

5. Ontologischer Pluralismus

Zur Vielfalt von Wirkenden und Ökologien

Das vorherige Kapitel hat sich mit dem Rechtspluralismus befasst, der aus der Verabschiedung des Nutzungsabkommens in der Resex Tapajós-Arapiuns resultierte. In diesem Rahmen sind auch erste Momente aufgefallen, die ontologische Differenzen zu implizieren scheinen: Es wurden Unterschiede im Hinblick darauf deutlich, wer oder was existiert und in die Verhandlung von Nutzung einzugreifen vermag. Diesen ontologischen Dimensionen möchte ich im Folgenden nachgehen und hierzu die in Kapitel 2 vorgestellten theoretischen Konzepte – ontologische Bekenntnisse, plurale Ökologien und ontologische Konsequenzen – hinzuziehen.¹ Neben einem erweiterten Verständnis der empirischen Zusammenhänge soll diese Analyse dazu dienen, die Potentiale und Implikationen einer praxistheoretischen Lesart Politischer Ontologie auszuloten. Damit widmet sich dieses Kapitel zwei der forschungsleitenden Fragestellungen meiner Untersuchung: der Frage nach ontologischen Implikationen im Fallbeispiel einerseits und nach den Möglichkeiten einer praxistheoretischen Politischen Ontologie andererseits.

Als Ausgangspunkt der Auseinandersetzung wähle ich einige der zuvor identifizierten Normen und Regeln zur Subsistenz in der Resex Tapajós-Arapiuns. Diese verstehe ich als Momente der Weltentfaltung, von denen ausgehend sich die Realisierung spezifischer Seinszusammenhänge untersuchen lässt. Mich interessieren hier insbesondere solche Normen, die sich ontologisch zur Relevanz von Nicht-Menschen im Rahmen von Nutzungsrechten bekennen (ontologische Bekenntnisse). Auf Basis meiner ethnographischen Daten werde ich mich diesen Nicht-Menschen eingehender zuwenden, um ihre Beziehungen zu menschlichen Akteur*innen (Plurale Ökologien) und weitere Komponenten wie Rationalitäten, Normen- und Wissenssysteme (ontologische Konsequenzen) herauszuarbeiten. Ich tue dies beispielhaft für den Flussdelphin Boto und die Herrin des Waldes Curupira, in Amazonien auch als *Encantados* bezeichnet (5.1), für APRAECA, den

1 Weiterhin ist der Begriff der Ökologien nach Mario Blaser und dessen drei Dimensionen wichtiger Bezugspunkt meiner Analyse (siehe 2.1.1, insbesondere Abb. 1.). Auf weitere Bezüge zu Kap. 2 weise ich an entsprechenden Stellen hin.

Gemeindeverband von Atrocal (5.2) und für Kohlenstoff, der in der Resex Tapajós-Arapiuns seit einigen Jahren an Einfluss gewinnt (5.3). Im jeweils vierten und letzten Abschnitt der drei Unterkapitel reflektiere ich die gewonnenen Erkenntnisse hinsichtlich meiner Überlegungen zur Politischen Ontologie und erarbeite hierüber schrittweise und aus den ethnographischen Betrachtungen heraus einen konzeptionellen Vorschlag für eine praxistheoretische Ausgestaltung. In einem umfangreichen Fazit resümiere ich die empirischen wie theoretischen Ergebnisse und schließe mit einem Ausblick auf ontologische Hegemonialität, in deren weiterer Konzeptionalisierung ich Potential für den Forschungsansatz sehe (5.4).

Im Zentrum stehen hier diejenigen Nicht-Menschen, die auf die Nutzungspraktiken und deren Verregelung einwirken können. Aufgrund dieser Eigenschaft fasse ich sie unter dem Begriff der *Wirkenden* zusammen. Der Terminus birgt eine konzeptionelle Offenheit, die der alternativen Bezeichnung des/der Akteur*in nicht inhärent ist. Ein klassischer, gesellschaftswissenschaftlicher Akteursbegriff bezieht sich auf sinnverstehend Handelnde und setzt dementsprechend deren Intentionalität voraus (vgl. Weber/Weber 1980 [1921]). Damit bleibt der Akteursstatus in erster Linie Menschen zugedacht, die als Subjekte Handlungsmacht über Objekte ausüben. Für die hier vorgenommene Analyse jedoch bedarf es einer Begrifflichkeit, die ontologisch weniger eng bestimmt ist. Sie muss die Möglichkeit einschließen, dass ein*e Wirkende*r in der einen Ökologie intentional Handelnde*r ist, in der anderen Ökologie hingegen nicht. Ein Akteursbegriff nach Bruno Latour (2005) könnte dieser Anforderung gerecht werden, schließt er doch auch nicht-menschliche oder nicht-intentional Handelnde ein. Auch aufgrund der theoretischen Nähe der Politischen Ontologie zu Begrifflichkeiten Latours² läge ein solcher Bezug nahe und würde wohl auch funktionieren. Allerdings liegt mein Fokus weniger auf den Handlungen oder der Handlungsfähigkeit der Nicht-Menschen, als vielmehr auf deren Wirkung innerhalb der Regelkomplexe – unabhängig davon, ob sie Intentionalität, Handlungsmacht oder Akteursstatus besitzen. Diana Espírito Santo und Ruy Blanes (2014b) beschäftigen sich mit der Schwierigkeit wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit immateriellen, bzw. nicht-körperlichen Entitäten, seien es Geister, Quarks, Gott oder der Markt. Als Lösungsmöglichkeit schlagen sie vor, die Entitäten von deren Effekten und Auswirkungen ausgehend zu betrachten: »In our view, it is more valid and productive as anthropologists of ›intangible‹ phenomena to begin from the premises of their influence, extension, or multiplication in the world than from substantive ontological predefinitions« (ebd. 2014b: 7). Mit dem Begriff der Wirkenden nehme ich diese Inspiration auf und ziehe sie dem handlungsfokussierten Akteursbegriff vor. Ich fasse hierunter all diejenigen, die

