

2. Politische Ontologie

Theoretische Rahmung und Bausteine einer praxistheoretischen Lesart

Die Politische Ontologie geht im Sinne der Ontologischen Wende von einer Vielzahl differenter Ontologien aus. Der Forschungsansatz blickt dabei insbesondere auf Momente, in denen deren Unterschiedlichkeit auffällt und in denen sichtbar wird, dass neben einer dominanten, modernen Ontologie eine relationale Alternative besteht. Das Interesse liegt dabei weniger auf einer Beschreibung konkreter ontologischer Differenzen, als vielmehr auf dem Verständnis der hegemonialen Prozesse, die im Zutagetreten von moderner und relationaler Seinsordnung in Gang kommen.

Der Ansatz der Politischen Ontologie geht auf die Arbeiten und die gemeinsamen Diskussionen dreier lateinamerikanischer Anthropolog*innen zurück: Mario Blaser, Marisol de la Cadena und Arturo Escobar. Es handelt sich weniger um einen klar definierten theoretischen Rahmen, als vielmehr um ein im Entstehen begriffenes Projekt, das mit jedem Beitrag der drei Anthropolog*innen weitergedacht, ausdifferenziert und konzeptionell ergänzt wird. Trotz der Unterschiede in empirischen Beispielen und der etwas anders gelagerten Interessensschwerpunkte sind den verschiedenen Arbeiten einige grundlegende Aspekte gemein. In einem ersten Schritt fasse ich diese gemeinsamen theoretischen Perspektiven zusammen und biete einen ersten Überblick über den Forschungsansatz (2.1). In ihrem Fokus auf das Gegenüber von relationaler und moderner Ontologie kann die Politische Ontologie die heterogenen und flexiblen Gefüge in meinem Fallbeispiel nur schwer greifen. Ausgehend von Kritikpunkten in einschlägiger Literatur werde ich mich daher den spezifischen analytischen Vorgehensweisen von Blaser und Cadena widmen, um einen Vorschlag für eine praxistheoretische Herangehensweise an Politische Ontologie herauszuarbeiten (2.2). Für eine solche orientiere ich mich am Begriff der ontologischen Bekenntnisse von Jonathan DeVore (2017) und den pluralen Ökologien nach Guido Sprenger und Kristina Großmann (2018). Diesen füge ich, inspiriert durch die praxeographische Herangehensweise von Annemarie Mol (1999, 2002), das Konzept der ontologischen Konsequenzen hinzu (2.3). In An-

Lehnung an die Politische Ontologie ist auch meine Ethnographie als Praktik der Welterzeugung zu verstehen; in diesem Sinne ist es mein Anliegen, ein Bild zu zeichnen, dass auch ontologische Differenzen im Zusammenhang mit den heterogenen Praktiken der Akteur*innen im Feld integriert (2.4).

2.1 »When Worlds Meet« – Grundgedanken Politischer Ontologie

»Wenn sich Welten begegnen« – unter diesen Titel stellt Blaser (o. A.) seine Forschungsvorhaben und benennt damit den Fokus empirischer Studien Politischer Ontologie. Eine solche Begegnung findet in seinem wohl prominentesten empirischen Fall in einem Nationalpark in der Region des Gran Chaco in Paraguay statt. Hier haben sich die indigene Lokalbevölkerung der Yshiro mit der Parkdirektion und einer internationalen Entwicklungsorganisation auf ein nachhaltiges Jagdprogramm verständigt, welches verbindliche Auflagen zur Jagd definiert. Trotz der gemeinsamen Ausarbeitung der Auflagen kommt es kurz nach Lancierung des Programms zum Konflikt und den indigenen Beteiligten wurden von Seiten der Parkdirektion Regelbrüche vorgeworfen. Der Konflikt ist Blaser folgend allerdings nicht als Disput über spezifische Nutzungsrechte, sondern vielmehr als Resultat der Begegnung unterschiedlicher Welten zu interpretieren. Diese Welten sind ontologisch different konstituiert und erfordern daher unterschiedliche Strategien zur Gewährleistung einer nachhaltigen Nutzung von Wild (Blaser 2009b, 2010: 209ff.). Auch in Cadenas Werk finden sich Beispiele für solche ontologischen Missverständnisse. Oft rezipiert wird ihre Beschreibung einer Demonstration gegen ein geplantes Minenprojekt am Ausangate in Peru. Um das Projekt zu verhindern fanden sich im Dezember 2006 unterschiedliche Akteursgruppen zusammen und brachten ihren Unmut gegenüber der Planung zum Ausdruck. Dabei divergierten die Kritikpunkte jedoch: während Cadena die lokalen Wirtschaftspraktiken und die Landschaft durch den Tagebau am *Berg* Ausangate in Gefahr sieht, fürchten ihre indigenen Forschungspartner die gefährlichen Auswirkungen für die Anwohner*innen, sollte sich das *Erdwesen*¹ Ausangate durch das Minenprojekt bedroht fühlen. Und so handelt es sich auch in diesem Beispiel um die Begegnung zweier Welten; ihrer eigenen modernen Welt, die durch biopolitische Praktiken und eine Diskontinuität zwischen Mensch und Natur gekennzeichnet ist und der relationa-

1 Erdwesen, bzw. *Earth-beings* als englische Übersetzung des Quechubegriffs *Tirakuna*, bezeichnet nicht-menschliche Wesen, die in wechselseitiger Beziehung mit menschlichen Wesen stehen. Sie bewohnen dabei nicht, sondern *sind* vielmehr markante Punkte in der Landschaft wie Berge, Flüsse oder Lagunen (Cadena 2015: xxiii).

len Welt *Ayllu*² ihrer Forschungspartner, in der Menschen und Nicht-Menschen in enger Beziehung stehen (Cadena 2010, 2014).

Es sind solche Momente der Begegnung und die sich dabei entfaltenden, machtvollen Dynamiken der Vereinnahmung, mit denen sich die Politische Ontologie auseinandersetzt. Im Laufe des vergangenen Jahrzehnts haben Blaser, Cadena und Escobar für diese Auseinandersetzung eine Reihe von Konzepten und Perspektiven entwickelt.³ Da ein zusammenfassender Überblick bisher noch aussteht, werde ich im Folgenden zunächst die zentralen Merkmale und Grundgedanken des Forschungsansatzes herausarbeiten. Nach einer allgemeinen Definition der Politischen Ontologie und dem Begriff der Ontologien (2.1.1) stelle ich die Überlegungen zum *Pluriversum*, zur Unterscheidung von modernen und relationalen Welten sowie zu den zwischen ihnen stattfindenden Prozessen der Vereinnahmung dar (2.1.2). Ich beende meinen Überblick mit einer Synthese und weise abschließend auf Brüche und Entwicklungen innerhalb des Forschungsansatzes hin (2.1.3).

2.1.1 Zu Politischer Ontologie und dem Begriff der Ontologien

Im Fokus politisch-ontologischer Analysen stehen empirische Momente, in denen sich Welten begegnen. In diesen Begegnungen werden einerseits die Brüche und Unterschiedlichkeiten ihrer Ontologien offenbar, andererseits sind sie Ausgangspunkte von Machtprozessen, von Vereinnahmung und Durchsetzung. In diesem Sinne entwirft Blaser (2009b: 11) eine Definition Politischer Ontologie, auf die sich auch Cadena und Escobar stützen und die er seit 2009 nur marginal verändert hat.

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

-
- 2 Den Begriff des *Ayllu* nutzen Ethnographien aus dem andinen Raum als emisches Konzept eines Kollektiv aus menschlichen und nicht-menschlichen Personen, die, verbunden über Verwandtschaft, ein gemeinsames Territorium bewohnen (Allen 2002). Abgeleitet aus einem Interview fügt Cadena diesem Kollektiv ein relationales Moment hinzu und versteht *Ayllu* nicht als Kollektiv unabhängiger Personen; vielmehr werden sie in und durch das Kollektiv zu dem, was sie sind: »In this understanding, humans and other-than-human beings do not only exist individually, for they are inherently connected composing the *Ayllu* of which they are part and that is part of them—just as a single thread in a weaving is integral to the weaving, and the weaving is integral to the thread« (Cadena 2015: 44).
 - 3 Für die aus meiner Sicht zentralsten Beiträge zur Theoretisierung dieses Forschungsansatzes siehe Blaser (2009a, 2009b, 2013b), Blaser und Escobar (2016), Cadena (2010, 2015) sowie Escobar (2017).

In anderen Worten interessiert sich Politische Ontologie also für die Verhandlungen, in denen bestimmte Entitäten zum Existieren kommen, die wiederum eine spezifische Ontologie konstituieren. Politische Ontologie als Forschungsfeld analysiert einerseits diese Verhandlungen, andererseits Konflikte, die im Zusammenreffen unterschiedlicher Ontologien entstehen können. Diese Punkte der Kollision von Ontologien sind dabei ebensolche Momente der Aushandlung von Existierendem, in denen Realität hervorgebracht wird. In diesen Momenten des Zusammenreffens entfalten sich, den Autor*innen zufolge, sehr ähnliche Dynamiken hegemonialer Vereinnahmung und so ist es in den empirischen Beispielen fast ausnahmslos eine spezifische Ontologie – nämlich die moderne, westliche – die sich durchzusetzen vermag. Die Welt erscheint damit eine ontologisch homogene zu sein, eine Eine-Welt Welt, wie die Autor*innen in Anlehnung an John Law (2011) postulieren und kein *Pluriversum*, in dem eine Vielzahl unterschiedlicher Ontologien koexistiert. Die Prozesse der Vereinnahmung ebenso wie die theoretischen Überlegungen zum *Pluriversum* stelle ich unten detaillierter dar.

Damit ist die Politische Ontologie Teil Ontologischer Anthropologie (Kohn 2015) und geht wie diese von der Existenz multipler Welten/Ontologien aus; sie fokussiert jedoch weniger auf eine Beschreibung und Charakterisierung spezifischer Ontologien, sondern ist an den Machtgefügen zwischen Ontologien interessiert. In den empirischen Beispielen stehen ontologische Konflikte häufig in Zusammenhang mit differenten Strategien zu Nachhaltigkeit oder allgemeiner der Nutzung natürlicher Ressourcen. In diesem Sinne verorten Blaser, Escobar und Cadena der Forschungsansatz außerdem innerhalb der Politischen Ökologie, als deren dritte Generation (Blaser/Escobar 2016).⁴ Die Politische Ökologie entwickelte sich in den 1970er Jahren aus einer Kritik an Politischer Ökonomie und Kulturökologie: Politische Ökonomie ließe in ihren Analysen den Einfluss natürlicher Bedingungen außer Acht; Kulturökologie hingegen interpretiere Mensch-Umwelt-Beziehungen vor allem rein lokal und negiere dadurch überlokale wirtschaftliche und politische Prozesse in einem globalisierten Weltsystem. Diese Desiderata versuchte die interdisziplinäre Politische Ökologie zu schließen. Arbeiten der ersten Generation nahmen dabei insbesondere lokale Zusammenhänge von Gesellschaft und Natur und deren Wechselwirkungen mit globalen politökonomischen Prozessen in den Blick. Sie weisen deutlich marxistische Einflüsse auf und zeichnen sich durch eine positivistische Herangehensweise aus.⁵ In den 1990er Jahren, unter dem zuneh-

4 Bereits 2009 zieht Blaser (2009b: 11) Verbindungen zur Politischen Ökologie und Politischen Ökonomie. Als Teil bzw. aktuelle Generation der Politischen Ökologie definieren die Autor*innen die PO allerdings erst in ihren neueren Texten (Blaser/Escobar 2016; Cadena/Blaser 2018; Escobar 2017).

5 Für politisch-ökologische Untersuchungen der ersten Generation siehe beispielsweise Piers Blaikie und Harold Brookfield (1987), Susanne Hecht und Alexander Cockburn (1990), Peter Little und Michael Horowitz (1987), James O'Connor (1988) oder Michael Watts (1983).

menden Einfluss poststrukturalistischer Theoriebildung, geriet insbesondere letzteres in die Kritik. So verschob sich der Fokus der Politischen Ökologie in ihrer zweiten Generation abhängig der Fachdisziplin auf die soziale Produktion von Natur durch Kultur, Technik und Kapital oder die kulturelle Konstruktion von Natur in ihren historischen Kontexten und innerhalb größerer Machtgefüge. Politische und ökonomische Rahmenbedingungen wurden hierbei ebenso in den Fokus gestellt wie daraus resultierende Konflikte; im Zentrum blieb dabei das wechselseitige Verhältnis von Gesellschaft und Umwelt, Kultur und Natur.⁶ Die Politische Ontologie als dritte Generation der Politischen Ökologie stellt nun genau diese ontologische Zweiteilung kritisch in den Fokus. Sie weist darauf hin, dass diese Dualismen lediglich eine mögliche Form des In-der-Welt-Seins und eine spezifische Form ontologischer Ordnung unter vielen darstellen. Dadurch öffnet sich der analytische Blick und richtet sich insgesamt auf die machtvollen Gefüge zwischen diesen Ontologien bzw. in Blasers Definition genau auf jene Momente, in denen Welt verhandelt und hervorgebracht wird.

Nur einige der Artikel verorten die Politische Ontologie so explizit in einer Genealogie Politischer Ökologie (vgl. Blaser/Cadena 2018; Blaser/Escobar 2016; Escobar 2017). Es ist jedoch insbesondere diese Einordnung Politischer Ontologie, die im Hinblick auf meine Untersuchung als besonders passend erscheint. Denn einerseits sind die Verwaltungsstrukturen und -prozesse im Fallbeispiel der Res-ex Tapajós-Arapiuns gleichermaßen durch lokale Akteurskonstellationen und Verhandlungen als auch durch überlokale rechtliche, wirtschaftliche und politische Zusammenhänge geprägt. Andererseits lassen außerdem einige Aspekte vermuten, dass hier nicht nur Nutzungspraktiken verhandelt werden, sondern darüber auch Seinszusammenhänge zur Disposition stehen.

6 Vergleiche zur zweiten Generation z.B. William Cronon (1995), Steve Hinchliffe und Kath Woodward (2000), Enrique Leff (1993) oder Phil Macnaghten und John Urry (1999).

Die drei Dimensionen von Ontologie

Die Politische Ontologie arbeitet mit einem Ontologiebegriff, der auf die Arbeiten Blasers zurückgeht (Blaser 2009a: 877, 2010: 2f., 2013a: 21ff., 2013b: 551f.).⁷ Blaser konzeptionalisiert Ontologien über drei differente, aber ineinander verschränkte Dimensionen. Die erste Dimension adressiert Ontologien als metaphysische Ordnungen und ist durch Studien Amazonischer Anthropologie inspiriert. Die zweite Dimension begreift Ontologien als in und durch Praktiken hervorgebrachte Zusammenhänge des Seins und lehnt sich damit an die Science and Technology Studies (STS) an. Die dritte Dimension wiederum verweist auf den wechselseitigen Zusammenhang zwischen den beiden ersten. In diesem Zusammenspiel werden Ontologien, bzw. Welten realisiert; zwei Begriffe, die Blaser synonym gebraucht.⁸

Für die Begriffsbestimmung von Ontologie in ihrer ersten Dimension (Dim 1) geht Blaser zunächst von einer gängigen Wörterbuchdefinition aus:

Any way of understanding the world must make assumptions (which may be implicit or explicit) about what kinds of things do or can exist, and what might be their conditions of existence, relations of dependency, and so on. Such an inventory of kinds of being and their relations is an ontology. (Scott/Marshall 2009)

Ontologie ist demnach als »Inventar alles Seienden und seinen Beziehungen zueinander« zu verstehen; als Gefüge von Grundannahmen darüber, was auf welche Weise existiert. Die westliche Philosophie hat diesen Begriff lange im Singular gedacht und sich auf die Suche nach der universellen metaphysischen Ordnung begeben, nach einer »single absolute truth about how things are« (Holbraad, et al. 2014). Anthropologische Studien verweisen seit den 1990er Jahren auf die Unterschiedlichkeit dessen, »of how things are« und nutzen seither den Begriff der Ontologien im Plural; eine Erkenntnis, die nicht-westliche Philosophien seit langem postulieren (Law/Lien 2013: 364) und indigene Stimmen seit langem fordern (Todd

7 Dass Blaser seine Konzeption von Ontologien in vier verschiedenen Textstellen zu unterschiedlichen Zeitpunkten und vor allem in unterschiedlichen thematischen Kontexten darstellt, erschwert den Versuch, sein Verständnis von Ontologie klar zu greifen. Mitunter unterscheiden sich die Stellen: beispielsweise scheint in Blaser (2009a: 877) der Begriff Ontologie vor allem Dimension 1 zu adressieren und als »Akt der Welterzeugung« wird teilweise der Oberbegriff der Ontologien (ebd. 2013b: 551), teilweise nur die spezifische Dimension 2 (ebd. 2013a: 23) bezeichnet. Diese Varianzen sind insofern erklärbar, als dass der Forschungsansatz noch im Entstehen begriffen und seine Theoretisierung nicht abgeschlossen ist. Für meine Darstellung konzentriere ich mich insbesondere auf *Notes Towards a Political Ontology of Environmental Conflicts* (2013a), da der Text am detailliertesten auf die drei Dimensionen eingeht.

