Ethnologen (wie oben zitiert) bei der Annäherung an die Wunderwelt der Verwandlungen in indianischen und anderen Mythologien geholfen, sich auszudrücken. Und Ovid hat auch eine Philosophie der Metamorphose entwickelt. Der klassische Philologe Michael von Albrecht versteht die von Ovid beschriebenen Metamorphosen im „Mythos mit seinen absurden Situationen“ als „Mittel, bis an die Grenzen menschlicher Erfahrung vorzustoßen“ (2000:44). Dazu gehören leider auch „Metamorphosen als Selbstentfremdung“, als „feine psychologische Studie des ohne eigenes Verschulden Verfemten“, von Albrecht zieht da eine Parallele zu Kafkas „Verwandlung“ (2000: 78 et passim).

„Natürlich ist ‚Selbstentfremdung‘ keine erschöpfende Erklärung der Metamorphose, sondern ein Aspekt [...]; entscheidend ist, womit sich der Verwandelte identifiziert. Die Erfahrung der Selbstentfremdung setzt Identifikation mit der eigenen höheren Natur voraus“ (Albrecht 2000:381–Fußn. 1).

Das ist mehr Beobachtung menschlicher Grenzerfahrungen als Herrenmenschensphilosophie im Stil des Pseudo-Nietzsche im „*Wille zur Macht*“. Es führt uns zurück ins reale Leben und damit auf die Erde. Ob wir damit wirklich auf der Amazonas-Erde landen, ist nicht sicher, die Einordnung des indianischen Mythos in den realen Kontext des Amazonasgebietes steht

²⁷ „En el encantamiento del mundo de los espíritus, los dibujos transgreden la pura función de los objetos: la fuerza de la belleza aumenta la eficacia de los objetos.“

da noch aus. Aber sie ist überhaupt erst möglich, wenn wir ins konkrete ethnographische Detail gehen.

5.b Das Wildschwein war nie weg. Rückkehr vom Himmel auf die Erde

Das Problem mit dem Perspektivismus in der Südamerikanistik ist gar nicht so sehr, dass er (ausgehend von Besonderheiten) einen gemeinsamen Nenner sucht, sondern dass er von vorneherein wegguckt, wenn es um Besonderheiten in einer spezifischen Kultur geht. Hier zeigt sich (meint Terence Turner 2009) seine Herkunft aus dem Strukturalismus.

Dieses Problem wollte ich anhand der Entwicklung von Eduardo Viveiros de Castro zeigen: Von einem genauen und engagierten Feldforscher zum Produzenten von eher Allgemeinem. Dabei phantasiert er freilich nicht. Die Forschung zum Indianischen Perspektivismus hat tatsächlich eine ganze Reihe von soliden Daten zusammengetragen. Nur beziehen sich diese (wenn man sie genauer betrachtet) auf ganz spezifische Fälle, meistens auf das Wildschwein. Öfters haben Amazonasindianer den Ethnologen gesagt, dass Wildschweine die Dinge anders sehen als wir, und dass sie dabei meinen, sie (die Wildschweine) seien die Menschen; und wir (die Menschen) seien die Schweine.

Da geht es nicht (wie im sog. Indianischen Perspektivismus) um generelle Aussagen darüber, wie Indigene das Sein von Mensch und Tier sehen, sondern interessanterweise oft nur um eine ganz bestimmte Tierart, das Wildschwein. Und das ist nun wohl nicht die Tiermetapher, die ich hier spaßeshalber verwende, sondern das reale Wildschwein, die Species *Tayassu Tayacu*. Die Wildschweine meinen, sie jagen die Menschen, während die Menschen meinen, sie würden die Wildschweine jagen. Das hat v.a. Tânia Lima bei den Juruna im südöstlichen Amazonasgebiet gehört. Und auf Tânia Limas Feldforschungsergebnisse bezieht sich Viveiros de Castro in erster Linie. Außerdem zieht er auch die Feldforschungsergebnisse von Gerhard Baer heran, der bei den Machiguenga in Ost-Peru geforscht hat - und auch bei Gerhard Baer sind es genau wieder Wildschweine (außerdem freilich auch Tapire) (Baer 1984:198).²⁸