2 Insbesondere in der Konzeption der modernen Ontologie ist dieser Einfluss deutlich zu erkennen (vgl. 2.1.2).

auf die Regeln zur Subsistenz Einfluss nehmen, bzw. deren Existenz für die normativen Ordnungen einen Unterschied macht. Das Konzept ist damit unabhängig von Intentionalität, Menschlichkeit oder Lebendigkeit, fokussiert nicht auf die aktive Handlung der Wirkenden, sondern definiert sie über die Effekte, die sie hervorrufen. Auf diese Weise ist es mir möglich, auf die Wirkmacht von Nicht-Menschen in unterschiedlichen ökologischen Kontexten und über eventuell bestehende ontologische Grenzen hinweg hinzuweisen.³

5.1 Curupira und Boto – Encantados als Verhandlungspartner*innen

In Kapitel 4 habe ich Situationen beschrieben, in denen Jäger in Atrocal und Nova Canaã die Jagd abbrechen mussten, als Curupira vor Ort erschien. In anderen Fällen gab es Konflikte mit einem Flussdelphin, der im Gewässer von Atrocal zu Hause ist und auf bestimmte menschliche Nutzungsformen sensibel reagiert. Insbesondere übermäßige Aneignung der lokalen Ressourcen in Wasser und Wäldern kann diese beiden *Encantados* erzürnen und zu Sanktionen motivieren. So sind es nicht nur das Verwaltungsgremium und ICMBio, die Gemeindemitglieder oder Tapajara, mit denen die Bewohner*innen Nutzung abstimmen müssen; auch *Encantados* wie Boto und Curupira können Instanzen sein, mit denen Nutzungsrechte auszuhandeln sind (vgl. 4.1).⁴ DeVore (2017) folgend implizieren diese Auflagen spezifische Bekenntnisse über Seiendes. Im hiesigen Fall gehen diese beispielsweise von der Existenz von Boto und Curupira sowie deren Wirkmacht im Kontext von Jagd und Fischfang aus. Im Sinne der Praxistheorie realisieren also die entsprechenden Normen Boto und Curupira als nicht-menschliche Wirkende.

Dementsprechend widme ich mich nun diesen beiden *Encantados*. Zunächst stelle ich sie auf Basis meiner ethnographischen Daten vor. Anschließend weise ich auf zentrale Charakteristika ihrer Beziehung zu den menschlichen Bewohner*innen der beiden Gemeinden hin und damit auf die spezifische Ökologie, die bestimmte Nutzungsregeln etablieren. Abschließend reflektiere ich ontologische Konsequenzen, die in und durch diese Ökologie evident werden. Ich gehe hierbei zunächst auf den Flussdelphin Boto (5.1.2) und anschließend auf die Herrin des Waldes Curupira ein (5.1.3). Curupira und Boto sind zwar unterschiedliche Wirkende und etablieren daher genau genommen etwas unterschiedliche Ökologien, doch werden sie lokal unter den Begriff der *Encantados* zusammengefasst, weshalb

3 Die Untersuchung von pluralen Ökologien im Sinne spezifischer Sets an Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen (Sprenger/Großmann 2018: ix) umfasst daher in meinem Fall die Beziehungen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wirkenden.

4 In beiden Gemeinden meiner Forschung finden sich solche Regelungen, weshalb ich in diesem Kapitel Nova Canaã und Atrocal gemeinsam betrachte; auf Unterschiede weise ich entsprechend hin.

ich sie auch hier gemeinsam betrachte und auf die Gemeinsamkeiten und weniger auf die Unterschiede fokussiere. Da beide Wirkende über die Grenzen der Resex Tapajós-Arapiuns hinaus bekannt sind, werde ich meine Betrachtungen mit einem kurzen Einblick in die einschlägige Literatur beginnen (5.1.1).