8 Blaser selbst spricht im Englischen von *register* – ein Begriff, der in seiner deutschen Übersetzung nur schwer mit den Inhalten in Zusammenhang gebracht werden kann. Ich spreche hier daher von Dimensionen; eine freie Übersetzung, die aus meiner Sicht jedoch treffender scheint.

2016). Besonders prominent sind in diesem Kontext Studien Amazonischer Anthropologie, die an ethnographischen Beispielen nachweisen, dass das, was existiert, unterschiedlich sein und in unterschiedlichen Beziehungen bestehen kann (Descola 2005; Lima 1996; Viveiros de Castro 1996). Damit werden alternative Ontologien gleichwertig neben eine dominante, westliche Ontologie gestellt, die als Moderne (Latour 1993) oder Naturalismus (Descola 2005) bezeichnet wird. In diesem Sinne definiert Blaser (2013a: 23):

These other ontologies differ from the modern one not because, as moderns would assume, they lack what modernity has (i.e. the distinction between nature and culture,) but because they distribute what exists and conceive their constitutive relations in a different way.

So weist die erste Dimension des Ontologiebegriffs auf die Pluralität von metaphysischen Ordnungen und deren Differenzen hin und betont damit, dass die moderne Ordnung lediglich eine unter vielen ist (ebd.). Den Studien Amazonischer Anthropologie geht es dabei weniger um eine Auflistung und einen Vergleich von Ontologien als »Inventaren des Seins« im Sinne der Definition im Wörterbuch; es geht vielmehr darum – einem strukturalistischen Erbe folgend – die Grundmuster oder ontologischen Grundprinzipien von metaphysischen Ordnungen zu begreifen.

Ontologien bestehen dabei nicht außerhalb der Praxis, sondern werden in dieser hervorgebracht, betont die zweite Dimension (Dim 2): »Ontologies do not precede mundane practices, but rather are shaped through the practices and interactions of both human and nonhumans«, schreibt Blaser (2010: 3) und orientiert sich damit explizit an praxeographischen Analysen aus den STS (z.B. Law 2004; Mol 1999) und der Akteur-Netzwerk-Theorie nach Latour (2005). Ontologie ist in diesem Sinne nicht als feststehende metaphysische Struktur zu verstehen, sondern als »way of worlding« (Blaser 2013a: 23). Dabei werden Strukturen nicht kontinuierlich gleich realisiert, vielmehr bringen differente Praktiken ontologisch unterschiedliche Seinsweisen hervor (vgl. Mol 1999; Law/Lien 2013). Damit verweist die zweite Dimension erstens auf die Hervorbringung von Ontologien in der Praxis. Zweitens legt sie nahe, dass metaphysische Ordnungen aufgrund ihrer beständigen Performanz in der Praxis als ontologisch fragmentiert, heterogen und fluide zu verstehen sind (Blaser 2009a: 877, 2013a: 23f.).

Und doch konstituieren sich diese multiplen Seinsweisen zu einer nicht multiplen Welt, betont die dritte Dimension (Dim 3). Denn die in der Praxis realisierte Vielfalt an Seiendem wird durch die metaphysischen Ordnungen in eine geordnete Realität überführt. In diesem Sinne wirken metaphysische Ordnungen (Dim 1) strukturierend auf die Praxis (Dim 2). Gleichzeitig ist es immer erst diese Realisierung in der Praxis, in der sich die metaphysischen Zusammenhänge manifestieren und in der sie als solche real und ausgestaltet werden. So wirkt Praxis (Dim 2) gleichermaßen auf die Existenz der metaphysischen Ordnungen (Dim 1) ein. Über

diese dritte Dimension stellt Blaser also einen wechselseitigen und zirkulären Zusammenhang zwischen Dimension 1 und 2, oder weiter gefasst, zwischen Struktur und Praxis her (Blaser 2010: 3, 2013b: 552, 2013a: 24).⁹

Die hier angeführten Begrifflichkeiten und die drei Dimensionen von Blasers Konzeption der Ontologie sind für meine Untersuchung von großer Bedeutung. Daher fasse ich sie abschließend in eigenen Worten zusammen und benenne meinen weiteren Umgang mit den Begriffen. Blaser versteht unter Ontologien die Welten, die kontinuierlich aus der zirkulären Beziehung (Dim 3) zwischen Ontologien als spezifischen metaphysischen Ordnungen des Seins (Dim 1) und deren (Re-)Produktion in der Praxis (Dim 2) hervorgehen. Während die erste Dimension durch Amazonische Anthropologie inspiriert ist und sich für die Frage interessiert, was *ist*, ist die zweite Dimension durch STS geprägt und stellt die Frage, was auf welche Weise *wird*. Während die Beschäftigung mit Ontologien im Sinne der ersten Dimension vor allem auf die Strukturen von Welten und deren ontologische Grundprinzipien fokussiert, interessiert in einer Beschäftigung im Sinne der zweiten Dimension vor allem die praktische Realisierung von Sein in seiner ontologischen Vielfaltigkeit. Beide Dimensionen postulieren dabei ontologische Multiplizität: diese findet sich einerseits zwischen (Dim 1), andererseits innerhalb von metaphysischen Ordnungen (Dim 2).

Ontologie ist in dieser Konzeption also nicht nur eine der drei Dimensionen; der Begriff umfasst vielmehr Welt und deren Entfaltung, metaphysische Ordnung und deren praktische Realisierung (Blaser 2013b: 552). Als Begriffsbestimmung ist ein solch integrales Verständnis plausibel und adäquat, allerdings verschleiert es eine Unterscheidung, die meines Erachtens in der analytischen Anwendung erheblich sein kann. Denn eine solche setzt zwangsläufig an *einer* der Dimensionen an, um Welt in ihrem Sein zu untersuchen: *entweder* werden die metaphysischen Ordnungen (Dim 1) als Ausgangspunkt gewählt und deren Reproduktion in der Praxis untersucht, *oder* es werden die Praxis (Dim 2) und deren Realisierungen betrachtet. Während für Blaser (2013a: 24, 2013b: 552) beide Wege relativ austauschbar scheinen, werde ich in Kapitel 2.2 argumentieren, dass die jeweilige Herangehensweise durchaus einen Unterschied erzeugt, den Blickwinkel grundsätzlich verändert und dadurch unterschiedliche Zusammenhänge sichtbar machen kann. Vor diesem Hintergrund ist eine begriffliche Trennung der Dimensionen für meine Argumentation von großer Bedeutung. *Ontologie/n* als Nomen nutze ich daher ausschließ-

9 Von den hier betrachteten Autor*innen legt ausschließlich Blaser sein Ontologieverständnis im Kontext der Politischen Ontologie so explizit dar. Escobar (2017: 92f.) schließt sich ihm ausdrücklich an. Cadena nimmt nicht detailliert Stellung, ihre analytische Verschränkung von Ontologien (Dim 1) und Praktiken (Dim 2) lässt aber eine starke Nähe zu dieser dreiteiligen Konzeptionalisierung erkennen. Daher interpretiere ich dieses Ontologieverständnis als eines, das für die Politische Ontologie charakteristisch ist.

lich in (direkten oder indirekten) Zitaten und spreche ansonsten allgemeiner von *Seinszusammenhängen*. Weiterhin differenziere ich zwischen metaphysischen *Seinsordnungen* im Sinne der Dimension 1 und *Praktiken*, die multiple *Seinsweisen* realisieren im Sinne der Dimension 2. Das Adjektiv *ontologisch* gebrauche ich als *das Sein und Seinszusammenhänge betreffend* (vgl. Abb. 1).

Abbildung 1: *Ontologie. Begriffsbestimmung*

Dim 1	Ontologie als metaphysische Ordnung des Seins und deren ontologische Grundprinzipien Dim 1 verweist damit auf ontologische Pluralität im Sinne einer Vielfalt an metaphysischen Ordnungen; z. B. moderne und relationale (Blaser 2009a) oder analogistische, totemistische, naturalistische und animistische (Descola 2005) Dim 1 orientiert sich an Studien Amazonischer Anthropologie	Ich fasse diese Dimension von Ontologie unter den Begriff der Seinsordnungen
Dim 2	Ontologie als Praxis der Weltentfaltung In und durch Praktiken wird Sein auf ontologisch vielfältige Weise hervorgebracht; damit verweist Dim 2 auf ontologische Pluralität im Sinne einer Vielfalt an Seinsweisen Dim 2 orientiert sich an <i>Science and Technology Studies</i> (STS)	Ich verstehe unter dieser Dimension Praktiken der Weltentfaltung, die spezifische Seinsweisen und Seinszusammenhänge hervorbringen
Dim 3	Ontologie als wechselseitige Verbindung von Dimension 1 und 2 Die metaphysischen Ordnungen (Dim 1) wirken strukturierend auf deren Realisierung in der Praxis (Dim 2) ein; nur in und durch diese Realisierung in der Praxis (Dim 2) werden die Ordnungen (Dim 1) existent	

2.1.2 Zu multiplen Welten im Pluriversum

In der Annahme der Koexistenz von unterschiedlichen Ontologien schlagen die Autor*innen den Begriff des *Pluriversums* anstelle des Universums vor. *Pluriversum* wird als Raum gedacht, innerhalb dessen ontologisch unterschiedliche Welten gleichzeitig Platz finden und Existenzrecht genießen. Welten nutzt die Politische Ontologie dabei als Synonym für Ontologien (Blaser 2009a: 877). Diese Welten koexistieren nicht unabhängig voneinander, sind vielmehr partiell verbunden, wie die Autor*innen in Anlehnung an Marilyn Strathern (1991) betonen. Diese Verbundenheit ist dabei selbst konstitutives Moment für die Welten. Diese bestehen demnach nicht als einzelne und unabhängige Entitäten, die dann miteinander interagieren; vielmehr existieren diese Welten immer in der Beziehung zu und in Wechselwir-

kung miteinander, bzw. wie Escobar (2017: 84) formuliert: »everything interexists«. Folglich sind sie »less than two, not the sum of its parts (therefore not the »third« result of a mixture) and indeed not one – let alone a pure one« (Cadena 2010: 348). Sie können ineinander integriert werden und sind doch nicht auf die jeweils andere reduzierbar; sie bestehen in der Verbindung und bleiben doch unterschiedlich. Denn trotz ihrer Interexistenz teilen sie kein allumfassendes Ordnungsprinzip, welches ihr Zusammenspiel zu einem Universum machen würde (Blaser 2013b: 553).

Die Begegnung Cadenas mit ihren beiden Forschungspartnern kann selbst Beispiel für dieses abstrakte Modell unterschiedlicher, interexistierender Welten im *Pluriversum* sein. In ihrer Monographie *Earth Beings* (2015) stellt Cadena ihre Gespräche mit Mariano und Nazario Turpo dar, zwei Quechua aus den peruanischen Anden. Als Peruanerin teilt die Anthropologin nationale Identität und Geschichte mit Nazario und Mariano Turpo. Und doch weist ihre Ethnographie auf die ontologische Unterschiedlichkeit der Welten hin, in denen sich die drei Personen bewegen. Immer wieder treten Missverständnisse auf oder es kommt zu völligem Unverständnis, das Cadena auf diese ontologischen Unterschiede zurückführt. Und doch ist eine Verständigung grundsätzlich möglich und Aspekte wie die geteilte nationale Identität und Geschichte weisen auf die partiellen Verbindungen der Welten hin. »Our ways of knowing, practicing, and making our distinct worlds«, reflektiert Cadena (2015: 3), »our worldings, or ways of making worlds had been ›circuited‹ together and shared practices for centuries; however, they had not become one.« Beide Welten sind entstanden durch die jeweils andere, sind nicht ohne diese Verbindungen denkbar, sie sind nicht nur partiell verbunden, vielmehr *sind* sie in partieller Verbindung (Cadena 2010: 347, 2015: 13ff.). Eine solche partielle Verbindung stellt bei Cadena zum Beispiel Ausangate dar, der für sie Berg und für ihre Gesprächspartner Erdwesen ist; der es zulässt, dass sie über das gleiche sprechen, während er gleichzeitig Teil zweier Welten ist und als solcher ontologisch unterschiedlich (Cadena 2010: 351). Diese oft nicht als ontologisch different wahrgenommenen Verbindungspunkte sind dabei einerseits Ursache für ontologische Missverständnisse, bieten aber auch die Möglichkeit der Verständigung zwischen den Welten (Blaser 2009b: 11; Cadena 2010: 351ff.).

Das Denkmodell des *Pluriversums* stellt damit einen Gegenentwurf zur Eine-Welt-Welt dar. Diese westliche Annahme sieht Welt als singular; als eine Realität, auf die es unterschiedliche kulturelle Perspektiven gibt, die aber einer metaphysischen Ordnung gerecht wird (Escobar 2017: 86; Law 2011). Durch den Begriff des *Pluriversums* sollen Welten in ihrer Pluralität gedacht werden, ohne dass es eine Vereinnahmung durch eine der Welten und deren ontologische Prinzipien gibt. Zurecht kann kritisch angemerkt werden, ob nicht das Konzept selbst eine Metaontologie darstellt und die Welten unter ein Ordnungsprinzip vereint (vgl. Heywood 2012: 148). Dieses fordert zwar klar eine moderne Ontologie heraus, die auf dualistischen und positivistischen Grundannahmen basiert, etabliert dabei aber eine

relationale Ontologie als allumfassende Grundlage des *Pluriversums* – alles besteht in und durch Beziehung zueinander. Ich denke, das Modell ist am besten in seinem politischen Anspruch zu verstehen und schließe mich Mercier (2019: 2) an, der es als Antwort auf westlichen Imperialismus und die Übergriffe und Gewalt seines Universalismus liest. Damit ist das *Pluriversum* ein Weg der Weltanschauung, sowohl analytisches Konzept als auch politisches Instrument, »a tool to first, make alternatives to the one-world plausible to one-worlders, and, second, provide resonance to those other worlds that interrupt the one-world story« (Escobar 2016: 22). Ein Versuch, der Eine-Welt Welt, die vermeintlich nach universellen ontologischen Prinzipien funktioniert, konzeptionell etwas entgegen zu setzen (Blaser/Cadena 2018: 4ff.). Blaser (2013b: 552) selbst bezeichnete das Konzept einmal als heuristisches Mittel; doch hinsichtlich des heute formulierten Anspruchs der Politischen Ontologie, in der Ethnographie ein *Pluriversum* zu realisieren (vgl. 2.1.3), ist das Modell wohl adäquater als politisches, denn erkenntnistheoretisches Mittel zu interpretieren.

Zum Entstehen kommt dieses *Pluriversum* trotz allem selten, stattdessen setzt sich zumeist die Eine-Welt Welt und ihre Ontologie durch, ein Universum, das viele Menschen unterschiedlicher Kultur beheimatet, die eine davon getrennte natürliche Grundlage bewohnen (Cadena 2010: 345). Die Politische Ontologie geht davon aus, dass dies auf hegemoniale Prozesse zurückzuführen ist, in deren Rahmen eine moderne Ontologie relationale Welten zu vereinnahmen weiß.

Moderne und relationale Welten

Auch wenn die Autor*innen eine Vielzahl von Welten im *Pluriversum* postulieren, in ihren Analysen stehen sich immer zwei Ontologien gegenüber – eine dualistische und eine relationale. Erstere konzipieren sie in Anlehnung an Latours (1993) Überlegungen zur modernen Verfassung. Ihm zufolge zeichnet sich die Moderne letztendlich durch ein ontologisches Klassifikationssystem aus, welches zwei große Trennungen vorsieht: eine interne Trennung teilt Sein in Bereiche von Natur oder Kultur; eine externe trennt Gesellschaften in die Modernen (wir) und Nicht-modernen (die Anderen).