In einem anderen Zusammenhang, und von Viveiros de Castro nicht zitiert, tauchen die Wildschweine wieder auf. María Susana Cipolletti befasst sich weniger mit der Anderwelt der Tiere in den Wäldern dieser Erde als mit dem Totenreich. Die Toten der Secoya (im Amazonasgebiet von Ost-Ecuador) sehen, wenn man den Lebenden glauben darf, die Dinge verkehrt, verzerrt und halten dabei Fische für Wildschweine. Für Cipolletti gehört das zu einer allgemeineren Ansicht der Secoya, derzufolge diejenigen, die ihre eigene Gesellschaft verlassen, ihre frühere Welt nicht mehr verstehen, sondern sie durch einen „Zerrspiegel“ sehen. Genau das geschieht den Toten, wenn sie Gesellschaft und Umwelt der Lebenden verlassen. Das drücken die Secoya in ihren mythischen Erzählungen mithilfe einer narrativen Strategie aus, nämlich „mithilfe des Paradoxes, der Umkehrung, und der Reduktion aufs Absurde“ (Cipolletti 1992:167).²⁹ Das Wildschwein rennt auch durch Erzählungen der nicht-indianischen Landbevölkerung in Brasilien, wo es den Waldgeist Caapora oder Caipora auf seinem Rücken trägt und mit ihm durch das dichteste Gebüsch bricht. Wohl eher ein Hausschwein ist die Porca-dos-Sete-Leitões (Sau mit sieben Ferkeln), die uns nachts auf verlassenem Straßen des brasilianischen Landesinneren erschreckt und für den Forscher Luís da Câmara Cascudo die säuische Natur verkörpert, die Ehefrauen zufolge ihren geilen Ehemännern auf Abwegen begegnet (Cascudo 1979:651, s. auch ebd. 628; Cascudo 1947:401–403).

Es ist interessant: Nicht in allen, aber in einem Großteil derjenigen Aussagen, die als empirische Quelle für den Perspektivismus genannt werden (und noch in einer Reihe weiterer, dazu passender, wenn auch nicht im Perspektivismus genannter Überlieferungen), geht es um Wildschweine. Könnte es sein, dass das, was eine ganze perspektivistische

²⁸ Viveiros zitiert die spanische Übersetzung.

²⁹ Titel „El espejo deformante“; 171: „por medio de la paradoja, la inversión y la reducción al absurdo.“

Ethnophilosophie begründet hat, nichts weiter war als eine realistische Beobachtung des Verhaltens insbesondere von Wildschweinen? Für die ist ja typisch, dass sie manchmal plötzlich in wilder Horde scheinbar sinnlos losrennen und dann alles niedertrampeln, was sich ihnen in den Weg stellt. Das tun sie natürlich besonders dann, wenn ein Jäger auf sie schießt. So verhalten sich Wildschweine übrigens auch bei uns (hier sind es Wildschweine von der altweltlichen Species). Bekannt ist ja die Witzfigur des Jägers, der auf der Flucht vor Wildschweinen auf einen Baum klettert. Bei uns in Mittelhessen ist eine häufige Lokalnachricht, dass eine Wildschweinhorde durch Gärten gerannt und (ohne Rücksicht auf Verluste durchtobend) alles verwüstet hat. Von da bis zu der amazonasindianischen Auffassung ist es gar nicht so weit, dass die Wildschweine meinen, sie (und nicht ihre Jäger) seien auf einem Jagdzug (auf die Jäger).