Die Ergebnisse der nun folgenden Analyse zeigen, dass es sich bei der durch Boto und Curupira etablierten Ökologie um eine durchaus spezifische handelt; diese wird zudem ausschließlich in den normativen Ordnungen von Atrocal und Nova Canaã realisiert, besteht im Nutzungsabkommen hingegen nicht. So erscheint das Beispiel auf den ersten Blick ein klassischer Zusammenstoß ontologisch unterschiedlicher Welten im Sinne der Politischen Ontologie zu sein – der modernen Welt des Verwaltungsgremiums und der indigenen/traditionellen Welt der Resex Tapajós-Arapiuns.⁵ Warum diese Interpretation der lokalen Komplexität nicht gerecht wird, inwiefern dies meine Kritik an der Politischen Ontologie unterstreicht und welche theoretischen Erkenntnisse sich hieraus ableiten lassen, werde ich abschließend diskutieren (5.1.4).

5.1.1 Encantados in Amazonien

»Curupira«, murmelt Seu Júlio nachdenklich, als wir auf der Bank vor seinem Haus sitzen und an unserem noch zu heißen Kaffee nippen. Und nach einer kurzen Pause fügt er hinzu: »das ist eine Erzählung unserer Vorfahren.« Sein Vater habe sie noch gesehen, er selbst aber nie. Doch oben im Wald gab es viele von ihnen, die hat er immer gehört. Heute trifft er sie nicht mehr, aber er ist auch nicht mehr oft dort oben. »Sie pfeift so«, meint er und beginnt zu pfeifen. Der Ton ist langgezogen, wird immer lauter und schriller. Er stoppt. Hört man so ein Pfeifen, so wisse man, dass sie da ist. Einmal war er mit seinem Sohn dort oben. Da haben sie sie gehört und Júlio sagte um ihn zu beruhigen, es handle sich um ein Inambú – eine hühnerähnliche Vogelart. Aber dem Sohn standen bereits die Haare im Nacken zu Berge. »So pfeift sie, so, dass es fast weh tut. Die, die existiert wirklich«, schließt er ab, »ich habe sie nie gesehen, aber oft gehört!« (Feldnotizen Atrocal 27.08.2018)

Seu Júlio spricht über Curupira, die »Herrin des Waldes« oder »Mutter der Tiere«, wie sie genannt wird. Mit dem Wohlergehen der Tierwelt betraut, begegnet sie den Jägern in der Resex Tapajós-Arapiuns in entlegenen Waldgebieten. Sie ist nur eine von vielen *Encantados*, den nicht-menschlichen Wesen, die in Flüssen, Bächen, Höhlen, Seen oder Wäldern entlang des Amazonas und seinen Nebenflüssen leben und mit deren Fürsorge betraut sind.⁶ Viele von ihnen sind im ganzen Amazonas-

5 Zur Definition von modernen und relationalen Welten siehe 2.1.2.

6 Hierzu zählen zum Beispiel auch Mapinguari, Jurupari, Matinta-Pereira oder der Flussdelfin Boto, vgl. beispielsweise Gerardo Reichel-Dolmatoff (1996) oder Florêncio Vaz Filho (2010).

gebiet bekannt und Gestalten folkloristischer *Lendas* (Legenden), andere wiederum – wie der in der Einleitung genannte Patauí – tauchen nur an ganz bestimmten Orten auf. Einige von ihnen sind unsichtbar und Menschen nehmen sie durch körperlichen Schauer oder Angstgefühle wahr oder sie machen sich durch Pfiffe bemerkbar, wie Curupira bei ihrem Treffen auf Seu Júlio und seinen Sohn. Andere wiederum sind sichtbar, wie der Boto, wenn er in Gestalt des Fisches oder eines Mannes auftaucht oder der zottelige Mapinguari mit seinen großen Füßen und dem Mund, der sich auf Magenhöhe befindet. Viele sind zudem in der Lage, ihre Gestalt zu wechseln, erscheinen mal sichtbar, mal unsichtbar, verwandeln sich in Tiere oder nehmen menschliche Gestalt an. Oft verhalten sie sich auf eine Weise, die jenen der Menschen sehr ähnlich ist; sie treten mit Menschen in Interaktion und Beziehung (Hoeftle 2009; Smith 1996; Vaz Filho/Gonçalves de Carvalho 2013; Wawzyniak 2012).

Auch am Unteren Amazonas, wo sich die Resex Tapajós-Arapiuns befindet, sind diese Wesen präsent (Harris 2014; Vaz Filho/Gonçalves de Carvalho 2013; Wawzyniak 2012). Die lokalen Erfahrungsberichte unterscheiden sich allerdings mitunter deutlich von der Beschreibung der *Encantados* in überregionalen Erzählungen und können auch lokalspezifisch Unterschiede aufweisen. Ihr Auftreten kann hierbei ebenso stark variieren wie ihr Aussehen oder die Kategorien zu ihrer Einteilung, wie beispielsweise *Visagens*, *Bishos Visagentos* und *Encantados*⁷ (Harris 2014: 114).⁸ Diese Differenzen sind meines Erachtens ortsspezifisch zu erklären – selbst die Berichte in Nova Canaã und Atrocal weisen Unterschiede auf –, hängen darüber hinaus aber auch mit einer allgemeinen Fluidität zusammen, die amazonische Erfahrungswelten auszuzeichnen scheint: »Ask different people and sometimes irreconcilable information will be given. [...] Nothing is settled or fixed [...]; there is no institutional control or disciplining of these classifications. [...] stories change, and avoid being pinned down or essentialised« (ebd.). Auch die Eingangsvignette kann dementsprechend gelesen werden, hier wechselt Seu Júlio immer wieder zwischen Curupira im Singular und Plural, ohne dass dies im Gesprächsfluss zum Problem wurde.