Durch die erste große Trennung ist Seiendes immer in einer dualistischen Ordnung und entweder Teil des Bereichs der Natur oder Kultur. Diese Zweiteilung zieht weitere binäre Beziehungen nach sich und etabliert Dualismen von Mensch versus Nicht-Mensch, Subjekt versus Objekt, Politik versus Wissenschaft oder ideell versus materiell. Dies bedeutet nicht, dass es nicht auch im Bereich der modernen Verfassung zu Praktiken käme, die diese Dualismen transzendieren; gesellschaftlich real sind sie jedoch innerhalb der ontologischen Zweiteilung. Latour geht allerdings nicht in konstruktivistischem Sinne davon aus, dass es eine objektive Welt gäbe, die diese Zweiteilung unterläuft und lediglich der kulturelle,

gesellschaftliche Blick auf diese Welt die dualistischen Einteilungen vornimmt – ein solches Verständnis würde selbst auf den ontologischen Dualismen beruhen. Vielmehr soll betont werden, dass in und für die moderne Gesellschaft diese Welt fundamental ist und entlang der ontologischen Dualismen permanent in gesellschaftlichen Prozessen (re-)produziert wird – dabei aber eben nicht die einzige mögliche Ontologie darstellt, sondern eine unter vielen möglichen. Neben dieser internen identifiziert Latour eine externe große Trennung, die die Moderne von anderen Epochen und Gesellschaften abgrenzt. Moderne konstituieren sich durch Abgrenzung zu Nicht-Modernen; für das Verständnis eines »Wir« wird ein »Anderes« konstitutiv. Diese Abgrenzung funktioniert selbst über die erste große Trennung und definiert diejenigen als modern, die um die ontologische Differenz von Natur und Kultur wissen; die Nicht-Modernen hingegen sind sich eines Unterschieds zwischen vermeintlich objektiver Wirklichkeit (Natur) und subjektiver ideeller Vorstellung (Kultur) nicht bewusst. Um diese Trennung wissend, ist es den Modernen möglich, die objektive Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen und dabei nicht durch eine kulturelle Brille zu interpretieren (ebd.: 97ff.). Dass dieser Zusammenhang direkt mit den spezifischen ontologischen Grundannahmen moderner Welt verknüpft ist, übersehen die Modernen und legitimieren so ihr »epistemologisches Selbstvertrauen« (Blaser 2013a: 17). Dabei entsteht eine klare Hierarchie zugunsten der Modernen, ihrer Ontologie und ihrer Wissenspraktiken, die Blaser zufolge durch ein lineares Zeitverständnis weiter zementiert wird. In diesem gilt die Kenntnis um die ontologische Trennung von Natur und Kultur als Ende einer universalen, linearen Evolution von Gesellschaft und situiert damit die europäische Moderne an der Spitze menschlicher Entwicklung; andere Gesellschaften werden auf diesem Weg nachfolgen. Diese drei Aspekte moderner Welt ko-konstituieren sich wechselseitig und so versteht die Politische Ontologie als modern immer das Zusammenspiel aller drei Faktoren – der Trennung Natur/Kultur (und all ihrer verknüpften Dualismen), der Trennung zwischen Modernen (uns) und Nicht-Modernen (den Anderen) sowie einem linearen Zeitkonzept (Blaser 2009a: 885ff., 2010: 4, 2013a: 18ff., 2013b: 548f.; Cadena 2010: 341ff., 2015: 92ff.).

Als grundlegend auf diesen binären Trennungen basierend fasst Escobar (2017: 80ff.) die moderne Verfassung treffend unter den Begriff der dualistischen Ontologie. Er versteht sie als Teil einer Denktradition, die auch als rationalistisch, cartesianisch oder objektivistisch bezeichnet wird und insbesondere vier Grundannahmen naturalisiert. Dies ist zunächst der Glaube an das Individuum als eigenständige und unabhängige ontologische Einheit. Es verfügt über grundsätzlich freien Willen (der höchstens durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen beschränkt wird) und individuelle Rechte. Daneben ist der Glaube an Realität und das Reale in Form einer vorhandenen, vom Menschen getrennten Welt konstitutiv, die mechanistisch und entlang von biologischen Gesetzen funktioniert. In ihr existiert eine Vielzahl von grundsätzlich unabhängigen Entitäten, die zwar in Wechselwirkung

treten, deren Sein aber zunächst unabhängig ihrer Beziehungen ist. Damit steht die dualistische Ontologie in klarem Unterschied zur relationalen, wie unten deutlich werden wird. Über diese beiden Annahmen wiederum konstituiert sich der Glaube an Wissenschaft als einzig legitimes Mittel zur Genese validen Wissens über diese objektive Realität. Deren positivistische Epistemologie vermag die separaten Entitäten in der Welt zu erkennen, zu beschreiben und zu ordnen und nicht zuletzt zu manipulieren. Und schließlich basiert diese Denktradition auf dem Glauben an die Wirtschaft als separater Domäne mit eigener Logik und einem Markt, der sich selbst reguliert (ebd.: 83ff.).¹⁰ Diese Zusammenhänge treten in vielen Kontexten zutage. Beispiele sind die Menschenrechte, die grundsätzlich individuell gedacht werden; kapitalistische Logiken, in denen das Individuum Ausgangspunkt von Akkumulation ist und dessen rationales Denken es dazu bringt, sein Glück zu schmieden; Debatten um Klimaschutz, die grundsätzlich zunächst die wissenschaftliche Erhebung über Ursachen, Zustand und biologische Zusammenhänge voraussetzen und dabei eben diese grundlegenden Dualismen reproduzieren. Die Krise des Kapitalismus oder Diskussionen um das Anthropozän könnten diese Glaubenssätze in Frage stellen – müssten sie doch darauf hinweisen, dass dualistische Logiken permanent unterlaufen werden; oder, um in Latours (1993: 46ff.) Worten zu sprechen, dass wir nie modern gewesen sind.

Der modernen Ontologie und ihrer dualistischen Verfassung stellt die Politische Ontologie relationale Welten gegenüber. Während die moderne Logik von der Existenz von Entitäten ausgeht, die erst einmal unabhängig von möglichen Beziehungen bestehen, stellen relationale Ontologien Beziehungen über Entitäten. Hier sind es Netzwerke und Miteinandersein, die für Existenz konstitutiv sind. Solche relationalen Ordnungen orientieren sich an Verbindungen anstelle von Grenzen, Beziehungsgeflechten anstelle von Entitäten; das, was existiert, existiert in Konsequenz und als Teil von relationalen Gefügen und niemals unabhängig oder vor diesen Beziehungen.¹¹ In diesen relationalen Welten kann es weder ein stabiles, überdauerndes Sein geben, noch ein Selbst. Individuen sind immer Teil, das Reale

10 In dieser Darstellung der Glaubenssätze entfernt sich meines Erachtens Escobar von Cadenana und Blaser. Während letztere in ihren empirischen Arbeiten vor allem auf die Prozesse der Vereinnahmung der relationalen durch die moderne Welt eingehen, lenkt Escobar seine Analyse in eine kapitalismuskritische Richtung. Das widerspricht den theoretischen Annahmen der Politischen Ontologie nicht, setzt aber deutlich andere Schwerpunkte.

11 Hier wird deutlicher, weshalb ich die Kritik am *Pluriversum* als Metaontologie durchaus teile: es gibt dort nämlich sehr wohl ein allumfassendes Ordnungsprinzip. Dieses basiert maßgeblich auf den Grundzügen relationaler Ontologie. Allerdings halte ich das nicht per se für problematisch; der Versuch, anstelle des Universums und seiner dualistischen Ontologie einen Gegenentwurf im *Pluriversum* und seiner relationalen Ontologie zu zeichnen kann aufschlussreich sein, wenn vielleicht auch keine adäquate Lösung im Sinne einer symmetrischen Beziehung zwischen unterschiedlichen Ontologien.

ist nicht eine beständige Grundlage »da draußen«, Wirtschaft ist Beziehung und keine eigene Domäne. Hier bevölkern Menschen nicht einen getrennten, biologischen Lebensraum, hier *sind* Menschen (in der) Welt; eine ontologische Klassifizierung in Natur auf der einen und Kultur auf der anderen Seite ist dieser Welt nicht immanent. Wissenschaft, die auf der Annahme bestehender Entitäten basiert, kann hier dementsprechend keine adäquate Epistemologie bereitstellen. Relationale Welt lässt sich nicht durch distanzierte Reflexion erkennen, sondern immer im Umgang mit und im Sein in ihr, durch die sie weiter existiert (Blaser 2010: 114, 2013a: 20f.; Cadena 2015: 44f.; Escobar 2015: 337, 2017: 87f.). In diesem Sinne bricht diese relationale Ontologie mit den großen Trennungen nach Latour und den Glaubenssätzen der Moderne nach Escobar und stellt damit eine Alternative zur modernen, dualistischen Ontologie dar.

Prozesse ontologischer Vereinnahmung

In der Eine-Welt Welt koexistieren diese beiden Ontologien nicht gleichwertig, wie dies im *Pluriversum* möglich wäre, vielmehr sichert sich die moderne Ontologie Vorherrschaft, indem sie Alternativen in ihre Logiken übersetzt und darüber vereinnahmt. Oder anders formuliert: die moderne Ontologie bringt durch Vereinnahmung alternativer Ontologien kein *Pluriversum* hervor, sondern realisiert kontinuierlich die Eine-Welt Welt. Die Politische Ontologie versucht diese Prozesse der Vereinnahmung nachzuvollziehen und offen zu legen. Hierzu nutzt sie die Analyse von Brüchen; solchen Momenten, in denen sich die moderne Welt nicht vollständig durchzusetzen vermag, in denen Konflikte auftreten und an denen Pluralität von Welten kurzzeitig sichtbar wird.

Am empirischen Beispiel des Konflikts um ein nachhaltiges Jagdprogramm zeichnet Blaser (2009b) einen solchen Prozess ontologischer Vereinnahmung nach. Dem eingangs skizzierten Konflikt lag letztendlich ein ontologisches Missverständnis über Nachhaltigkeit zugrunde: die moderne Welt von Parkdirektion und Entwicklungsorganisation (*Environment*) war ontologisch anders konstituiert als die relationale Welt der Yshiro (*Yrmo*) und führte daher zu anderen Strategien der Nachhaltigkeit, bzw. zu anderen sinnvollen Auflagen für Jagd. *Yrmo* ist Beispiel für eine relationale Ontologie, die in kontinuierlich eingegangenen Beziehungen von handlungsmächtigen Nicht-Menschen und Menschen existiert. Hier sind bestimmte nicht-menschliche Entitäten (*Bahluts*) für die ausreichende Versorgung der Menschen mit Wild zuständig; diese gilt es nicht zu verärgern, was beispielsweise durch eine gleichmäßige Verteilung von Wild zwischen den Anwohner*innen gewährleistet werden kann. Dementsprechend gaben Yshiro Jagdrechte auch an die nicht-indigenen Nachbar*innen weiter. *Environment* hingegen ist beispielhaft für eine moderne Welt und deren ontologischer Trennung in objektive Natur und (vielfältige) kulturelle Sichtweisen auf diese Natur. Hier sind die wis-

senschaftliche Erhebung von Wildbeständen und daran angelehnt die Definition von Fangquoten und Schutzzeiten sowie die Einschränkung von Nutzer*innen auf die indigene Bevölkerung zielführende Maßnahmen, um die Tierpopulation stabil zu halten. Demensprechend ist es in dieser Welt höchst problematisch, wenn Yshiro Jagdrechte weitergeben. Als der Konflikt eskalierte, entfaltete sich eine Dynamik, die paradigmatisch für die Erhaltung der Eine-Welt Welt ist. Sie tritt auf sehr ähnliche Weise in vielen Projekten des Co-Managements auf, in denen lokales oder indigenes Wissen in Schutzmechanismen integriert werden soll: »Indigenous environmental knowledge and practices are translated into discrete packages of knowledge that can be integrated into the toolkit of conservation practitioners« (Blaser 2009b: 15). Solange diese Pakete indigenen Wissens mit den wissenschaftlich fundierten Strategien zu Umweltschutz nicht kollidieren, können sie aus ihrem Kontext herausgelöst in Nutzungsaufgaben übersetzt werden. Blaser bringt es salopp auf den Punkt: »the Yshiro could believe, whatever they wanted about the environment, but the actions prompted by these beliefs should not run counter to what the biologists knew about the environment« (ebd.: 14). Als es in seinem Fallbeispiel aber doch genau zu diesem Moment kam, und die Jagdpraxis der Yshiro den wissenschaftlich gestützten Auflagen entgegenlief, eskalierte der Konflikt.

Genau hier spiegelt sich der Prozess ontologischer Vereinnahmung wider, den die Politische Ontologie untersucht. Parkdirektion und Entwicklungsprojekt legten explizit Wert auf die Integration lokalen Wissens in das Jagdprogramm und nahmen einzelne Forderungen der Yshiro mit auf. Damit erkannten sie die Existenz und Relevanz lokaler Praktiken als kulturelles Wissen an. Mit dieser Anerkennung wiederum wurde das *Yrmo* der Yshiro in die moderne Ontologie integriert und bekam dort den Status einer möglichen kulturellen Perspektive zugewiesen. Damit wurde diese zu einer alternativen Sichtweise auf die objektive Welt, verlor dabei aber ihre ontologische Alterität und den Anspruch auf Wahrheitsgehalt. Denn – und hier wirkt die zweite große Trennung nach Latour – während die Wissenschaft in der Lage ist, klar zwischen Natur und Kultur, zwischen Realität und Glaubensvorstellungen zu unterscheiden, vermischen sich in den relationalen Ontologien indigenen Wissens ebendiese Unterscheidungen. So weiß die Wissenschaft objektive Natur abzubilden und zu durchdringen (»what they *knew* about the environment«), indigenes, kulturelles Wissen bleibt derweil eine von vielen Vorstellungen auf die Welt (»what they *believe* about the environment«). Als Glaubensvorstellung darf sie in Umweltschutzstrategien integriert werden, dabei jedoch nicht den Fakten der wissenden Wissenschaft widersprechen. Es ist dieses, in meinen Worten, *Aberkennen durch Anerkennen* – also die Vereinnahmung alternativer Welten durch einen Prozess der Anerkennung als Kultur und damit Aberkennen als Realität – die permanent in der Hervorbringung der Eine-Welt Welt resultiert. Damit »zähmt« der Kulturbegriff radikale Differenz, meint Blaser, reduziert sie zu einer

kulturellen Differenz mit epistemologisch minderwertigem Status (Blaser 2009a: 889, 2010: 146).