Dabei frage ich mich freilich auch, wie tiefgründig solche Aussagen von Menschen aus der Nachbarschaft der Wildschweine gemeint sind. Könnte es nicht einfach ein immer wieder gerne erzählter Witz sein: Die spinnen, die Wildschweine, die meinen, sie sind die Jäger. Hat die alte strukturalistische Tradition des Generalisierens (und deren perspektivistische Nachfolge) die Forscher blind und taub dafür gemacht, dass auch Indigene manchmal Witze machen? Haben indianische Mythen erzählt ein bestimmtes Verhalten einer bestimmten Tierspecies in Mythen oder auch nur in grotesk-parodische Erzählungen eingebaut? Und haben daraus die ethnologischen Perspektivisten ihre generelle Mythologie gebastelt?

Ich möchte den Jaguar ruhig weiter zum Himmel der abstrakten Ideen emporklettern lassen. Aber ich selber bleibe lieber hier auf der Erde, bei meinen Wildschweinen. Ich möchte den weisen und realistischen Beobachtungen nicht-europäischer Experten für menschliche und nicht-menschliche Natur zuhören und über ihre Witze lachen, mag der Jaguar auch meinen, das sind alles nur dumme Wildschweine, die auf dieser viel zu materiellen Welt herumlaufen und die ontologischen Botschaften des Himmels nicht hören.

Unter den großen Tieren Südamerikas ist es das Wildschwein und nicht der Jaguar, dessen Inneres (Herz, Leber usw.) dem menschlichen Inneren am meisten ähnelt. Das wissen die amazonasindianischen Jäger natürlich. Das Wildschwein ist relativ menschlich, und Forschung sollte menschliches Leben und Denken beobachten. Tatsächlich kann das Wildschwein trotz seines angeblichen Mangels an Abstraktionsfähigkeit (den ihm der Jaguar vorwirft) durchaus denken und sprechen (nur aus Unverständnis nennen wir das „suhlen“ und „grunzen“). Mit der Schnauze im Schlamm der Realität wühlend, entdeckt es neue Trüffel, die in der Großen Theorie nicht vorkommen. Davon wissen die theoretisierenden Jaguare nichts, die den Boden unter den Füßen verlieren, weil ihre Köpfe in wolkigen Theorien stecken - wie Hans-Guck-in-die-Luft, der bekanntlich ein schlimmes Ende nahm.

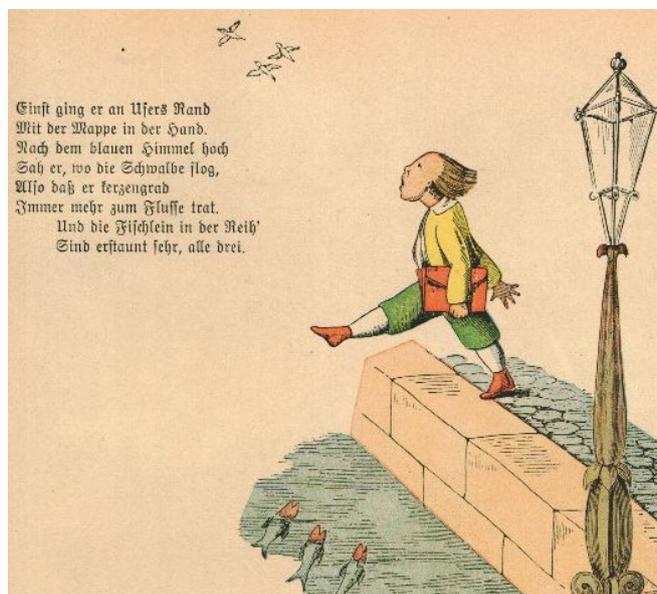


Fig. (4) Hanns Guck-in-die-Luft. Struwwelpeter, Abb. 22 in Hoffmann 2008 [1845].

ÜBER DEN AUTOR

Mark Münzel, geb. 1943, war nach Studium in Frankfurt am Main, Coimbra (Portugal), Paris und Recife (Brasilien) von 1973 bis 1989 Kustos am Völkerkunde-Museum in Frankfurt am Main. Seit 1989 ist er Professor für Völkerkunde an der Philipps-Universität Marburg, im Ruhestand seit 2008. Er führte Forschungen im Amazonasgebiet (Brasilien, Ecuador), in Paraguay und im Hochland von Peru durch.