Als mit den ersten Arbeiten zu *Caboclos* in Brasilien (Galvão 1951, 1955) das Leben der nicht-indigenen Landbevölkerung Amazoniens in den Fokus anthropologischen Interesses rückt, wird auch die Rolle von *Encantados* in diesen sozialen Grup-

7 Die Idiome bezeichnen nicht-menschliche aber sehr handlungsmächtige Entitäten in Amazonien. Allein aufgrund der hier angesprochenen, sehr unterschiedlichen Konzeptionalisierungen halte ich eine adäquate Übersetzung für unmöglich.

8 Zwei Unterschiede seien hier genannt, auf weitere werde ich an entsprechenden Stellen im Text verweisen: Candace Slater (1994: 138ff.) beispielsweise fasst Curupira nicht unter die *Encantados*. Ist Curupira in den überregionalen Erzählungen als haarige, kleine Gestalt beschrieben, bleibt sie in der Resex Tapajós-Arapiuns meist unsichtbar.

pen zum Thema.⁹ Zentrale Referenzpunkte bilden neben Eduardo Galvão die Arbeiten von Charles Wagley (1977) und darauf aufbauend auch Heraldo Maués (1995) und Deborah de Magalhães Lima (1992). Die Autor*innen interpretieren nicht-menschliche Entitäten wie *Visagens*, *Encantados* aber auch christliche Heilige als Teilbereiche eines im ländlichen Raum praktizierten Volkskatholizismus, der christliche und amerindianische Elemente in einem religiösen Synkretismus zusammenfügt. Insbesondere die Verehrung von Heiligen in Form von Statuen und regelmäßigen Festen sowie die Annahme der Existenz von *Encantados* sind charakteristisch für diesen Populärglauben und letzteres unterscheidet diese Form des Katholizismus maßgeblich von anderen in Brasilien (Lima 1992: 244). Erst seit den 1990er Jahren betrachtet die wissenschaftliche Literatur *Encantados* bei der nicht-indigenen Landbevölkerung auch jenseits religiöser oder kosmologischer Kontexte. João Wawzyniak (2008) und Heraldo Maués (1990; 1994) beispielsweise analysieren ihre Rolle im Kontext von Gesundheit, Krankheit und Körperkonzepten, Mauro Almeida (2013), Jonathan DeVore (2017) und Manoel Tourinho et al. (2017) betrachten ihren Einfluss auf die Nutzung natürlicher Ressourcen, Nicholas Kawa (2016) sieht sie als Metaphern für die Macht der amazonischen Umwelt. Auch historisch nähern sich Studien den *Encantados*, begreifen sie als Zugang zu einer emischen Geschichte kolonialer Vergangenheit (Lima 2012) oder als relevanten Faktor für die archäologische Analyse heutiger amazonischer Landschaften (Gomes 2019; Stoll 2019). Gemeinsam ist diesen Studien, dass sie *Encantados* aus dem Bereich des Religiösen lösen und deren alltagspraktische Relevanz analysieren. Dabei entziehen sie, so glaube ich, auch der impliziten Trennung zwischen materiell sichtbarer, wissenschaftlich zugänglicher, objektiver Welt versus religiösen, immateriellen Glaubensvorstellungen ihre Relevanz. Sie verändern die Perspektive der früheren Texte. Der dort vorgenommenen Einbettung in Religion liegt tendenziell eine Sichtweise zugrunde, die den *Encantados* ihre reale Existenz abspricht und sie in den Bereich übernatürlicher Glaubensvorstellung verweist. Der Kategorisierung als Legenden-gestalten, wie sie in der Literatur vielfach vorgenommen wird (z.B. Hoefle 2009; Slater 1994; Smith 1996) liegt eine ähnliche Hierarchisierung zugrunde und auch

9 Ausgehend von dieser Beobachtung wird auch das Konzept des Perspektivismus auf diese Gruppen übertragen: Wawzyniak (2012: 22ff.) beschreibt die Transformation von Körper und Identitäten sowohl bei *Encantados* als auch Menschen, die durch transhumanen Kontakt erkranken. Den Körper als Marker der Perspektive betrachtend, geht er davon aus, dass hier amerindianischer Perspektivismus vorliegt. Maués (2012: 50) unterstützt diese Position, wenn er auch Grenzen einräumt. Harris (2014: 114) hingegen hält eine Übertragung von Konzepten nicht für sinnvoll, da dies die Unterschiedlichkeit der Lebensrealitäten übersieht. Auch bei gleicher Benennung der Wesen variieren ihre Bedeutungen, Charaktere und die dahinterstehenden kosmologischen Zusammenhänge abhängig von Ort und Zeitpunkt, argumentiert er.