Auch Cadena betrachtet in ihrer Argumentation Ausschlussmechanismen, die über die ontologischen Dualismen der modernen Verfassung wirken. Diese Prozesse zeigen sich auch am eingangs skizzierten Beispiel der Demonstrationen um Ausangate. Obwohl viele der Demonstrierenden sich nicht nur für den Berg, sondern auch für das Erdwesen einsetzten, spielte letzteres in den politischen Entscheidungen um das Bergbauprojekt keine Rolle mehr. Dies kann es auch nicht, denn für nicht-menschliche Subjekte ist in der dominanten Form nationalstaatlicher Politik und deren moderner Verfassung kein Raum, argumentiert Cadena. Ein Berg ist hier Teil der Natur und damit weder belebt noch handlungsmächtig, weder Subjekt noch Akteur. In die politische Arena gelangt er ausschließlich als Objekt, über dessen Schutz oder Nutzung diskutiert wird und der mit wissenschaftlichen Methoden als biologisches Faktum vermittelt ist. Als Erdwesen kann Ausangate die politische Arena betreten, ist dabei aber wiederum kein politisches Subjekt, sondern Teil kultureller Praktiken und Vorstellungen. Als solches wiederum stoßen die Erdwesen an die »unverhandelbaren Grenzen der modernen Verfassung« (Cadena 2010: 350) und deren hegemoniale Dynamik der Aberkennung durch Anerkennung: Kulturelles Wissen erhält in der modernen Ontologie keinen intrinsischen Wahrheitsanspruch und kann nur so lange mitgetragen werden, bis es die epistemologische Vormachtstellung moderner Wissenschaft in Frage zu stellen droht. Wer und was Zugang zur politischen Arena erhält, hängt damit direkt mit den ontologischen Grundlagen moderner, nationalstaatlicher Politik zusammen und schließt alle ontologischen Alternativen aus (ebd. 2010: 241ff., 2015: 276ff.).¹²

Analogous to dominant science, which does not allow its objects to speak, hegemonic politics tells its subjects what they can bring into politics and what should be left to scientists, magicians, priests, or healers—or, as I have been arguing, left to dwell in the shadows of politics. Because mountains cannot be brought to politics (other than through science), Nazario's partnership with Ausangate is all but folklore, beliefs that belong to another »culture«, that can be happily commodified as tourist attraction, but in no case can it be considered in politics. (Cadena 2010: 359)

So zeichnet die dualistische Verfasstheit einerseits moderne Ontologie aus und verhilft ihr andererseits dazu, alternative Ontologien in die eigene Logik zu in-

12 Diesen Gedankengang nimmt Bonifacio (2013a, 2013b) auf und weist anhand der ontologisch unterschiedlich konzipierten Räume und Dimensionen des Politischen auf die Differenzen zwischen Maskoy und staatlichen Akteur*innen hin.

tergieren, ihnen dadurch die Realität abzuerkennen und sich selbst Dominanz zu sichern.¹³

Doch werden Bruchstellen in der modernen Vorherrschaft immer sichtbarer. Indigene Politiker*innen nehmen in nationalstaatlicher Politik in Lateinamerika an Präsenz zu und fordern die Anerkennung eigener politischer Praktiken. Solche Prozesse finden nicht nur auf Neben Bühnen statt, wie die Anerkennung der Rechte der *Pachamama* in Ecuador beispielhaft zeigt. Damit werden in letzter Instanz die Grenzen der modernen Politik herausgefordert und das Monopol westlicher Wissenschaft als universeller Epistemologie hinterfragt (Blaser 2013b: 547f.; Cadena 2010: 337f.; Escobar 2015: 340).¹⁴ Cadena sieht hierin die Chance, dass Politik pluraler gedacht werden könnte: nicht, weil mehr (menschliche) Akteur*innen involviert sind, sondern weil sie die politische Arena zu einem Ort machen, in dem sich unterschiedliche Ontologien begegnen. Nun gilt es, diese Pluralität anzuerkennen, bestehen zu lassen und gemeinsam auszuhandeln – Politik fände dann nicht innerhalb des ontologischen Rahmens der modernen Verfassung statt, sondern als Aushandlungsprozess von und zwischen Welten (Blaser/Cadena 2018: 12; Cadena 2010: 346). Hierin liegt nicht zuletzt ein notwendiges, emanzipatorisches Potential im Kontext einer postkolonialen Zeit, in der koloniale Verhältnisse weiterhin mächtig nachwirken:

it may house the capacity to upset the locus of enunciation of what »politics« is about—who can be a politician or what can be considered a political issue, and thus reshuffle the hegemonic antagonisms that for more than 500 years organized the political field in the Andes, and that gradually articulated through modern scientific paradigms, banned earth-beings from politics. (Cadena 2010: 343)

2.1.3 Eine (vorläufige) Synthese

»When Worlds Meet« (Blaser o. A.) – wenn sich Welten begegnen. Der Titel auf Blasers Homepage trifft den Kern der Politischen Ontologie. Der Forschungsansatz geht dabei im Sinne der Ontologischen Wende davon aus, dass Existierendes

13 Meines Erachtens wird insbesondere hier deutlich, dass die Politische Ontologie sehr klar zwischen »Kultur« und »Ontologie« unterscheidet; eine Unterscheidung, die im Hinblick auf die Ontologische Wende nicht selten in Frage gestellt wird (vgl. Carrithers et al. 2010). Kultur ist hier Teil des Gegensatzpaares Natur-Kultur, was wiederum konstitutiv für die moderne Ontologie ist. Während Kultur in diesem Sinne also ontologisch spezifisch ist und darüber hinaus die Integration anderer Ontologien in die Moderne mit verursacht, steht hinter dem Begriff der Ontologien vielmehr der Versuch, radikale Alterität sichtbar zu machen.

14 Miriam Tola (2018) allerdings diskutiert kritisch, inwiefern es sich tatsächlich um eine Bruchstelle handelt. Sie verweist auf die Unterschiede von Mutter Erde, der in Bolivien Rechte zukommen, und den lokalen Konzeptionen von *Pachamama*, die durch die Integration des Konzepts in staatliche Politik verloren gegangen sind.

unterschiedlich sein und in unterschiedlichen Beziehungen zueinander bestehen kann. Damit gibt es nicht ausschließlich eine universell gültige, ontologische Ordnung, sondern eine Vielzahl an Ontologien, die unterschiedliche Welten hervorbringen. Partiiell miteinander verbunden und verzahnt, dabei aber doch fundamental different, könnten sie ein *Pluriversum* bilden. Allerdings besteht zwischen den Welten eine Vormachtstellung zugunsten einer spezifischen Ontologie – der modernen, dualistischen, westlichen. Diese schafft es oft, sich allgemeinen Wirklichkeitsanspruch zu sichern und dadurch nicht ein *Pluriversum*, sondern eine Eine-Welt Welt hervorzubringen – ein Universum, in dem nur eine ontologische Ordnung Bestand hat. Die moderne Ontologie übersieht und negiert dabei entweder die Existenz anderer Ontologien oder aber sie erkennt sie als alternative kulturelle Perspektiven an, wodurch deren ontologische Alterität sowie deren Wahrheitsanspruch aberkannt wird. So bleibt es die moderne Ontologie, die Maßstäbe für Wirklichkeit setzt. Doch gibt es immer wieder Brüche, ontologische Konflikte, an denen das *Pluriversum* und die Unterschiedlichkeit ontologischer Ordnungen zutage treten. Diese Brüche nimmt die Politische Ontologie in den Blick und analysiert, welche Welten sichtbar und reproduziert werden und wie diese versuchen, sich gegeneinander durchzusetzen und damit selbst zu erhalten. Diese Momente sind Teil der machtvollen Verhandlungen, in denen Existierendes hervorgebracht wird, in denen Welt zum Entstehen kommt.

Den Begriff der Ontologie verortet der Forschungsansatz in drei Dimensionen. Zunächst bezeichnet Ontologie eine metaphysische Ordnung und deren ontologische Grundprinzipien. Solche Ordnungen werden im Sinne der Amazonischen Anthropologie im Plural gedacht. So ist die moderne Seinsordnung zwar eine sehr dominante, dabei aber keinesfalls die einzige. Die zweite Dimension bezeichnet in Anlehnung an die Science and Technology Studies die permanente Hervorbringung von Seiendem in und durch Praktiken. Damit ergeben sich nicht nur unterschiedliche Seinsordnungen, vielmehr sind auch diese Ordnungen selbst multiple, niemals genau gleich, nicht statisch, sondern in permanenter (Re-)Produktion. Diese Produktion, so die dritte Dimension, findet nicht zufällig statt, sondern vielmehr entlang der Grundstrukturen spezifischer metaphysischer Ordnungen. Praktiken werden immer auch beeinflusst durch Seinsordnungen, gleichzeitig sind es diese Praktiken, die Seinsordnungen hervorbringen.

Inhaltlich-theoretische Verschiebungen und aktuelle Tendenzen

Die grundlegenden Konzepte der Politischen Ontologie, ihre Positionen und Blickwinkel habe ich umrissen, indem ich die gemeinsamen Nenner in den Arbeiten von Blaser, Cadena und Escobar identifiziert habe. Dies suggeriert eine Kongruenz, die so nicht immer vorliegt, daher möchte ich hier kurz einige inhaltliche Unterschiede benennen. Diese sehe ich allerdings weniger zwischen den Autor*innen, als viel-

mehr in einer Verschiebung des Fokus zwischen frühen und späteren Texten. Hier kommt es nicht zu grundsätzlichen Widersprüchen, wohl aber zu leichten konzeptionellen Unterschieden und einer geänderten Zielsetzung.

Zunächst standen in den Arbeiten Blasers und Cadenas die Sichtbarmachung ontologischer Unterschiedlichkeit, die Analyse machtvoller Prozesse im Ringen um die ontologische Vormacht bei der Gestaltung von Welt sowie Überlegungen zu einem theoretischen Forschungsansatz der Politischen Ontologie im Vordergrund (vgl. Blaser 2009a, 2009b, 2013a, 2013b, 2014b; Cadena 2010, 2014, 2015). Escobar (2013) äußerte sich in diesem Zeitraum nur in Form von Kommentaren, nicht aber eigenen Beiträgen zur Politischen Ontologie. Etwa 2015/16 scheint sich dieser Schwerpunkt leicht zu verschieben. Ins Zentrum rückt nun die Frage nach Bedingungen und Möglichkeiten gesellschaftlicher Transformation hin zu einer Situation, in der das *Pluriversum* existieren kann, bzw. ontologisch unterschiedliche Welten nebeneinander bestehen können. Paradigmatisch für diese Veränderung sehe ich die Arbeiten Escobars, wie deren Titel *Designs for the Pluriverse* (2017) oder auch sein Beitrag im Sammelband *Constructing the Pluriverse* (Reiter 2018) unschwer erkennen lassen. Escobar sieht in der Politischen Ontologie weniger analytisches Mittel zur Erklärung und Beschreibung von Empirie, vielmehr nutzt er sie um Alternativen zu einem dominanten modernen Design des Seins zu formulieren. Auch der aktuelle Band von Cadena und Blaser *A World of Many Worlds* (2018) weist in diese Richtung, wenn ihr eigener Beitrag auch nur das Vorwort ausmacht und dort abstrakt bleibt.

Mit dieser Verschiebung verbunden divergiert auch die Rolle der Autor*innen, die diese für die Ausformulierung der Politischen Ontologie spielen: Blasers Beiträge konzentrieren sich insbesondere auf die theoretisch-konzeptionelle Ausgestaltung der Politischen Ontologie. Cadena hingegen bezieht sich sehr selten explizit auf den Forschungsansatz, arbeitet aber mit den gleichen Konzepten und zieht ähnliche Zusammenhänge, wodurch sie implizit einen Beitrag zur theoretischen Rahmung liefert. Escobars Texte hingegen sind für die Ausgestaltung wenig relevant; sie bieten vielmehr Beispiele für dessen Anwendungsmöglichkeiten.

Die Verschiebung weg von der Deskription ontologischer Konfliktmomente hin zu Entwürfen der Transformation schlägt sich auch auf konzeptioneller Ebene nieder: immer stärker betont werden seit 2015/16 der Begriff des *Pluriversums* und dessen Gegenkonzept die Eine-Welt Welt, ebenso der politische Anspruch an das eigene Arbeiten. Das zentrale Ziel, ontologische Pluralität und damit das Spezifische der modernen Ontologie als eine unter vielen sichtbar zu machen, bleibt dabei bestehen. Durch diese Sichtbarmachung ontologischer Alternativen wird ein *Pluriversum* jedoch nicht nur denkbar, es wird überdies zum Existieren gebracht. Ethnographie ist in diesem Sinne selbst eine welterzeugende Praktik und damit eine Möglichkeit zur Realisierung des *Pluriversums* (Blaser/Cadena 2018: 5; Escobar 2017: 66). »In short, political ontology is concerned with telling stories that open up

a space for, and enact, the pluriverse» (Blaser 2013b: 533). Und so ergänzen schließlich Blaser und Cadena (2018: 6) die Definition der Politischen Ontologie um ein drittes Element: Politische Ontologie bezeichnet einerseits die machtvollen Prozesse der Aushandlung von Welten und andererseits deren Analyse; sie ist darüber hinaus aber als welterzeugende Praxis selbst Teil einer politischen Neuordnung des *Pluriversums*.

2.2 Reflexion zum Fokus politisch-ontologischer Analysen und dem Potential einer praxistheoretischen Herangehensweise

Der Forschungsansatz der Politischen Ontologie wird vor allem positiv rezipiert, als Perspektive zur Bereicherung empirischer Analyse herangezogen (vgl. Bonifacio 2013a, 2013b; Glauser 2018; Gombay 2014; Großmann 2018; Petitpas/Bonacic 2019; Theriault 2017) oder als Möglichkeit zur Dekolonisierung methodischer Praxis in andere Disziplinen übertragen (vgl. Blaney/Tickner 2017; Fúnez-Flores/Phillion 2019; Jackson 2014). Geschätzt wird einerseits die theoretische Integration ontologischer Pluralität in Studien Politischer Ökologie, die der Analyse von Umweltkonflikten neue Möglichkeiten eröffnet; andererseits der starke Fokus auf die Verwirklichung von Seinszusammenhängen, die eine empirische Untersuchung der Relevanz ontologischer Differenzen zulässt (z.B. Bonifacio 2013b: 359; Bormpoudakis 2019: 546f.; Großmann 2018: 325f.). Selbst radikale Kritiker der Ontologischen Anthropologie heben die Arbeiten von Blaser als besonders differenziert hervor (Bessire/Bond 2014: 443, 451). Dass die Politische Ontologie dabei dezidiert die Wechselverhältnisse und hegemonialen Gefüge ontologischer Multiplizität fokussiert, erweitert meines Erachtens die Literatur zur Ontologischen Wende um ein wichtiges Moment. Zudem erscheinen mir die skizzierten Prozesse der Vereinnahmung relationaler durch moderne Seinsordnung überzeugend wie innovativ und in vielen empirischen Beispielen nachweisbar. Abgesehen davon sehe ich im Ontologiebegriff, welcher Positionen Amazonischer Anthropologie und STS verknüpft, eine Bereicherung ontologischer Debatten.

Vereinzelt wird jedoch der Vorwurf laut, dass Analysen der Politischen Ontologie die gesellschaftliche Komplexität zu einem Gegenüber binärer Welten reduzieren und damit in homogenisierenden Darstellungen resultieren, welche Indigenität zu alterisieren, exotisieren oder essentialisieren drohen (Bessire/Bond 2014; Bormpoudakis 2019; Erazo/Jarrett 2018; Revilla-Minaya 2019; vgl. zudem Blaser 2013b: 553).¹⁵ Durch das Herausstellen zweier, radikal alteritärer Ontologien

15 Lucas Bessire und David Bond (2014: 442) beziehen sich im Zuge allgemeiner kritischer Auseinandersetzung mit der Ontologischen Anthropologie am Rande auch auf Blaser. Dimitrios Bormpoudakis (2019) problematisiert weniger die erkenntnistheoretischen Schritte, sondern

und dem Negieren von interner Heterogenität (re-)produziert die Politische Ontologie Dualismen vom Westen und dem Rest, von »uns« und den Untersuchten, den Modernen und den Indigenen und endet so in ontologischen Dualismen, die sie eigentlich zu überwinden sucht, argumentiert Revilla-Minaya (2019: 59). Auch diese kritischen Einwände kann ich nachvollziehen und habe den Eindruck, die Zweiteilung in relationale und moderne Welt bildet die von Blaser und Cadena als sehr komplex und heterogen beschriebenen Akteurskonstellationen und Lebensrealitäten in ihren ethnographischen Beispielen nur zum Teil ab.

Allerdings sehe ich insbesondere das Potential in der Politischen Ontologie und halte es dementsprechend für wenig sinnvoll, den Ansatz wie Bessire und Bond (2014) vollkommen abzulehnen – im Gegenteil will ich die Kritik zum Anlass nehmen, mich mit dem analytischen Vorgehen politisch-ontologischer Studien detaillierter auseinander zu setzen und zu fragen, wann und warum es zu homogenisierenden und/oder alterisierenden Darstellungen kommt. Dies tue ich aus zwei Gründen: Erstens, weil mir der Forschungsansatz in seiner Kombination aus machtkritischem Blick und der Annahme ontologischer Multiplizität als sehr relevant erscheint. Zweitens, weil in ebendieser Reduktion auf zwei Welten auch für die Auswertung meiner Daten eine Herausforderung besteht und es mir ein Anliegen ist, die empirische Komplexität meines Fallbeispiels jenseits der Trennung von relationaler und moderne Welt in eine politisch-ontologische Analyse integrieren zu können. Meine Auseinandersetzung dient daher nicht zuletzt der Identifikation einer geeigneten Herangehensweise an mein empirisches Material.