LITERATURVERZEICHNIS

- Albrecht, Michael von. 2000. Das Buch der Verwandlungen: Ovid-Interpretationen. Düsseldorf; Zürich: Artemis & Winkler.
- Almeida, Maria Cândida Ferreira de. 2002. Tornar-se outro: o Topos canibal na literatura brasileira. São Paulo: Annablume.
- Andrade, Oswald de. 1928. Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*, 1(1): 3, 7.
- Århem, Kaj. 1990. Ecosofía Makuna. In: François Correa (Hg.), La selva humanizada: Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano; S. 105 122. Bogota: Instituto Colombiano de Antropología; Fondo FEN Colombia; Fondo Editorial CEREC (Serie Amerindia, 1).
- Baer, Gerhard. 1984. Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru: Monographie zu Kultur und Religion eines Indianervolkes des Oberen Amazonas. Basel: Wepf & Co.
- Baeumler, Alfred. 1931. Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Banner, Horace. 1957. Mitos dos índios Kayapó. *Revista de Antropologia* n.s. 5: 37 66.

- Baumeister, Willi. 1960 [1947]. *Das Unbekannte in der Kunst*. Köln: DuMont Schauberg (Dokumente).
- Boglár, Lajos. 1982 [1978]. *Wahari: Eine südamerikanische Urwaldkultur*. Hanau/Main: Müller & Kiepenheuer.
- Bond, David / Bessire, Lucas. 2014a. Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist* 41(3): 440–456.
- Bond, David / Bessire, Lucas. 2014b. The Ontological Spin. *Dispatches, Cultural Anthropology website* February 28, 2014. Online: <https://culanth.org/fieldsights/494-the-ontological-spin> [27.11.2016].
- Brightman, Robert A. 1993. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationship*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
- Cadogan, León. 1968. *Diccionario Guayakí-Español*. Paris: Société des Américanistes.
- Calavia Sáez, Oscar. 2012. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. *Campos, Revista de Antropologia Social* 13(2): 7–23. Online: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/36728/22555> [30.04.15].
- Cascudo, Luís da Câmara. 1947. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. São Paulo: Livraria José Olympio Editora (col. Documentos Brasileiros, 52).
- Cascudo, Luís da Câmara. 1979 [1954]. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Edições Melhoramentos.
- Césaire, Aimé. 1968 [1950]. *Über den Kolonialismus*. Berlin-West: Wagenbach (Rotbuch, 3).
- Cipolletti, María Susana. 1992. El espejo deformante: El mundo de los muertos secoya. In: María Susana Cipolletti ; E. Jean Langdon (Hg.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*; S. 157–178. Quito-Ecuador: Abya-Yala (col. 500 Años).
- Fausto, Carlos. 2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8(2): 7–44. Online: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001> [31.10.16].
- Georg, Friederike ; Münzel, Mark. i.E. Triunfo del Fracaso: De cómo algunos grupos indígenas amazónicos adaptan los proyectos para el progreso. In: Julián López (Hg.), *Utopismos circulares: Contextos amerindios de la modernidad*. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert.
- Halbmayer, Ernst. 2012. Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse. *Indiana* 29: 103–125.
- Hemming, John. 2007 [1978]. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Clássicos, 27).
- Hoffmann, Heinrich. 2008 [1846]. *Der Struwwelpeter oder lustige Geschichten und drollige Bilder für Kinder von 3–6 Jahren*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening. Online: <http://www.gutenberg.org/files/24571/24571-h/24571-h.htm> [30.11.16].
- Homer. s.d. [1909]. *Homers Odyssee*. (Übersetzt von Johann Heinrich Voss [1781]) Leipzig: Bibliographisches Institut.
- Jorge, Eduardo. 2013. Aparências e modos de vida: topografias do vivente na poesia e nas artes visuais. *E-Misférica* 10(1). Online: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/jorge> [10.11.16].
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1996 [1714]. *Monadologie*. Frankfurt am Main; Leipzig: Insel. Online: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/monadologie-2790/3> [10.11.16].
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques, 1: Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lima, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana* 2(2): 21–47. Online: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a02.pdf> [30.04.15].
- Mader, Elke. 2004. *Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas. Eine Einführung. [...] / Theoretische Konzepte zum Verhältnis Mensch, Natur und Geist(er) / Andere*