hier verbleiben Curupira, Boto und andere im Reich der Fiktion. Dies steht insofern in einer Spannung zu meinen Daten, als dass dort *Encantados* ausschließlich im Kontext persönlicher Erlebnisse auftauchen und immer Teil sind der Erfahrungen meiner Gesprächspartner*innen oder enger Angehöriger. Daher verstehe ich sie als Erfahrungsberichte und nicht als Legenden, Geschichten oder Erzählungen; unter diese fasse ich lediglich die als solche bezeichneten schriftlichen und abstrakten Darstellungen.¹⁰

5.1.2 Der Flussdelphin Boto

Überall in Amazonien – in der *Várzea* (den weitläufigen Überschwemmungsgebieten entlang des Amazonas) ebenso wie in den größeren Seitenarmen bis hin zu den kleineren Zuflüssen wie Rio Arapiuns und Rio Maró – ist das Wasser Wohnort nicht-menschlicher Entitäten. Die bekannteste unter ihnen ist der Flussdelphin Boto. Er ist in der Lage, sich in einen Mann zu verwandeln, taucht mitunter nachts auf Festen auf oder spaziert durch die Gemeinden an den Flussufern mit der Absicht, eine Frau zu verführen. Als dieser gleichermaßen verführerische wie böartige Akteur ist der Boto in den Gemeinden der Flussufer gefürchtet, skizziert der Anthropologe Vaz Filho (2013a: 28) und benennt in seiner Beschreibung die für die Legendengestalt zentralen Charakteristika des Boto, die Prototyp sind für Kinderbücher, Schmuck oder Souvenirs für Tourist*innen. In Atrocal begegnete mir diese Darstellung des Boto an einem Wochenende im April 2016, als ich bei einer benachbarten Familie zu Besuch war. Normalerweise wurden während meiner Aufenthalte in den Gemeinden die Motoren zur Stromproduktion ausschließlich abends für die alltägliche Seifenoper oder die Nachrichten im nationalen Fernsehsender *Globo* gestartet, an diesem verregneten Sonntag aber gönnten wir uns auch am Nachmittag eine Stunde vor dem Fernseher. Die älteste Tochter hatte eine DVD eingelegt und schon flimmerte *Tem boto na rede do Tunico* (Harlei et al. 2011) über den Bildschirm. Der Film erzählt die Geschichte einer jungen Frau aus Belém, die gemeinsam mit ihrem Freund die Eltern auf dem Land besucht. Nachts steigt ein weiß gekleideter Mann mit großem Hut aus dem Fluss, entführt sie aus ihrer Hängematte; eine Einstellung später wird die schwangere Protagonistin von einer lokalen Heilerin behandelt, das Unglück jedoch ist nicht mehr abzuwenden (Feldnotizen Atrocal 03.04.2016). Solche Erzählungen des Boto variieren leicht, bleiben im Kern aber sehr ähnlich. Erfahrungsberichte aus Atrocal und Nova Canaã über

10 Mehr zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser Thematik im Kontext von *Encantados* siehe Lima (2012: 3f.). Auch Espírito Santo und Blanes (2014a: 1ff.) kritisieren die thematische Isolierung von unkörperlichen Wesen auf den religiösen Bereich. Allgemeiner betonen sie die Relevanz immaterieller Sphären für die anthropologische Betrachtung, unabhängig davon, ob geprägt durch die Präsenz von Geistern, Quarks, Recht oder Geldwert.

Zusammentreffen mit einem Boto weichen hiervon oft stark ab. Am ähnlichsten ist wohl der Bericht von Dona Leinira über die Krankheit einer ihrer Töchter, den ich als Ausgangspunkt nehme, um die lokalen Charakteristika des Botos und seine Wirkungsweisen im Kontext von Nutzungspraktiken herauszuarbeiten.

Ich habe eine Tochter, die wohnt jetzt in der Stadt, zum Studieren. Vorher aber, da hat sie viel gefischt. Auch dann, wenn sie ihre Periode hatte: »Mama, ich geh fischen!« Und dann kam sie immer mit großen Schmerzen zurück.

Eines Tages hatte sie starke Kopfschmerzen, doch sie nahm Tabletten und ging wieder; nahm Tabletten und ging wieder fischen. Sie liebte es zu angeln und war dann immer sehr glücklich. [...] Und dann 2012, da wurde der Kopfschmerz immer stärker, stärker, stärker. [...] Ich war damals gerade dabei, Maniokmehl herzustellen, im Haus eines Onkels. Und als ich da Mehl herstellte, kam [meine andere Tochter] und sagte: »Mama, Vauda geht es sehr schlecht, sie will nicht mehr essen und ihr Fieber geht nicht weg.« [...] Ich musste sie dorthin bringen [zum *Benzidor*, dem Gesundheitsbeten in die Nachbargemeinde]. Er zeigte mir ein Medikament und sagte mir, wann ich wiederkommen solle. Ihr Vater glaubte nicht recht daran und auch ich war mir unsicher. So fuhren wir wieder. Als dann der Tag kam, an dem wir wiederkommen sollten, betete er und sagte, es handle sich um *Judia de Bicho*¹¹ des Boto. Es war ein Boto, der sich mit ihr anfreunden wollte, der das aber nicht getan hatte, weil sie ihm nie die Chance gab.