Der folgende Abschnitt ist daher keine Darstellung der Kritik aus Sekundärliteratur, vielmehr bildet er meine eigene fragende Auseinandersetzung mit diesen Kritikpunkten und den Analysen von Blaser und Cadena ab.¹⁶ Mein Gedankengang nimmt die Kritikpunkte der Homogenisierung und Alterisierung als Ausgangspunkt der Reflexion, bezieht dann insbesondere die Stellungnahme von Blaser zu dieser Kritik mit ein und versucht auf dieser Grundlage die analytischen Schritte der Autor*innen nachzuvollziehen und aufzuschlüsseln. Hierzu nutze ich den oben skizzierten Ontologiebegriff der Politischen Ontologie und dessen Differenzierung

weist auf die potentiell negativen Auswirkungen einer Homogenisierung für die Handlungsmacht indigener Akteur*innen in Umweltkonflikten hin; diesem Bedenken schließen sich auch Juliet Erazo und Christopher Jarrett (2018: 149f.) in ihrem kurzen Kommentar zu Cadena an. Bereichernd für die folgenden Abschnitte ist deshalb insbesondere Caissa Revilla-Minaya (2019), die sich detailliert mit den Arbeiten von Blaser und Cadena beschäftigt, außerdem eine Positionierung von Blaser (2013b: 553) selbst, in der er zu den genannten Kritikpunkten Stellung bezieht. Einzig Bessire und Bond lehnen die Ansätze konsequent ab, alle anderen Autor*innen sehen in der Politischen Ontologie Potential.

16 Da Escobars Beitrag zur Politischen Ontologie theoretischer Natur ist und er den Ansatz nicht zur Analyse eigener empirischer Daten verwendet, berücksichtige ich seine Texte an dieser Stelle nur am Rande.

in drei Dimensionen (vgl. Abb. 1). Über diese Auseinandersetzung gelange ich zu dem Schluss, dass alterisierende Tendenzen kein immanentes Charakteristikum der Politischen Ontologie darstellen. Vielmehr scheinen sie Resultat eines spezifischen methodischen Vorgehens und eines analytischen Fokus zu sein, welcher der ersten Dimension der metaphysischen Seinsordnungen besondere Relevanz zukommen lässt (2.2.1). Diese Überlegung eröffnet Möglichkeiten für alternative Herangehensweisen und weist auf das Potential eines praxistheoretischen Vorgehens hin (2.2.2).

2.2.1 Zur analytischen Rolle von Ontologien als Seinsordnungen

In den empirischen Fallbeispielen von Blaser und Cadena (vgl. 2.1) begegnen sich relationale, indigene und moderne, nicht-indigene Welten: das relationale *Yrmo* der Yshiro trifft auf das naturwissenschaftlich inspirierte *Environment* der Umweltschützer*innen und Bürokrat*innen (Blaser 2009b, 2010) und das Erdwesen Ausangate als Akteur im *Ayllu* der Quechua verstummt vor den dualistischen Argumenten des Umweltschutzes und moderner, nationalstaatlicher Politik (Cadena 2010, 2015). Während innerhalb der Welten Ähnlichkeiten hervorgehoben und ontologische Differenzen unthematisiert bleiben, wird die Grenze zwischen den Welten als Ausdruck radikaler Alterität betont. Die Kritikpunkte an der Politischen Ontologie richten sich an diese Darstellung; zum einen, weil hierdurch empirische Komplexität unsichtbar und Indigenität zum »Anderen« wird (Bessire/Bond 2014; Revilla-Minaya 2019), zum anderen mit Blick auf die politischen Auswirkungen, die eine Alterisierung von indigenen Gruppen nach sich ziehen kann (Bormpoudakis 2019; Erazo/Jarrett 2018). Blaser nimmt zu diesen Vorwürfen Stellung, wobei er zunächst den Aspekt der Homogenisierung von Welten und anschließend deren Beziehung zu indigenen Gruppen thematisiert. Diese Positionierung schaue ich mir im Folgenden an und diskutiere sie an seinem Fallbeispiel.

Die Kritik der Homogenisierung richtet sich an die Beschreibung der modernen und relationalen Welten, die bei Blaser und Cadena wenig brüchig oder fragmentiert erscheinen. Diese Kritik übersieht jedoch das eigentliche Anliegen politisch-ontologischer Analysen, betont Blaser (2013b: 553) und erläutert, dass der Forschungsansatz in einer Eine-Welt Welt arbeitet, in der vor allem Konzepte einer allumfassenden Moderne Deutungshoheit besitzen. Analytisch-politisches Ziel ist es deshalb, dieser modernen Ontologie ihren Anspruch auf Universalität zu entziehen, indem ihre ontologischen Grundlagen als spezifisch dargestellt und gleichwertig neben alternative, relationale Welten gestellt werden. Ein solches »Schrumpfen der Moderne« (ebd.) und ihrer Alternativen bedeutet nicht, dass die Politische Ontologie die Heterogenität innerhalb der Welten verkennen würde. Diese interne Unterschiedlichkeit ist lediglich analytisch nicht von Bedeutung,

wenn es darum geht, der Vielfalt von Ontologien Sichtbarkeit zu verleihen, so Blaser. Das Potential einer politisch-ontologischen Perspektive ist meines Erachtens in den vorherigen Abschnitten sehr deutlich geworden: Sie vermag nicht nur auf die ontologischen Unterschiedlichkeiten von Welten, Sein, Beziehungen und nicht zuletzt Wissensformen hinzuweisen, wie dies auch andere Arbeiten der Ontologischen Anthropologie tun. Darüber hinaus ist sie in der Lage Hierarchien, Vereinnahmungen und Hegemonialitäten empirisch aufzuzeigen und theoretisch zu erklären. Dass hierdurch interne Unterschiede aus dem Fokus geraten, ist meines Erachtens weniger spezifisch für die Politische Ontologie, als vielmehr charakteristisch für Theorien abstrakter Reichweite, die breitere Aussagen zu treffen versuchen. Im Moment der Abstraktion geht dabei zwangsläufig Komplexität und Widersprüchlichkeit verloren, der Blick fokussiert auf eine spezifische ontologische Grenze und auf dortige Unterschiede. Das halte ich – sofern es ausreichend problematisiert ist – für durchaus legitim und dem Ziel der Politischen Ontologie angemessen.

Allerdings werden in den Fallbeispielen von Blaser und Cadena nicht nur die Welten homogenisiert, sondern diese darüber hinaus mit sozialen Kollektiven in einen Zusammenhang gestellt: die relationale Welt erscheint als die der indigenen Yshiro oder Quechua, die dualistische als die der nicht-indigenen Akteur*innen. So fallen im Ergebnis ontologische und ethnische Grenzen weitestgehend zusammen, was dem Vorwurf einer Alterisierung oder Exotisierung indigener Differenz Vorschub leistet. Zu diesem Zusammenhang erläutert Blaser: Ontologische Anthropologie neigt dann zu einer essentialisierenden Darstellung, wenn der Ontologiebegriff als Marker radikaler Alterität fungiert (ebd. 2014a: 51f.). Die Politische Ontologie allerdings fokussiert nicht auf spezifische Gruppen, sondern stattdessen auf Praktiken, die als Ausgangspunkt für die Entfaltung von Welten gesehen werden. Dass seine Arbeiten so eng mit indigenen Realitäten verknüpft sind, hängt lediglich mit seinem Forschungsschwerpunkt zusammen, nicht mit einer zwangsläufigen Verbindung von Ontologie und Indigenität, so Blaser (2013b: 553). Und doch wird, wie oben angeführt, in dieser Hinsicht an der Politischen Ontologie Kritik geübt. Ich möchte daher der Frage nachgehen, in welchem Moment die aus analytischen Gründen homogenisierte Darstellung von Welten die Gefahr birgt, Indigenität zu exotisieren oder zu alterisieren. Und welche Optionen diese Überlegung eröffnen, um eine politisch-ontologische Analyse alternativ zu gestalten.

Mögliche Antworten hierauf möchte ich ausgehend von Blasers empirischem Beispiel des Konflikts um Nachhaltigkeit im Jagdprogramm bei den Yshiro entwickeln. In seinem Artikel stellt er die Yshiro als sehr heterogene Gruppe vor: er erwähnt starke christliche Einflüsse, erläutert Differenzen in der Bezugnahme auf indigene Traditionen und eine Spaltung der Gruppe in Traditionalisten und Moderne; letztere distanzieren sich explizit von traditionellen Wissensformen (ebd. 2009b: 12ff.). Nach diesen traditionellen, kosmologischen Konzeptionen zeichnet

sich die Welt der Yshiro (*Yrmo*) durch relationale, ontologische Strukturen aus. Das Wissen um diese Seinszusammenhänge bezieht Blaser aus den zahlreichen Gesprächen mit Experten – einem Schamanen »and other Yshiro elders and intellectuals« (ebd. 2010: xi) – und stellt es im Artikel auf Basis einer Vignette vor (ebd. 2009b: 13). Mit der Direktion des Nationalparks und einer lokal agierenden Entwicklungsorganisation haben sich die Yshiro auf Regeln für ein nachhaltiges Programm zur Jagd verständigt. Als es trotz dieser Einigung zu Jagdpraktiken kommt, die aus Sicht der nicht-indigenen Akteur*innen den Auflagen widersprechen, entsteht ein Konflikt. Diesen bezeichnet Blaser als ontologisch, denn hier kollidieren weder unterschiedliche Jagdinteressen, noch zwei divergente, kulturelle Vorstellungen von Nachhaltigkeit. Vielmehr liegt die Ursache des Konflikts in zwei differenten Seinsordnungen begründet, in deren spezifischen Logiken Nachhaltigkeit unterschiedliche Strategien erfordert. Blaser identifiziert in diesem Kontext die Performanz zweier Umwelten: auf der einen Seite *Yrmo*, die zuvor beschriebene, relationale, auf transhumanen Beziehungen basierende Umwelt, realisiert durch die indigenen Yshiro; auf der anderen Seite *Environment*, die durch wissenschaftliche Messmethoden und Planungsinstrumente hervorgebrachte, dualistische Umwelt der Bürokrat*innen und Umweltschützer*innen. Der ontologische Bruch vollzieht sich hier zwischen der relationalen Seinsordnung der Indigenen und der modernen Seinsordnung der Bürokrat*innen/Umweltschützer*innen (ebd. 2009b: 14ff.).¹⁷ An dieser Darstellung problematisiert Revilla-Minaya einerseits den Umgang mit Expertenwissen, andererseits das Ergebnis der Analyse, welches indigene und westliche Welt gegenüberstellt:

Blaser claims that he is aware of dissonant perspectives that exist within the Yshiro community. However, he does not incorporate such variation into his analysis, and, although his intention is not to account for the »Yshiro version« of a conflict, his conclusions seem to resemble a contraposition of western and non-modern ontology. Blaser does inform us of the existence of conflicts between »traditionalists« and the christianized Yshiro, who see the beliefs of the former as impediments to »development«. However, the ontology of the traditionalists takes priority in his analysis. (Revilla-Minaya 2019: 59f.)

Ich interpretiere das Ergebnis von Blaser als Konsequenz eines spezifischen analytischen Vorgehens, welches er im Artikel nicht explizit macht, das sich jedoch meines Erachtens an seiner Argumentation ablesen lässt. Zu Beginn betont Blaser den Performanzcharakter von (Um)welt und deren ontologischen Prinzipien und bezeichnet sie in Anlehnung an Latour (1999: 266ff.) als *Factishes* (Blaser 2009b: 11).¹⁸

17 Siehe für das gleiche Beispiel auch Blaser (2010: 209ff.).

18 Der Begriff der *Factishes* als Symbiose von *Fact* als real existierendem Objekt und *Fetish* als subjektiv Produziertem trägt dem Performanzcharakter von Realität Rechnung. In diesem

Um diese *Factishes* im Fallbeispiel zu greifen, wählt Blaser jedoch trotz des praxistheoretisch anmutenden Vokabulars keine solche Herangehensweise – Studien der Praxistheorie ernst nehmend, hätte sonst eine Vielzahl an divergierenden *Factishes* realisiert werden müssen, die relationale, moderne aber eventuell auch weitere Seinsstrukturen zum Ausdruck bringen.¹⁹ Dies ist im Artikel nicht der Fall, vielmehr werden hier ausschließlich zwei Welten hervorgebracht. Es scheinen demnach vielmehr die metaphysischen (relationalen und modernen) Seinsordnungen zu sein, die der Analyse als Ausgangspunkt dienen und von denen ausgehend die Realisierungen in der Praxis beleuchtet werden. So finden sich in den Verhandlungen um das Jagdprogramm Praktiken wieder, welche die relationale Ordnung des *Yrmo* reproduzieren, bzw. solche, die moderne Seinsordnung abbilden und die in jeweils unterschiedliche Strategien der Nachhaltigkeit überführen. Um es in die drei Dimensionen des Begriffs von Ontologien einzuordnen: Blaser analysiert sein Beispiel von der ersten Dimension (Seinsordnungen) ausgehend und bindet aus dieser Perspektive die zweite Dimension (praktizierte Seinsweisen) analytisch mit ein.

Dieses Vorgehen entzieht der Analyse nicht ihre Prägnanz: in der Tat haben die beschriebenen Praktiken die ontologischen Strukturen der relationalen Welt reproduziert und sind zum Ausgangspunkt des Missverständnisses um Nachhaltigkeit geworden. Und sehr stichhaltig erscheint die Beschreibung des Prozesses der ontologischen Vereinnahmung, in welchem die moderne Ontologie durch ihre spezifische Verfassung der relationalen ihren Anspruch auf Wahrheit zu entziehen vermag (ebd. 2009b: 16ff.). Allerdings bringt dieses Vorgehen einen spezifischen Fokus mit sich: in die Analyse integriert werden diejenigen Praktiken, welche die identifizierten Seinsordnungen reproduzieren. Praktiken, die anderes realisieren oder deren Realisierungen nicht direkte Bezüge zur Seinsordnung aufweisen, werden nicht berücksichtigt. So fällt die interne Heterogenität der sozialen Kollektive, wie sie Blaser so deutlich beschreibt, aus der Analyse ontologischer Zusammenhänge heraus. Dies resultiert in einer Darstellung, in der das relationale *Yrmo* durch die indigenen *Yshiro* und das moderne *Environment* durch die nicht-indigenen Akteure*innen realisiert sind.

Wie stellt sich dies in den Texten von Cadena dar? Welche Rolle spielen bei ihr die unterschiedlichen Dimensionen von Ontologie für die Analyse und inwiefern lassen sich die oben genannten Kritikpunkte auf sie übertragen? Wie bei Blaser bestechen in Cadenas Ethnographie die komplexen Überlegungen zu Prozessen der

Sinne ist Realität immer beides – real und doch nie unabhängig bestehend; weder ausschließlich objektiv existent, noch subjektiv konstruiert (Blaser 2009b: 11).

19 Praxeographische Studien, wie beispielsweise von Mol (2002) oder Law und Lien (2013) zeigen auf, wie vielfältig und konfliktvoll Seinsweisen in der Praxis realisiert sein können.

Vereinnahmung ontologischer Alterität durch die dualistische Ontologie der Moderne.²⁰ Darüber hinaus zeichnet sich insbesondere ihre Monographie (Cadena 2015) durch eine Form der Darstellung aus, die sich von anderen Ethnographien abhebt. Cadena räumt hier den beiden Forschungspartnern Nazario und Mariano einen Raum ein, der dem Begriff Partner tatsächlich gerecht wird: es sind nicht deren Informationen, welche die Autorin in eigener analytischer Logik präsentiert, vielmehr sind es deren Erzählungen, die durch das Buch leiten und die gemeinsamen Begegnungen und Konversationen, die selbst zum Gegenstand werden. Inspirierend empfinde ich darüber hinaus die enorm differenzierte Darstellung der beteiligten Personen, die auf eine so dichte Weise beschrieben werden, dass sie unmittelbar zu charakterstarken Protagonisten werden.²¹ Ausgehend von ihren gemeinsamen Begegnungen weist Cadena auf die ontologischen Differenzen der zwei Welten hin, in denen sich die drei Personen bewegen. Hierbei handelt es sich um die indigene andine Welt ihrer Forschungspartner, manifestiert in den relationalen ontologischen Strukturen des *Ayllu* und ihre eigene moderne, auf dualistischen Prinzipien basierende Welt. Wie insgesamt in der Politischen Ontologie konzipiert Cadena diese Welten nicht als feststehend und voneinander unabhängig, sondern vielmehr in wechselseitiger Abhängigkeit und involviert in Prozesse kontinuierlicher Ko-Konstitution (vgl. 2.1.2). Die ontologischen Strukturen und Beziehungen in *Ayllu* beschreibt sie auf Basis des Wissens ihrer Forschungspartner, die sich als Experten in Fragen kosmologischer Zusammenhänge auszeichnen (ebd. 2010: 337, 2015: 1ff.). Dieses Wissen versteht sie daher explizit als spezifisches – gleichzeitig wird es jedoch auch zur indigenen andinen Welt erweitert, merkt Revilla-Minaya (2019: 60) kritisch an. Die andine Seinsordnung erfährt in der Praxis Reproduktion, wie Cadena am oben beschriebenen Beispiel der Demonstrationen um Ausgangate sehr deutlich zeigt. Hier wird *Ayllu* durch eine Vielzahl von Demonstrierenden realisiert, welche nicht aus ökologischen Gründen den Berg schützen wollen, sondern vor den Sanktionen durch das Erdwesen warnen (Cadena 2010,

20 Diese Vereinnahmungsprozesse stellen auch ihre eigene Herangehensweise vor Hürden, denn in ihrer wissenschaftlichen Logik dualistischer Moderne tendiert sie zwangsläufig dazu, die Welt der Quechua durch ihre Anerkennung abzuerkennen, problematisiert die Autorin (Cadena 2015: 13ff.).