- Perspektiven Online: <http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/ethnologie/ethnologie-844.html> [23.10.16].
- Margel, Serge. 2006. La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique. *Rue Descartes* 52 (Penser avec Jacques Derrida): 16 26.
- Mildenberger, Florian; Herrmann, Bernd (Hg.) 2014. Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag Berlin Heidelberg (Springer Spektrum).
- Monod Becquelin, Aurore. 1982. La métamorphose: Contribution à l'étude de la propriété de transformabilité dans la pensée trumai (Haut Xingú, Brésil). *Journal de la Société des Américanistes* 68: 133 147.
- Montinari, Mazzino. 1996 [1972]. La „volonté de puissance“ n'existe pas. Paris: Éditions de l'Éclat (col. Premier secours).
- Münzel, Mark. 1972. Notas preliminares sôbre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá). *Revista de Antropologia* 17/20: 137 181. Online : <http://www.jstor.org/stable/41615862> [27.11.16].
- Münzel, Mark. 1973. Erzählungen der Kamayurá, Alto Xingú - Brasilien. Wiesbaden: Franz Steiner (Studien zur Kulturkunde, 30).
- Münzel, Mark. 1988. Der spielerische Sieg über die Dämonen: Die Kunst der Kamayurá. In: Münzel (Hg.), *Die Mythen Sehen: Bilder und Zeichen vom Amazonas*, Bd. 2; S. 571 627, 729 730. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.
- Münzel, Mark. 2010. Rezension von: Daniel Everett: *Das glücklichste Volk – Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2010. *Indiana* 27: 299 306.
- Nehamas, Alexander. 2012 [1985]. *Leben als Literatur – Nietzsche*. Göttingen: Steidl Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1886. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: C. G. Naumann.
- Nietzsche, Friedrich. 1922 [1884 1888]. *Der Wille zur Macht I: Versuch einer Umwerthung aller Werthe*. Aus dem Nachlaß 1884/1888. Leipzig: Alfred Kröner (Nietzsches Werke Taschen-Ausgabe, IX).
- Nietzsche, Friedrich. 1995 [1884 1888]. *La Volonté de puissance, tome I*. (Édition de Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard (col. Tel, 259).
- Nietzsche, Friedrich. 2009 . *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. (Friedrich Nietzsche, Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin;New York: de Gruyter 1967 , edited by Paolo D'Iorio). Online: <http://www.nietzschesource.org> [24.10.16].
- Obanda, Simon. 2002. *Re-création de la philosophie africaine: rupture avec Tempels et Kagame*. Bern etc.: Lang.
- Ovidius Naso, Publius. 1996. *Metamorphosen*. (Lateinisch-deutsch. In deutsche Hexameter übertragen von Erich Rösch). Zürich; Düsseldorf: Artemis & Winkler (Sammlung Tusculum).
- Paleček, Martin ; Risjord, Mark. 2013. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43(1): 3 23. Online: http://lms.ff.uhk.cz/pool/download_16.pdf [30.04.15].
- Prinz, Ulrike. 1999. „Das Jacaré und die streitbaren Weiber“: Poesie und Geschlechterkampf im östlichen Tiefland Südamerikas. Marburg: Curupira (Curupira, 7).
- Prinz, Ulrike. 2001. La metamorfosis como principio estético. *Société suisse des Américanistes*, Bulletin 64 65: 161 167.
- Prinz, Ulrike. 2003. Transformation und Metamorphose: Überlegungen zum Thema der „Bekleidung“ im südamerikanischen Tiefland. In: Bettina E. Schmidt (Hg.), *Wilde Denker: Unordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie*; S. 99 110. Marburg: Förderverein Völkerkunde in Marburg (Reihe Curupira, 14).