Und sie sagte zu mir, in diesem Fieberwahn, in dem sie war, da sagte sie zu mir: »Mama, ist der Papa hier drin?« »Nein, mein Kind.« »Aber ich habe einen Mann hier neben meiner Hängematte gesehen.« »Nein, der ist nicht hier.« »Ich habe einen Mann nah an meiner Hängematte gesehen, aber als ich ihn angesprochen habe, ist er verschwunden.«

Und ich sage mal so, wenn wir nicht gebetet hätten, hätte er sich mit ihr angefreundet. (Dona Leinira, Atrocal 22.02.2016)

Dona Leinira erinnert sich in diesem Gespräch, wie ihre Tochter einige Jahre zuvor schwer erkrankt ist. Während sie im Fieber lag, tauchte der Boto in Gestalt eines Mannes immer wieder neben der Hängematte auf, sowohl zur Mittagszeit als auch des Nachts. Sein Versuch, sie zu verführen, scheiterte jedoch. Diese Transformation von Delphin zu Mensch ist, wie erwähnt, sehr typisch für die Erzählung des Boto. In den Gemeinden meiner Forschung allerdings blieb dies der einzige Bericht, in dem eine solche Körpertransformation stattfand, in allen anderen Fällen

11 Dieses Idiom lässt sich nicht wortwörtlich übersetzen. Es bezeichnet die negative Einflussnahme von *Encantados* auf Menschen, bzw. in Einzelfällen auch Tiere.

tauchte der Boto in Gestalt des Delphins auf.¹² Die Literatur zieht mitunter eine Trennlinie zwischen dem *Boto Encantado*, wie hier, und einem nicht verzauberten Flussdelphin (vgl. Slater 1994: 60; Vaz Filho 2013a: 29f.). Für meine Interviewpartner*innen war eine solche Differenzierung irrelevant (vgl. Cravalho 1999: 48f.).

Der Boto habe versucht, sich mit der Tochter »anzufreunden«, erklärt Dona Leinira. Mit dieser etwas euphemistischen Verknüpfung der Gestalt des Boto mit Sexualität weist der Bericht eine weitere Parallele zur Erzählung auf. Frauen sind hier besonders gefährdet, entweder als potentielle Geschlechtspartnerinnen, wie oben der Fall, oder während der Menstruation und nach der Geburt, wenn ein Zusammentreffen mit dem Delphin zu Krankheit führen kann.¹³ In diesen Momenten sollte der Fluss gemieden werden, wurde mir erklärt; wobei dies meine Gesprächspartnerinnen weitestgehend ignorierten (Feldnotizen Atrocal 22.02.2016).

Der Verführungsversuch des Boto scheiterte im Bericht Dona Leiniras, denn die Tochter »hatte ihm nie die Chance gegeben«. So war die Konsequenz der transhumanen Interaktion keine Schwangerschaft, vielmehr immense Kopfschmerzen und Fieber. Bald schon konnten Tabletten gegen das Leiden nichts mehr ausrichten und die Familie suchte Hilfe bei einem Heiler aus der Nachbargemeinde, welcher *Judia de Bicho* diagnostiziert und damit die Krankheit auf den Einfluss von *Encantados* zurückführte. Auch in anderen Berichten hat dies Einfluss auf das körperliche Wohlbefinden und verursacht Krankheiten wie Kopfschmerz, Fieber oder im Einzelfall auch Bauchschmerzen. Heilend ist auch dort der Einfluss lokaler Heiler*innen, welche Heilungsprozesse über Gebete in Gang setzen (*Pajé*, Atrocal 28.06.2016). Hier zeigt sich die enge Verbindung von Volkskatholizismus und *Encantados*, die Maués (1995) betont. Die Zusammenhänge sind zudem Beispiel für die Verwobenheit von *Encantados* und Gesundheit/Krankheit bzw. den lokalen Gesundheitsvorstellungen und -systemen, wie sie Wawzyniak (2008) im benachbarten Schutzgebiet Flona do Tapajós untersucht.

Weiterhin finden Zusammentreffen mit dem Boto – anders als in den überregionalen Erzählungen – auch bei der Nutzung bestimmter Orte statt (Feldnotizen Nova Canaã 26.07.2016; Interview, Nova Canaã 28.07.2016). Im Bericht von Dona Leinira liegt beispielsweise der eigentliche Ausgangspunkt für die Interaktion mit dem Boto und dem Kopfschmerz ihrer Tochter im Fischfang begründet. Hier wird der Delphin dann nicht mehr ausschließlich Frauen gefährlich, sondern kann auch mit Männern in Konflikt geraten. Insgesamt sei dem Boto als Besitzer oder Herr

12 Dies ist insofern bemerkenswert, als dass Wawzyniak (2012) und Maués (2012) ihre These des Vorhandenseins von Perspektivismus in der Philosophie amazonischer *Caboclos* maßgeblich auf dieser Körpertransformation aufbauen.