21 Bereits in den ersten Sätzen der Monographie skizziert Cadena ihre Forschungspartner als Menschen mit vielfältigsten Interessen und Handlungsfeldern, als »Andean peasants and much more« (Cadena 2015: xv): Nazario arbeitete lange als andinischer Schamane für eine Tourismusagentur in Cusco, war in seinem Heimatort Pacchanta als Heiler tätig und in politischen Aktivismus involviert. Nach seinem Tod durch einen Verkehrsunfall erreichen Cadena Mails und Briefe von seinen Freund*innen auf der ganzen Welt, ein Artikel erscheint über ihn in der Washington Post. Sein Vater Mariano war ebenfalls in Kämpfe um Landrechte und gegen Haciendabesitzer*innen verwickelt, war Kleinbauer und hatte als *Knower* eine besondere soziale Position in Pacchanta inne (ebd.: 1ff.). Beide waren rituelle Experten und Politiker (ebd. 2010: 337).

2014). Es handelt sich dabei nicht ausschließlich um indigene Andenbewohner*innen, im Gegenteil konstatiert Cadena (2010: 339): »I realized that in one way or another many shared his [Nazarios] view. Among them some were peasants, others merchants; some self-identified as indigenous, others did not. The local notables (the mayor, justice of peace, teachers, merchants) were divided.« So weist auch Cadena ausgehend von dem Wissen um moderne und relationale Seinsordnungen auf die Praktiken hin, welche eine der beiden Welten entfalten – in Blasers Dreiteilung überführt nimmt also auch sie ausgehend der ersten Dimension die zweite in den Blick. Anders als in Blasers Beispiel des *Yrmo* allerdings, sind hier diejenigen, welche die indigene Welt realisieren, nicht ausschließlich Akteur*innen eines indigenen Kollektivs. Im Sinne der genannten Kritikpunkte lässt sich in diesem Fall also schließen: eine Homogenisierung der beiden Welten findet auch in Cadenas Beispielen statt und es werden Praktiken analysiert, die eine der beiden Welten reproduzieren, während die ontologischen Brüche innerhalb der Seinsordnungen nicht aufgezeigt werden. Welche Akteur*innen während der Demonstration welche Welt realisieren, hängt allerdings direkt mit deren Praktiken zusammen und lässt sich nicht anhand ihrer sozialen Zugehörigkeiten bestimmen – ein Zusammenhang von relationaler Welt und Indigenität, bzw. moderner Welt und nicht-indigener Identität, wird in diesem Beispiel der Demonstration nicht hergestellt. Damit entzieht sich die Darstellung dem Vorwurf der Gleichsetzung ethnischer Identität und Ontologien.

Im Hinblick auf die Konzeption radikaler Alterität verhält sich dies meines Erachtens etwas anders. In den sieben Erzählungen, aus denen Cadena (2015) ihre Monographie zusammenstellt, steht nicht zuletzt die Beziehung zwischen ihr und ihren Forschungspartnern im Mittelpunkt. Diese ist durch deren Zugehörigkeit zu den zwei differenten Welten charakterisiert,

our world (the world that separates nature from humans, grants historicity to the latter only, and requires political and scientific representation to mediate between people and things) and the world [of runakuna²²] where earth-beings, plants, animals, and humans are integrally related. (ebd.: 112)

Diese Welten konzipiert Cadena als radikal alteritär. Die fundamentale Differenz will sie dabei nicht als indigenen Gruppen immanentes Charakteristikum verstanden wissen, sondern als Resultat und Produkt der gemeinsamen Beziehungen und kontinuierlichen Interaktionen, in denen sich die ontologisch differenten Ontologien entfalten (ebd.: 63, 275). Und so leben Cadena und die beiden Quechua zwar in unterschiedlichen Welten, die nicht kommensurabel sind, dennoch ist Kommunikation möglich. Einerseits hängt dies mit der partiellen Verbundenheit der Welten

22 *Runakuna* ist die Selbstbezeichnung von Quechua-Muttersprachler*innen in Peru, Bolivien und Ecuador (Cadena 2015: xxiv).

zusammen (auch wenn diese vor allem in Missverständnissen resultiert), andererseits öffnet die Akzeptanz der gegenseitigen Differenz einen Raum des Kontakts, innerhalb dessen wiederum die ontologischen Unterschiedlichkeiten realisiert und gemeinsam ergründet werden können. Abgesehen davon teilen Cadena und Nazarío – der jüngere Forschungspartner – Gemeinsamkeiten in der eigenen Biographie (ebd.: xxvff., 3ff.). Mit dieser, vor allem an Performanz von Welt gebundenen Konzeption, entzieht sich Cadena der Kritik, radikale Alterität als überdauerndes Moment der Differenz zu konzipieren. Dass sie sich und die Quechua jedoch trotz deren aktiver Teilnahme an modernen Institutionen (ebd.: xxiv), geteilten Lebensräumen und teilweise auch Biographien in der relationalen Welt verortet, kann allerdings Angriffsfläche für Kritik bieten (vgl. Erazo/Jarrett 2018: 149f.). Die radikale Alterität von relationaler und moderner Seinsordnungen erscheint schlüssig, schließlich realisieren sich die Ordnungen gerade in Abgrenzung zueinander und divergieren dementsprechend.²³ Diese fundamentale Differenz zwischen den Seinsordnungen scheint sich hier jedoch auf die Akteur*innen auszuweiten, die trotz ihrer modernen *und* relationalen Praktiken unterschiedlichen Welten zugeordnet werden. So scheinen in dieser Hinsicht die Welten an soziale Kollektive gebunden und der Ontologiebegriff neigt dazu, zum Grenzmärker dieser Alterität zu werden. Auch diese Zuordnung ist meines Erachtens Ausdruck der größeren analytischen Relevanz, die Cadena den Seinsordnungen (Dimension 1) gegenüber deren heterogenen Realisierungen in der Praxis (Dimension 2) zukommen lässt.

Meine Auseinandersetzung mit dem Vorgehen von Blaser und Cadena ist für mich deshalb von Bedeutung, weil sich darüber Möglichkeiten für eine Analyse ausloten lassen, die empirischer Heterogenität größere Aufmerksamkeit schenkt. Ich werde nun im Folgenden ein Fazit meiner Reflexion ziehen und davon ausgehend nach diesen Möglichkeiten und deren Umsetzung fragen.

2.2.2 Zu Möglichkeiten einer praxistheoretischen Analyse

In der theoretischen Konzeption der Politischen Ontologie verstehen Blaser und Cadena Ontologien als performierte Seinszusammenhänge (vgl. 2.1.1). Damit bieten sie eine geeignete Grundlage, um ontologische Dimensionen und Differenzen in metaphysischen Seinsordnungen und deren Grundstrukturen (Dimension 1) ethnographisch und in Zusammenhang mit deren Realisierung in der Praxis (Dimension 2) zu untersuchen. Das dreidimensionale Verständnis von Ontologie impliziert dabei zwei mögliche analytische Herangehensweisen, erwähnt Blaser am Rande: Einerseits lässt sich von der strukturellen Dimension der Seinsordnungen ausgehend deren Reproduktion in der Praxis nachzeichnen; diesen Weg wählen

23 Bzw. sie werden von Anthropolog*innen in Abgrenzung zueinander ausdefiniert.

häufig beispielsweise ethnographische Untersuchungen zur Frage, inwiefern Mythen in Alltagspraktiken aufgegriffen und in gesellschaftlicher Institutionen eingebettet werden. Andererseits ist es ebenso möglich, von den Praktiken ausgehend die Realisierung ontologisch differenter Ordnungen zu untersuchen, wie dies Studien aus dem Bereich der STS regelmäßig tun (Blaser 2013a: 24, 2013b: 552). Zu ihrem genauen Vorgehen habe ich bei Blaser und Cadena keine Auskunft gefunden. Wie hier diskutiert gehe ich jedoch davon aus, dass die Autor*innen den ersten Weg gewählt haben. Zwar betonen sie den Performanzcharakter von Ontologien, in der Analyse selbst jedoch untersuchen sie in strukturalistisch inspirierter Weise vom Wissen um Seinsordnungen ausgehend deren Realisierung in der Praxis. Hierdurch ist der Blick zwangsläufig auf bestimmte Praktiken limitiert und Heterogenität innerhalb sozialer Kollektive kann zwar ethnographisch aufgezeigt, jedoch nicht in der Analyse von Seinsweisen berücksichtigt werden. Dies begünstigt eine Darstellung, in der die Unterschiede zwischen Seinsordnungen mit den Grenzen von sozialen Kollektiven zusammenfallen. So postuliert meines Erachtens die Politische Ontologie keinesfalls die Nutzung von Ontologie als Marker indigener Alterität. Wenn ich allerdings den Anspruch ernst nehme, dass Ethnographie selbst einen Akt der Welterzeugung darstellt (Blaser/Cadena 2018), sehe ich in den Analysen ein *Pluriversum* realisiert, in dem sich nicht nur die homogenisierte relationale und moderne Welt, sondern daran gebunden auch das Kollektiv der indigenen Forschungspartner*innen und der nicht-indigenen Akteur*innen gegenüberstehen. Dies liegt nicht daran, dass Blaser und Cadena Heterogenität unsichtbar machen – im Gegenteil zeichnen sich die ethnographischen Darstellungen durch Brüche und Komplexität aus – wohl aber, weil diese interne Fragmentierung nicht analytisch integriert wird.

Ein solches Vorgehen eröffnet Potential. Es lässt sich nachzeichnen, auf welche Weise relationale Welten strukturell vereinnahmt und marginalisiert werden – beispielsweise, wenn relationale Logiken eben nicht Teil von Programmen des modernen Umweltschutzes werden können (Blaser 2009b) oder aus dem Raum nationalstaatlicher Politik ausgeschlossen sind (Cadena 2010). In diesem Sinne – und gerade wenn relationale Ontologie an indigene Kollektive geknüpft wird – lässt sich auf die strukturelle Marginalisierung indigener Gruppen in einer postkolonialen Welt aufmerksam machen.

Mich Revilla-Minaya (2019: 60) anschließend gehe ich dennoch davon aus, dass »the attempts of these two authors to approach the ›pluriverse‹ could benefit from incorporation of dissonant voices within the social groups themselves, and their negotiations over conceptions such as *yrmo* or manifestations of earth-beings«. Im Fallbeispiel der Resex Tapajós-Arapiuns, welches sich insbesondere durch die Vielfalt an Handlungskontexten und -logiken ebenso wie durch die Fluidität und doch Relevanz von Identitäten und Zugehörigkeiten auszeichnet, erscheint mir die analytische Berücksichtigung dieser Komplexität von großer Bedeutung. Welche

Möglichkeiten bietet die Politische Ontologie, diese Heterogenität von Praktiken und Sein in der Analyse zu berücksichtigen? Eine Antwort darauf finde ich in Blasers Positionierung zum Vorwurf, die Politische Ontologie verknüpfe Ontologien und Identitäten:

In short, the attribution of modernness would go hand in hand with specific practices and not with a specific group. For instance, I would feel unwarranted to call modern the practices of middle-class white women involved in Wicca. Likewise, neither indigenous identity automatically translates into an other-than-modern ontology, nor does indigenous involvement make a conflict an ontological one. (Blaser 2013b: 553)

Das Beispiel des Wicca-Kults einen Schritt weiter zu denken, führt mich zu einem Punkt, den ich auch in meiner Analyse besonders betonen möchte. Was würde passieren, wenn Blaser die Praktiken dieser Wicca-Frauen untersuchen würde? Vielleicht würde auffallen, dass eine der Personen beruflich als Ärztin arbeitet, ein anderer als Lehrer der Physik.²⁴ Diese Personen würden eventuell versuchen, während der Feste und Rituale durch spezifische Handlungen Verbindung zu den göttlichen Kräften der Natur aufzubauen und diese zu nutzen. Damit performieren die Anhänger*innen eine Welt, die wie Blaser sagt, nicht in moderne, dualistische Seinsprinzipien passt. Am Morgen nach dem Ritual aber weist die Ärztin an, Proben zur Untersuchung ins Labor schicken zu lassen und der Lehrer vermittelt seiner Klasse in der Unterstufe die Zusammenhänge von Magnetismus; kurz: die Personen erschaffen hier eine Welt, die ganz klassisch ist für die moderne Seinsordnung. Zum Ausdruck kommt hier die Vielfältigkeit von Handlungen derselben Akteur*innen, ebenso wie die Situativität von Praktiken und dabei doch auch die ontologische Differenz der realisierten Zusammenhänge. Um diese Komplexität stärker zu berücksichtigen, möchte ich den zweiten analytischen Weg nach Blaser einschlagen und in praxistheoretischer Weise auf die Realisierung von Seinszusammenhängen blicken.

Blaser zufolge sind beide Herangehensweisen relativ austauschbar: »of course, the connections can be narrated in the reverse order« (Blaser 2013a: 24, 2013b: 552). Ich habe jedoch den Eindruck, dass die Blickrichtung einen markanten Unterschied erzeugt und andere Zusammenhänge ans Licht bringen kann, gleichzeitig aber auch andere Gefahren birgt. Während der Weg von Blaser und Cadena wie

24 Es würde zudem auffallen, dass die meisten *Covens* (Gruppen von Wicca-Anhänger*innen) gemischtgeschlechtlich sind. Ich betone diesen Umstand, denn ich möchte eine Darstellung vermeiden, welche nicht-moderne Seinszusammenhänge im Westen insbesondere in Praktiken von Frauen wiederfindet und damit die moderne Trennung von wir (den Modernen) und ihnen (den Nicht-Modernen) zwischen Mann und Frau platziert (vgl. Ortner 1972). Für anthropologische Literatur zu Neopaganismus und Wicca siehe z.B. Susan Greenwood (2000) oder Joanne Pearson (2001).

beschrieben in der Lage ist, hegemoniale Prozesse zwischen ontologischen Strukturen aufzudecken und deren marginalisierende Auswirkungen für Akteur*innen zu betonen, geht dies eben mit Homogenisierung einher, die Unterschiedlichkeiten schluckt und dadurch alltägliche Komplexität reduziert. Der alternative praxistheoretische Weg wiederum birgt meines Erachtens die Gefahr, in der Analyse von Einzelpraktiken zu verharren und strukturelle Zusammenhänge und deren Einfluss auf die Praxis aus dem Blick zu verlieren. Er könnte jedoch die Vielfalt an Akteur*innen und Praktiken sowie deren ontologische Dimensionen operationalisieren, selbst wenn diese nicht direkt in relationale oder moderne Seinsordnungen münden. So könnte auch die ontologische Fragmentierung in den Handlungen desselben sozialen Kollektivs (oder gar derselben Person) analytisch berücksichtigt werden. Ausgangspunkt sind dann nicht die über Expertenwissen erhobenen Seinsordnungen, sondern die alltäglichen Handlungen, von denen ausgehend die (situative) Relevanz von Expertenwissen betrachtet werden kann. Auf diese Weise könnte ein stärkerer Fokus auf die Praxis die oben diskutierten Kritikpunkte an der Politischen Ontologie entkräften.