- Ramos, Alcida Rita. 2012. The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41: 481–94. Online: <http://anthro.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev-anthro-092611-145950> [30.04.15].
- Reinick, Robert. 1919. 17., unveränd. Aufl. Robert Reinicks Märchen-, Lieder- und Geschichtenbuch - Gesammelte Dichtungen Reinicks für die Jugend. Bielefeld; Leipzig: Velhagen & Klasing.
- Reynoso, Carlos. 2016. Crítica de la Antropología Perspectivista (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB Editorial (col. Complejidad humana, 14). [Elektronisches Ms., online nur Ausg. von 2015]: <http://carlosreynoso.com.ar/wp-content/plugins/download-monitor/download.php?id=224> [26.11.2016].
- Rivera Andía, Juan Javier (Hg.) i.E. Non-Humans in Amerindian South America: Socialities and incorporations among contemporary indigenous peoples. New York; Oxford: Berghahn Books.
- Schalk, Gustav. o. J. [1904]. Römische Heldensagen für die Jugend. Berlin: Verlag von Neufeld & Henius.
- Scheerer, Eckart. 1985. Organische Weltanschauung und Ganzheitspsychologie. In: Carl Friedrich Graumann (Hg.), *Psychologie im Nationalsozialismus*; S. 15–53. Berlin; Heidelberg; New York; Tokio: Springer.
- Sieg, Ulrich. 2013. Geist und Gewalt: Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München: Carl Hanser.
- Sperling, Katrin H.. 2011. Nur der Kannibalismus eint uns – Die globale Kunstwelt im Zeichen kultureller Einverleibung: Brasilianische Kunst auf der documenta. Bielefeld: transcript.
- Staden, Hans. 2007 [1557]. Warhaftige Historia. Zwei Reisen nach Brasilien (1548–1555) / História de duas viagens ao Brasil [...]. Kiel: Westensee (Fontes Americanae, 1).
- Streck, Bernhard. 2013. Sterbendes Heidentum: Die Rekonstruktion der ersten Weltreligion. Leipzig: Eudora Verlag Leipzig Ralf C. Müller.
- Surrallés, Alexandre. 2005. Comment on: Daniel C. Everett, Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã. *Current Anthropology* 46(4): 639–640.
- Turner, Terence. 2009. The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. *Tipiti* 7(1): 1–42. Online: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/1/> [30.04.15].
- Uexküll, Jakob von. 1928 [1920]. Theoretische Biologie. Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- Uexküll, Jakob von. 1982 [1934]. Dos animais e dos homens. Digressões pelos seus próprios mundos - Doutrina do Significado. Lisboa: Livros do Brasil (col. Vida e Cultura).
- Venkatesan, Soumya (Hg.) 2010. Ontology is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30(2): 152–200.
- Villas Boas, Orlando ; Villas Boas, Cláudio. 1972 [1970]. Xingú: os Índios, seus Mitos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha de. 1986. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (col. Antropologia Social).
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha de. 1992 [1986]. From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha de. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115–144. Online: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005> [30.04.15].

Viveiros de Castro, Eduardo Batalha de. 2000. Araweté: O povo do Ipixuna. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia ; Assírio & Alvim (Coisas de Índios).

Viveiros de Castro, Eduardo Batalha de. 2013. Algumas reflexões sobre a noção de espécies. *E-Misférica* 10(1). Online: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/viveiros-de-castro> [07.11.2016].

Zerries, Otto. 1954. Wild- und Buschgeister in Südamerika: Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer. Wiesbaden: Franz Steiner (Studien zur Kulturkunde, 11).