13 Nicht immer jedoch ist »gefährdet« der passende Begriff, der Legende nach kann es sich auch um freiwillig eingegangene sexuelle Beziehungen handeln.

eines bestimmten Habitats an dessen Schutz gelegen, erklärte mir der *Pajé*¹⁴ von Atrocal. Vor allem Überfischung oder das Verkommenlassen von Fisch sanktioniere der *Encantado*. Hier vor Ort gäbe es jedoch nur einen Boto, und es käme daher selten zu Auseinandersetzungen:

Hier gibt es nur diesen einen, seit ich hier bin, habe ich nur diesen einen gesehen. Wenn es mehr gäbe, dann wären auch mehr Dinge passiert. Nur ein kleiner Delphin. Der kommandiert hier alles. Da, wo du den anderen Tag geangelt hast, das ist ein Gebiet von ihm, aber bisher hat auch niemand missachtet, was er will. Naja, das ist wohl schon einmal passiert, aber das ist lange her. [...] Das war der, der eben herkam, ein Neffe von mir. Das war gerade, als ich damals nach Atrocal kam; es scheint, ich kam zur rechten Zeit. Er war dort in der evangelikalen Kirche und er weinte und schrie ganz verzweifelt. Als ich kam [...] konnte ich den Sturm in ihm besänftigen. Er war zur falschen Zeit dort vorbeigelaufen. [...] Da war jemand vorbeigekommen, den er nicht mochte und da lief er hinterher, ganz sauer und verärgert. Aber er blieb gesund, dieses Mal, und danach ist nie wieder jemandem etwas passiert. Ich glaube, es ist nie wieder irgendetwas passiert. (*Pajé*, Atrocal 28.06.2016)

Es bleibt offen, ob es der Boto war, der wütend dem Neffen folgte oder ob es vielmehr der Neffe war, der aufgrund seiner eigenen Wut mit dem Boto in Konflikt geriet. Wie viele weitere Gesprächspartner*innen zog es auch der *Pajé* vor, in Personalpronomina zu sprechen und Personen nicht beim Namen zu nennen. Trotz dieser Ambivalenz verweist der Ausschnitt auf den Boto in Atrocal und auf die potentiellen Konflikte, die zwischen ihm und den Anwohner*innen entstehen können.

Wie in den Aussagen von Dona Leinira und dem *Pajé* geht in der Mehrheit der Berichte die Interaktion zunächst vom Boto aus, der tendenziell der dominantere Interaktionspartner ist und seine Interessen durchzusetzen weiß. Doch sind menschliche Personen in diesen Zusammentreffen nicht zwangsläufig in der passiven Rolle. Auch hierin liegt ein Unterschied zur Erzählung. Ein weiterer Bericht Dona Leiniras beispielsweise beschreibt eine Bootsfahrt über den Rio Arapiuns auf dem Weg zu einer Beerdigung. Als ein Boto beim Schiff auftaucht, beginnt eine Passagierin mit dem Delphin zu flirten und ihm Handküsse zuzuwerfen, woraufhin er nicht mehr von der Seite des Bootes weicht. Erst als die Cousine von Dona Leinira, die ebenfalls mit an Bord ist, den Boto wüst zu beschimpfen und mit einer Machete zu bedrohen beginnt, taucht der Delphin ab (Dona Leinira, Atrocal

14 Ein *Pajé* ist für Tätigkeiten des Heilens und die Beziehung zwischen der menschlichen und nicht-menschlichen Sphäre zuständig und neben *Tuxaua* und *Cacique* eine der drei zentralen Personen eines Indigenen Rates (vgl. 3.2.1, 3.3.4).

22.02.2016). Mit so groben Schimpfworten muss die Selbstverteidigung allerdings nicht immer vonstattengehen:

Sandra sagte zur mir: »Williane, wenn du während deiner Periode angeln gehen willst, dann nimm dir eine Machete mit. Wenn er [der Boto] dann ganz nah ans Boot herankommt, dann haust du mit dem Messer auf den Rumpf des Kanus. [Mit einem lauten Knall schlägt sie den Knauf des großen Küchenmessers auf den Tisch.] Das ist für ihn so, wie wenn er wirklich einen Messerstoß abbekäme. Dann bleibt er nicht länger, dann verzieht er sich.« Und so hab ich's gemacht. Als er mir ganz nahekam, habe ich die Machete genommen und sie genau in die Mitte des Schiffsrumpfs gehauen. [...] Iiiiixi, weg war er! (Dona Williane, Porto Rico 03.05.2016)

Neben diesem Trick sind auch Knoblauch oder Chili Möglichkeiten, den Boto von sich fern zu halten (Feldnotizen Atrocal 22.06.2016, Nova Canaã 26.07.2016).