Auf der Suche nach geeigneten Konzepten zu einer solchen praxistheoretischen Analyse könnten auf den ersten Blick die Arbeiten zur Politischen Ontologie von Escobar eine Hilfe sein; er weitet seine Beispiele für relationale Welten auch jenseits ethnischer Kollektive aus, was vermuten lässt, dass er eventuell eine andere analytische Herangehensweise verfolgt als Blaser und Cadena. Zwar stehen auch bei ihm zahlreiche Beispiele relationaler Welt mit ethnischen Kollektiven in Zusammenhang und er identifiziert in der Lebensweise von afrokolumbianischen Gruppen in Kolumbien (Escobar 2015), ebenso von ethnischen Minderheiten in Städten des globalen Nordens (ebd. 2016: 21) relationale, ontologische Strukturen. In seiner Arbeit zu einer pluriversalen Designtheorie (ebd. 2017) präsentiert er jedoch deutlich mehr Beispiele als relationale Alternative zur hegemonialen Moderne: im Globalen Süden sind dies sowohl Konzepte von *Buen Vivir* und den Rechten der Mutter Erde, als auch Strategien der Subsistenz und des Postextraktivismus.²⁵ Für den Globalen Norden nennt er die Postwachstums- und *Commonsbewegung*, *Transition Town* Initiativen ebenso wie Debatten um das Anthropozän. All diese stellen die Eine-Welt Welt in Frage und können als Übergangsdiskurse hin zu einem *Pluriversum* wirken. Indem sie dualistische Konzepte hinterfragen und neue Wege des In-der-Welt-Seins postulieren, sind sie nicht zuletzt »Formen des Widerstands gegen die dominante Ontologie der kapitalistischen Moderne« (Escobar 2015: 341; siehe zudem 2017: 138ff.). Dies scheinen sie insbesondere aufgrund ihrer relationalen Praxis zu sein, welche die moderne Seinsordnung unterläuft. In diesem Sinne räumt Escobar der zweiten Dimension von Blasers Ontologiebegriff große Relevanz ein.

25 In diesem Fall bezieht sich Extraktivismus auf die intensive Nutzung natürlicher Rohstoffe, nicht wie im Fall der Resex auf Jagd-, Sammel- und kleinbäuerliche Landwirtschaft.

Jedoch liegt sein Fokus nicht auf der Analyse empirischer Evidenzen, sondern auf Vorschlägen für gesellschaftliche Transformation. So verdeutlicht er zwar das Potential politisch-ontologischer Analysen für Kontexte, in denen relationale Welten auch von nicht-indigenen Kollektiven erzeugt werden, führt hierzu aber keine Analysen empirischer Daten durch. Auf der Suche nach geeigneten analytischen Konzepten für meine eigene Herangehensweise werde ich daher bei ihm nicht fündig. Dementsprechend werde ich mein konzeptionelles Vokabular im folgenden Abschnitt ausgehend von weiteren Autor*innen und Begriffen definieren.

2.3 Die Praxis betonen – Konzepte zur Ergänzung einer politisch-ontologischen Analyse

If ›ontological pluralism‹ gets wedded to structuralist schemes, there is a risk that ›ontologies‹ come to seem encompassing, mutually exclusive systems. This makes it unduly difficult to explore mixtures, ambivalences, and fractal patterns, where difference may pop up at every level and patches of ›otherness‹ may be involved in every ›self‹. [...] Hence, instead of ›culturally specific ontologies‹ (an unfortunate conjunction), we venture to explore ›practice-specific alterities‹. (Mol/Port 2015: 167)

Diesem Gedankengang folgend und als Konsequenz meiner kritischen Überlegungen im vorherigen Abschnitt werde ich nun die praxistheoretischen Begriffe und Denkanstöße vorstellen, die meine Analyse leiten sollen. Praxistheorie verstehe ich in Anlehnung an Sherry Ortner (2006: 16) als »general theory of the production of social subjects through practice in the world, and of the production of the world itself through practice.« Diese Produktion von Wirklichkeit findet nicht außerhalb oder unabhängig gesellschaftlicher Strukturen und Machtgefüge statt; im Gegenteil kann Praxis nur in ihren gesellschaftlichen Kontexten adäquat verstanden werden und Struktur und Handlung sind in einem dialektischen Verhältnis zu denken. Und doch verschiebt sich in der Praxistheorie der Blickwinkel zunächst auf die Praktiken der Akteur*innen und deren Umgang mit, Antworten auf, Orientierung an, Umgehung von oder Änderung der strukturellen Bedingungen.

Wie in der Einleitung ausgeführt, setzte ich mich in diesem Buch mit den Regeln zur Subsistenzwirtschaft im Nutzungsabkommen der Resex Tapajós-Arapiuns sowie in den Gemeinden Atrocal und Nova Canaã auseinander. Der Auseinandersetzung mit den drei Regelkomplexen ist Kapitel 4 gewidmet. Die Normen und Regeln bringen dabei mitunter spezifische und ontologisch differente Seinszusammenhänge hervor, wie ich in Kapitel 5 argumentiere. Um diese ontologischen Dimensionen beschreiben zu können, werde ich nun Konzepte für eine analytische Herangehensweise zusammenstellen. Dies sind zunächst die Begriffe der ontolo-

gischen Bekenntnisse von DeVore (2017) (2.3.1) und der pluralen Ökologien nach Sprenger und Großmann (2018) (2.3.2). Inspiriert durch die praxeographischen Überlegungen von Mol (1999; 2015) schlage ich weiterhin einen Blick auf ontologische Konsequenzen in Form von spezifischen Praktiken, Rationalitäten, Normen- und Wissenssystemen vor (2.3.3). Mein Vorgehen ist dabei im Sinne Ortners (2006) als praxistheoretisch zu beschreiben und von der Praxeographie Mols (1999) zu differenzieren (2.3.4).

2.3.1 Ontologische Bekenntnisse

It makes less sense to ask what particular »ontology,« »theory,« or »tradition« people live by than to ask what ontological commitments their practices instantiate and accommodate. A presuppositional analytical approach helps to keep these questions open, not because answers cannot be given, but because it is unlikely that such questions will ever find single answers. (DeVore 2017: 122)

Jonathan DeVore bietet mit seinem Begriff der *ontological Commitments* – ontologische Bekenntnisse²⁶ – die Möglichkeit, den Blick auf die Praxis zu lenken und auf die Formen von Sein, die dort realisiert werden.

DeVore analysiert in diesem Sinne verschiedene Praktiken der extraktivistischen Gewinnung von *Copaíba*-Öl in Nordbrasilien, wie zum Beispiel das Verbot des Sprechens vor und während der Extraktion von Öl. Dieses Verbot wird über regionale Kontexte hinaus von unterschiedlichen Akteur*innen diverser Hintergründe beachtet; gleichzeitig gibt es viele Personen, die sich nicht nach dieser Regel richten. Hier nach einer dahinterliegenden Ontologie (im Sinne einer Seinsordnung) zu fragen, würde zwangsläufig in einer Homogenisierung enden, die der Heterogenität der Sammelnden nicht gerecht wird, erklärt DeVore. Stattdessen schlägt er vor, die pragmatischen Vorannahmen dieses Sprech-Verbots zu betrachten – also das, was beim Praktizieren als selbstverständlich angenommen wird. Diese Vorannahmen implizieren ihrerseits ontologische Bekenntnisse über Realität: Soll während der Extraktion geschwiegen werden, da sonst der Baum sein Öl zurückhält, so bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass die Sammelnden Animist*innen sind oder dass in Nordbrasilien animistische Vorstellungen eines beseelten Baumes herrschen; wohl aber bedeutet es, dass angenommen wird, der Baum verfüge

26 Eine adäquate Übersetzung fällt mir schwer, da das englische *Commitment* weniger verbindlich zu verstehen ist als die deutschen Übersetzungsmöglichkeiten der Festlegung, Hingabe oder Verpflichtung implizieren. Es handelt sich wohl eher um eine Art Grundannahme, die einer spezifischen Praktizierung inhärent ist, die ohne diese Grundannahme nicht auf diese Weise ausgeführt würde. Ich werde hier daher den Begriff des ontologischen Bekenntnisses wählen, wobei ein solches Bekenntnis vor allem implizit in Praktiken und nicht explizit durch dessen mündliche Aussage zum Ausdruck kommt.

über eine gewisse Fähigkeit der Sinneswahrnehmung und könne steuern, wann er sein Öl zur Gewinnung freigibt. In diesem Sinne basiert das Verbot auf bestimmten Annahmen, die ontologische Eigenschaften über den Baum, aber auch über die sammelnde Person ebenso wie die gemeinsame Interaktion zum Ausdruck bringen (ebd.: 120f.). Im Sinne Blasers fokussiert DeVore also auf die Praxis von Ontologie (Dim 2) und warnt vor einem vorschnellen Rückschluss von Praktizierenden an spezifische Seinsordnungen (Dim 1).

Dieses Vorgehen impliziert in zweierlei Hinsicht eine größere konzeptionelle Offenheit, als dies eine Analyse ausgehend der Dimension 1 anbieten könnte. Erstens bietet es Offenheit im Hinblick auf beteiligte Akteur*innen: In den Blick genommen wird die Interaktion zwischen Sammler*in und Baum – unabhängig davon, wer der/die Sammler*in ist. Eine Unterscheidung zwischen authentischen Vorstellungen und strategischen oder dazu gelernten stellt sich hier nicht (ebd.: 122). Offen ist das Konzept zweitens im Hinblick auf Brüche und Fragmentierungen im Handeln der Akteur*innen:

One and the same person may presuppose, accommodate, or articulate ideas—ontological, ethical, and otherwise—that are inconsistent within the same or across different contexts. It is easy to imagine (because so common) someone confessing something as an article of faith while acting or speaking in other ways that controvert such a confession. [...] Such a state of (ontological) affairs is more likely the rule than the exception. (ebd.: 122)

Dass Praktiken oder Ideen derselben Person nicht konsistent sind mit anderen Handlungen oder Aussagen ist demnach vielmehr Regel als Ausnahme, kann aber mit einem Ontologiekonzept der Dimension 1 kaum gefasst werden.

Eine solche analytische Offenheit für die diversen Akteur*innen und deren heterogene Praktiken passt gut zu der empirischen Komplexität, die ich in meinem Fallbeispiel vorfinde. Mit DeVore gehe ich deshalb davon aus, dass Praktiken nicht per se Ausdruck einer spezifischen Seinsordnung und auch nicht einer spezifischen Identität sind, sehr wohl aber ontologische Bekenntnisse offenlegen und damit bestimmte Seinszusammenhänge realisieren. Um die ontologischen Dimensionen im Kontext der Nutzungsaufgaben in der Resex sichtbar zu machen, werde ich äquivalent zu DeVore die Regeln zur Subsistenz auf ihre ontologischen Bekenntnisse prüfen. Ich konzentriere mich dabei insbesondere auf Beispiele, in denen Nicht-Menschen in die Verhandlung um Nutzung verstrickt sind. So gehen einzelne Regeln von der Existenz sogenannter *Encantados* aus (5.1), andere Regeln bekennen sich zur Mitwirkung von Gemeindeverbänden (5.2) und potentiell zur Relevanz von Kohlenstoff (5.3). Hierbei interessiert mich jedoch nicht nur, wer oder was existiert; über den Begriff der pluralen Ökologien in Anlehnung an Sprenger und Großmann (2018) möchte ich zudem auf weitere Bereiche des Seins blicken, die in und durch diese Regeln realisiert werden.

2.3.2 Plurale Ökologien

Ökologie definieren die Autor*innen der SOJOURN Sonderausgabe zu *Plural Ecologies in Southeast Asia*²⁷ als mehr oder weniger kohärentes Set von Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen. Damit birgt eine Ökologie ontologische Dimensionen und impliziert spezifische Konzeptionen von Sein und Beziehungen:

Ecologies recognize beings—human as well as non-human—or neglect them, or address or ignore them, or even deny their existence. [...] A particular ecology may cast these beings as necessary or contingent, agentive or passive, connected or not connected. (Sprenger/Großmann 2018: ix f.)

Dementsprechend existieren Ökologien im Plural, denn diese Beziehungen sowie Beziehungspartner*innen können ontologisch variieren. Damit steht das Konzept mit dem der Ontologien in Verbindung, versteht sich jedoch weniger umfassend als »Welten«. Es dient weniger dazu, Ontologien im Sinne metaphysischer Seinsordnungen zu identifizieren, als vielmehr dazu, über den Aspekt der Beziehungen von Menschen und Nicht-Menschen ontologisch unterschiedliche Zusammenhänge zu analysieren (Bräuchler 2018: 363).

Ökologien manifestieren sich in der Praxis und werden wiederum durch Praktiken real. Sie sind demnach nicht vorgegeben oder starr, sondern werden an spezifischen Orten zu spezifischen Zeiten durch spezifische Personen dynamisch hervorgebracht (Großmann 2018: 323). Sie sind zwar ontologisch unterschiedlich, schließen sich aber nicht zwangsläufig aus und existieren immer auch in wechselseitiger Abhängigkeit. Unterschiedliche Ökologien können dabei auch innerhalb desselben sozialen Kontextes koexistieren oder durch die gleiche soziale Gruppe realisiert werden, wie insbesondere Michaela Haug, Guido Sprenger und Kristina Großmann empirisch aufzeigen. Dabei ist es den Autor*innen nicht nur ein Anliegen, ontologische Pluralität abzubilden; sie nehmen darüber hinaus Hierarchien und hegemoniale Prozesse zwischen den Ökologien in den Blick. Im Versuch, Machtbeziehungen und Nutzungskonflikte zu analysieren und dabei auch mögliche ontologische Dimensionen zu berücksichtigen, situieren sich die Autor*innen an der Schnittstelle von Politischer Ökologie und Ontologischer Anthropologie (Bräuchler 2018: 354 f.; Haug 2018: 342; Sprenger/Großmann 2018: xiff.)

Damit ist das Konzept der pluralen Ökologien den Positionen der Politischen Ontologie sehr nah, sowohl in seiner theoretischen Verortung zwischen Ontolo-

27 An Beispielen wie Ritualen und Landwirtschaft (Sprenger 2018), partizipativem Forstmanagement (Großmann 2018), Stadtplanung (Hüwelmeier 2018) sowie Konflikten um Land- und Nutzungsrechte (Bräuchler 2018; Haug 2018) weisen die Autor*innen auf die Pluralität von Ökologien hin.

gischer Anthropologie und Politischer Ökologie als auch den untersuchten Fallbeispielen (trotz der unterschiedlichen regionalen Kontexte). Allerdings fokussieren plurale Ökologien auf die Praxisebene und nehmen so, im Sinne Blasers, die Dimension 2 als Ausgangspunkt der Betrachtung. So ist es möglich, auch solche Situationen zu analysieren, in denen dieselben Akteur*innen ontologisch unterschiedliche Welten performieren.

Focusing on individual and collective actors can help us to understand how people deal with a plurality of conceptions of beings and relationships, as individuals and groups are not bound to one ecology but can be engaged in different ecologies at the same time. (Haug 2018: 342)

Mit diesem auf Akteur*innen gerichteten Konzept erhoffe ich mir, die Heterogenität von Praktiken, Akteurskonstellationen und fluiden Identitäten in meinem Fallbeispiel abbilden zu können. Während mir die ontologischen Bekenntnisse von DeVore analytisch helfen, aus den Regeln zur Subsistenz Schlüsse auf ontologische Dimensionen zu ziehen, kann das Konzept der pluralen Ökologien einen Schritt weitergehen, sich ergebende Beziehungen betrachten, diese strukturieren und in Vergleich setzen. Darüber hinaus möchte ich weitere Aspekte in diesen Ökologien beleuchten, zu denen mich der folgende Gedankengang von Annemarie Mol inspiriert hat.²⁸

2.3.3 Ontologische Konsequenzen

Annemarie Mol (1999, 2002) fokussiert in ihren praxeographischen Analysen²⁹ im Gesundheitsbereich auf die Vielfältigkeit von Sein, die in und durch Praktiken zum

28 Die Gedankengänge unterscheiden sich nicht fundamental. Auch Sprenger (2018: 283ff.) z.B. weist darauf hin, dass mit Ökologien weitere spezifische Lokalität, Personenkonzepte oder Normensysteme einhergehen können. So gesehen ließen sich die Komponenten, die ich mit Mol betrachte, auch von den pluralen Ökologien ausgehend denken; allerdings hat mich Mol in meiner Analyse sehr früh begleitet und inspiriert, weswegen ich sie hier mit aufnehmen möchte.

29 Mol (2002) schlägt als Methode zur empirischen Untersuchung von Phänomenen die Praxeographie vor. Diese untersucht deren Entstehung, Veränderung und Entfaltung in und durch Praktiken als Ausgangspunkt von Sein. Das, was durch Praktiken zum Entstehen kommt, ist dabei nicht wie in poststrukturalistischer Praxistheorie soziale, gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern als sozio-materiell zu verstehen, wodurch die Trennung von physischem Körper und sozialem Körper durchbrochen werden soll. Damit will sich auch Mol analytisch von der modernen Trennung lösen. Verschiedene Realisierungen sind hier nicht als verschiedene Perspektiven auf etwas objektiv Vorhandenes zu verstehen, sie sind vielmehr die sozio-materielle Hervorbringung von Realitäten, die eben multiple sind (Mol 1999: 75f.; Sørensen/Schank 2017: 413ff.).

Entstehen kommt und verfolgt die Prozesse, durch die Seinsweisen in gesellschaftlich sinnvollen Kategorien realisiert werden. Im Ontologieverständnis der Politischen Ontologie blickt sie damit auf Ontologie in seiner zweiten Dimension; auf ontologische Pluralität innerhalb von Seinsordnungen.

Für meine Herangehensweise ist insbesondere eine Überlegung relevant, die in ihren Analysen eher am Rande auftaucht: Mol beschreibt an den Beispielen von Blutarmut und *Arteriosklerose*, dass verschiedenen Diagnoseverfahren die Krankheiten in jeweils ontologisch differenten Versionen realisieren. Daraus resultiert allerdings nicht ausschließlich ontologische Multiplizität von Krankheit, sondern es geht um mehr: »It also has reality effects. [...] For objects that are performed do not come alone: they carry modes and modulations of other objects with them« (Mol 1999: 81). Wird Blutarmut beispielsweise über eine Blutprobe und den Vergleich von Hämoglobinwerten mit Standardwerten bestimmt, wird damit auch Statistik als legitimes Mittel zur Diagnose realisiert. Im von Mol angeführten Beispiel bestimmen Statistiken ihre Normalwerte abhängig vom Geschlecht der Proband*innen, sodass auch biologische und dualistische Geschlechterverhältnisse zum Entstehen kommen (ebd.). Die invasive Behandlung von *Arteriosklerose* durch eine Bypass Operation wiederum resultiert zum Beispiel auch in einer Realität, in der ein Mann mit Skalpell keinen gewaltvollen Übergriff begeht, sondern sich als Chirurg performiert (ebd. 2002: 142f.). So wird in bestimmten Diagnoseverfahren nicht nur eine Krankheit in spezifischer Version real; dies hat auch Konsequenzen für gesellschaftliche Klassifikationsmuster (Geschlechterkategorien), das Sein von Personen (Mann mit Messer ist Chirurg), und Handlungsnormen (Haut zerschneiden wird legitime Praxis).³⁰ Mir ist hier insbesondere der Verweis darauf wichtig, dass einzelne Praktiken, die Existierendes hervorbringen, nicht isoliert zu analysieren sind. Sie ziehen vielmehr weitere Dimensionen nach sich, legitimieren und realisieren diese und instanziiieren so, um in Mols Worten zu sprechen, *reality effects*.

Männer mit Skalpell und Bypass Operationen sind in meinem Fallbeispiel nicht von Relevanz, die Beobachtungen inspirieren mich jedoch, über den gängigen Fokus auf Seins- und Beziehungsformen von Menschen und Nicht-Menschen in Ontologischer Anthropologie wie auch in den pluralen Ökologien hinaus zu denken. Und so möchte ich in der Analyse der Ökologien auch nach weiteren ontologischen Konsequenzen fragen. Ich werde betrachten, welche Handlungspraktiken in der spezifischen Ökologie wirksame Praktiken sind und welche Rationalitäten, Normen- und Wissenssysteme diese Zusammenhänge produzieren.

30 Für weitere Beispiele dieses Zusammenhangs in einem gänzlich anderen Kontext siehe Anemarie Mol und Mattijs van den Port (2015).

2.3.4 Entwurf eines praxistheoretischen politisch-ontologischen Vorgehens

Aus diesen theoretischen Vorüberlegungen ergibt sich mein analytisches Vorgehen: In Kapitel 4 widme ich mich auf Basis meiner ethnographischen Daten den Regelkomplexen, die in Atrocal, Nova Canaã und dem Nutzungsabkommen der Resex Tapajós-Arapiuns Extraktivismus normieren. Um die ontologischen Dimensionen in diesem Gefüge zu beleuchten, werde ich in Kapitel 5 einzelne Regeln auf deren ontologische Bekenntnisse hin befragen. Davon ausgehend stelle ich beteiligte Nicht-Menschen vor und arbeite mithilfe des Begriffs der pluralen Ökologien deren Beziehungen zu den menschlichen Akteur*innen heraus. Dieser Beschreibung füge ich die Darstellung von ontologischen Konsequenzen hinzu, die ebenfalls durch die Regeln zum Entstehen kommen und Teil der spezifischen Ökologien werden. Über die ontologischen Bekenntnisse und pluralen Ökologien werde ich insbesondere Unterschiedlichkeiten im Kontext der Regelkomplexe fokussieren können; die ontologischen Konsequenzen betonen darüber hinaus die praktische Relevanz, die diesen Ökologien und damit ontologischer Pluralität zukommen kann.

Mein Vorgehen verorte ich dabei in einer Praxistheorie nach Ortner (2006) und explizit nicht in der Praxeographie von Mol (2002). Dies mag vor dem Hintergrund überraschen, dass Mol für die Konzeption der Dimension 2 im Ontologiebegriff der Politischen Ontologie von großer Bedeutung ist, erklärt sich jedoch mit einem Blick auf das analytische Vorgehen von Blaser. Dieser schlägt zur Operationalisierung ontologischer Differenzen zwei analytische Herangehensweisen vor: es lässt sich ausgehend metaphysischer Seinsordnungen (Dim 1) deren Realisierung in der Praxis untersuchen (Dim 2); umgekehrt können auch von der Praxis ausgehend (Dim 2) die realisierten Seinszusammenhänge und Seinsordnungen (Dim 1) beleuchtet werden (Blaser 2013a: 24, 2013b: 552). Er selbst wählt erstgenannten Weg und zeigt beispielsweise auf, dass sich die relationale Seinsordnung der Yshiro im *Yrmo* und die moderne der Bürokrat*innen und Umweltschützer*innen im *Environment* manifestiert (ebd. 2009b). Dabei interessiert ihn die Vielfalt an differenten Seinsweisen des *Yrmo* nicht; für seine Analyse ist nicht von Belang, ob das hervorgebrachte *Yrmo* im Gespräch mit dem Schamanen in anderer Seinsweise realisiert wird als in den Diskussionen um die Auflagen im Jagdprogramm. Relevant ist, dass es eine ontologische Differenz zwischen *Yrmo* und *Environment* gibt und dass diese den Konflikt um Nachhaltigkeit im Jagdprogramm erklären kann. Auch für die beteiligten Yshiro, nehme ich an, spielen diese differenten Seinsweisen (zumindest in diesem Moment) keine Rolle – trotz solcher Unterschiede ist allen klar, dass es sich um *Yrmo* handelt. Im Gegensatz zu Mols Praxeographie, welche die ontologische Fragmentierung des *Yrmo* betonen würde, setzt Blaser direkt bei *Yrmo* als gesellschaftlich anerkanntem Produkt von Praktiken an.

In Anlehnung daran und im Versuch, den Weg der Analyse in entgegengesetzter Richtung zu beschreiten, blicke auch ich auf diese gesellschaftlich anerkannten Kategorien von Existierendem. Ich möchte dies an einem Beispiel verdeutlichen: in Kapitel 5 werde ich unter anderem Regeln untersuchen, welche die Existenz von Curupira, der Herrin des Waldes, implizieren. Mit ihr gilt es gegebenenfalls, Nutzungsrechte zu verhandeln. Im Sinne der Praxeographie kann ich davon ausgehen, dass sowohl durch jede der einzelnen Regeln als auch in jedem spezifischen Interaktionsmoment, Curupira in etwas differenter Seinsweise besteht.³¹ Für meine Gesprächspartner*innen steht diese Dimension jedoch nicht zu Debatte, die Vielfalt an Seinsweisen ist nicht relevant, es ist vielmehr Konsens, dass es sich um dieselbe Entität handelt.³² An dieser Stelle setze ich an. Ich frage also nicht im Sinne einer Praxeographie: inwiefern ist Curupira in jedem einzelnen Praxismoment ontologisch unterschiedlich und welche Konsequenz hat diese Vielfalt an Seinsweisen? Sondern ich frage im Sinne einer praxistheoretischen Perspektive wie der von Ortner: wie sieht die Welt aus, die in und durch die Nutzungsregeln zum Entstehen kommt und welche Konsequenz hat darin die Existenz von Curupira?

2.4 Fazit – Von Ethnographie als welterzeugender Praktik und dem, was wir erzählen

Es ist die Verbindung von Ontologischer Anthropologie und Politischer Ökologie, die den theoretischen Rahmen der Politischen Ontologie für mich interessant macht; ihr Anspruch, die ontologischen Debatten um politische Dimensionen von Hierarchie und Vereinnahmung zu ergänzen und den politisch-ökologischen Analysen eine ontologische Dimension hinzuzufügen. Damit füllt sie eine wichtige theoretische Lücke. Auch für das Fallbeispiel der Resex Tapajós-Arapiuns scheint der Rahmen angemessen: die ethnographischen Daten weisen darauf hin, dass es in der Normierung von Subsistenz um mehr geht als um unterschiedliche Einschätzungen dessen, was sinnvolle und nachhaltige Auflagen sind. Es scheint darüber hinaus auch Unterschiede im Hinblick darauf zu geben, wer oder was existiert und gegebenenfalls in Prozesse der Normierung einzubeziehen ist. Gleichzeitig ist die Verwaltungsstruktur der Resex Tapajós-Arapiuns so maßgeblich durch überregionale politische und rechtliche Vorgaben geprägt, dass für ein Verständnis lokaler Mensch-Umwelt-Beziehungen eine politisch-ökologische Perspektive unerlässlich ist. Die Politische Ontologie eröffnet mir in diesem Szenario die Möglichkeit, ontologische Zusammenhänge machtkritisch und Machtgefüge ontologisch zu denken.

31 Dies gilt ebenso für die menschlichen Akteur*innen, die in der spezifischen Interaktionspraktik mit Curupira in spezifischer Seinsweise sind (vgl. Mol/Port 2015).

32 Viel wichtiger ist für sie die Frage, was im Moment des Zusammentreffens zu tun ist.

Aus diesem Grund habe ich mich im ersten Teil dieses Kapitels dem Theorie-rahmen zugewandt, die zentralen Konzepte ausgehend der Arbeiten Blasers und Cadenas herausgestellt und durch Beiträge von Escobar ergänzt. Die Politische Ontologie versteht sich demzufolge als theoretischer Rahmen, der die machtvollen Aushandlungsprozesse der Realisierung von Welt(en) untersucht. Dabei ist es zunächst ihr Anspruch, Strategien ontologischer Vereinnahmung offen zu legen, dabei auf die Besonderheiten moderner Ontologie hinzuweisen und deren Alternativen, insbesondere eine relationale Ontologie, sichtbar zu machen. Darüber hinaus betonen die Anthropolog*innen die Bedeutung, die Ethnographie als welterzeugender Praktik zukommt; so ist es ihr erklärtes Ziel, in ihren Texten ein *Pluriversum* anstelle der modernen Eine-Welt Welt zu realisieren.

Insbesondere die Thesen zu ontologischen Vereinnahmungsprozessen durch die spezifische ontologische Verfasstheit der Moderne sowie den Ontologiebegriff nach Blaser halte ich für inspirierende und treffende, theoretische Überlegungen. Erstere können eine Erklärung bieten für eine Vielzahl von Dynamiken, die an Beispielen der Integration lokaler Wissensbestände in staatliche Politiken zu beobachten sind. Von gemeindebasiertem Umweltschutz bis hin zur Rolle indigener Akteur*innen in den UN-Klimakonferenzen – überall dort sind alternative Wissenssysteme heute anerkannt, allerdings lediglich als Teil von Kultur und damit nicht als Basis für »objektive« Entscheidungsfindung und Politik. Das Konzept der Ontologien wiederum erscheint durch die Integration von Perspektiven der Science and Technology Studies und einem dezidierten Fokus auf Praxis eine bereichernde Differenzierung zu erfahren.

Dass die Politische Ontologie zudem Ethnographie selbst als Welterzeugung deutet, ist aus Sicht praxistheoretischer Perspektiven konsequent; denn dementsprechend sind ethnographische Darstellungen nicht zuletzt selbst Praktiken, die spezifische ontologische Zusammenhänge realisieren. Für etwas problematisch halte ich allerdings die Welten, die Blaser und Cadena in ihren Analysen konstituieren. Auch wenn beide die Bindung relationaler Ontologie und Indigenität relativieren und die Heterogenität von gesellschaftlichen Gruppen betonen; ihre ethnographischen Beschreibungen zeichnen Pluriversen, in denen sich zwei radikal alteritäre Welten gegenüberstehen – die relationale der Indigenen und die moderne der Nicht-Indigenen. Vor dem Hintergrund von Kritikpunkten an dieser Verbindung von Ontologien und ethnischen Kollektiven, habe ich mich eingehender mit dem analytischen Vorgehen der Autor*innen auseinandergesetzt und argumentiert, dass die Darstellung insbesondere in der Herangehensweise an die empirischen Daten begründet liegt. Trotz des Fokus auf die Praxis bleiben die Analysen letztendlich eher einer strukturalistischen Sicht treu; sie nehmen das Wissen um metaphysische Seinsordnungen (Dim 1) zum Ausgangspunkt und analysieren von dort aus deren Realisierung in der Praxis (Dim 2). Der Fokus wird infolgedessen zwangsläufig auf diejenigen Praktiken gelenkt, welche die Seins-

ordnungen in ihrer radikalen Alterität reproduzieren und kann möglicherweise vorhandene heterogene, fragmentierte und fluide Situationen auf der Praxisebene nur schwer theoretisieren.

In einer praxistheoretischen Herangehensweise sehe ich das Potential, diese Komplexitäten in der Empirie analytisch mitzudenken. Daher möchte ich Blasers Betonung der Praxis noch stärker hervorheben und praxistheoretische Blickwinkel auch in den Analyseprozess der empirischen Daten integrieren. Hierzu habe ich im letzten Abschnitt des Kapitels drei Konzepte zur Analyse zusammengestellt. Dies ist zunächst der Begriff der ontologischen Bekenntnisse, mit dessen Hilfe ich die impliziten ontologischen Annahmen in den Regeln zur Subsistenz in der Resex Tapajós-Arapiuns herausstellen kann. Mich interessiert im Sinne der Praxistheorie dabei nicht in erster Linie, welche Ontologien der Dimension 1 hier reproduziert werden; vielmehr stelle ich die offenere Frage nach den Ökologien, die in und durch Praktiken hervorgebracht werden, in der Annahme, dass diese ontologisch unterschiedlich und dementsprechend plural sein können. Differenzen werde ich dabei durch einen Fokus auf die Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen herausarbeiten, um anschließend auf spezifische Praktiken, Rationalitäten, Normen- und Wissenssysteme hinzuweisen, die als ontologische Konsequenzen und als Teil der Ökologien zu verstehen sind.

Political ontology is [...] concerned with reality-making, including its own participation in reality-making. [...] [Its] stories seek to weave a different configuration of a reality that is in a state of permanent becoming, not least through the stories that are being told. (Blaser 2013a: 24)

In Anschluss an diesen Gedanken der Produktivität ethnographischer Praxis stellt auch meine Ethnographie einen Akt der Welterzeugung dar. Dabei ist es mein Anliegen, dass meine Erzählung auf ontologische Differenzen und deren Konsequenzen hinweist, Machtgefälle mitdenkt, dabei aber auch die Handlungsmacht der Akteur*innen anerkennt und die Fluidität und Ambivalenzen lokaler Identitäten, Strategien und Praktiken integriert. Dass es eine Erzählung wird, die auf empirische Gefüge noch einmal anders eingeht und die, in den Worten Evan Killicks (2016: 27), von Zusammenhängen erzählt, die vor allem eins sind: »complex, nuanced and down-right messy«.

Abbildung 2: Die Resex Tapajós-Arapiuns und ihre Gemeinden



Kartographie: Walter Meurer 2020