Gemein ist den Aussagen, dass sie von transhumanen Interaktionen berichten, bei denen Handlungsmacht auf beide Interaktionspartner*innen verteilt ist. Der Ausgang der Zusammentreffen ist ungewiss. Es ist möglich, dass der Boto seine Interessen durchsetzt – in Atrocal hat er bereits mehrfach Krankheiten ausgelöst – oder dass die Bewohner*innen ihre Ziele erreichen, bzw. sich erfolgreich verteidigen, beispielsweise durch Drohungen mit dem Messer. Auch kann eine Interaktion friedliche Form annehmen oder gar auf Kooperation basieren, wie der weitere Verlauf des Gesprächs mit Dona Williane zeigt:

»Und Sandra, macht die das genauso?«, frage ich.

»Die Sandra macht das. Und nachts angelt sie mit ihm. Sie geht angeln und der Boto immer neben ihr. Der Boto scheucht die Fische Richtung Ufer und dort spießt sie sie mit dem Dreizack auf.« Ich schaue ungläubig. »Frag sie, wenn du sie siehst«, fährt Dona Williane fort. »Sie mag es, mit dem Boto gemeinsam zu angeln. Sie fängt auf diese Weise viele Fische. [...] Und wenn sie sieht, dass es genügend sind, dann fängt sie noch mehr Fische und gibt sie ihm.« Das Gespräch dreht sich weiter, doch kurz darauf erscheint Sandra selbst in der Tür und setzt sich für einen Kaffee dazu. Immer noch skeptisch nutze ich meine Chance genauer nachzuhaken – sie bestätigt Willianes Aussage exakt. (Feldnotizen Porto Rico 03.05.2016)

Auch der *Pajé* aus Atrocal hat mittlerweile eine gute Beziehung zum Boto im dortigen Gewässer aufgebaut, die weitere Zusammenstöße bis heute verhindert hat: »Wir sprechen miteinander, den musst du einfach nur in Ruhe lassen und ihn nicht stören. Und so kann man auch mit ihm Freundschaft schließen« (*Pajé*, Atrocal 28.06.2016). In Einzelfällen bestehen demnach längerfristige transhumane Beziehungen, die im Fall von Sandra zu einer Kooperation beim Angeln führen und in Atrocal dazu, dass der Boto Nutzungsaufgaben für das Gewässer großzügig handhabt.

Die Berichte zusammengenommen weisen darauf hin, dass hier keine klar hierarchische Beziehung vorliegt, der Boto auch nicht wie göttliche nicht-menschliche Instanzen über Allmacht verfügt, sondern die transhumane Beziehung zunächst egalitär ist. Wer sich und seine Interessen durchsetzen kann, wird im Einzelfall verhandelt. Interaktionen können dabei über sprachliche wie nicht-sprachliche Ebenen stattfinden. Sandra beispielsweise ruft den Boto vor dem Angeln und auch auf die lauten mündlichen Drohungen reagiert er. Weitaus häufiger allerdings wird nicht-sprachliche Kommunikation beschrieben, wenn beispielsweise eine Kussband zugeworfen, die Machete gezeigt oder ein bestimmter physischer (Menstruation) oder psychischer (verärgert sein) Zustand angenommen wird. Die hier skizzierten Boto-Mensch-Interaktionen stützen Betrachtungen Wawzyniaks (2012: 19f.) hinsichtlich der sehr menschlichen Bedürfnisse und Verhaltensweisen des nicht-menschlichen Akteurs: das, der gesellschaftlichen Norm entsprechend, ausschließlich heterosexuelle Interesse des Boto ebenso wie seine Vorliebe für Fisch, sein durchaus starker Charakter, der klare Vorstellungen bezüglich der Nutzung von Bächen und Flüssen hat oder die eben dargestellten Interaktionsformen. Auch auf die Möglichkeit der längerfristigen Beziehungen bis hin zu transhumanen Abkommen weist Wawzyniak hin.

Die Darstellung zeigt, dass die Beziehung zum Boto unterschiedlicher Qualität sein kann. Dass es gerade der *Pajé* von Atrocal und Sandra sind, die langfristig freundschaftliche oder kooperative Beziehungen aufbauen konnten, ist jedoch keinesfalls erstaunlich. Ein *Pajé* ist als »Brücke zwischen Menschen und Nicht-Menschen« (Vorsitzender von CITA, Santarém 03.02.2016) genau für diesen Kontakt zuständig; viel detaillierter als meine anderen Gesprächspartner*innen weiß er mir so die Welt der *Encantados* zu schildern. Sandra hat zwar formell keine herausragende soziale Funktion inne, doch auch ohne diesen Marker sticht sie hervor, ist beispielsweise die einzige Frau, die auf die Jagd geht, sich im Wald auskennt und der insgesamt mehr Wissen attestiert wird. So heben sich beide nicht nur durch ihre Beziehungen zum Boto, sondern auch durch ihr differenziertes Expert*innenwissen von den anderen Bewohner*innen ab. Ich betone diesen Aspekt insbesondere mit Blick auf die Kritik an Blaser und Cadena, welche ausgehend von solch spezifischem, nicht geteiltem Expert*innenwissen die Handlungen weiterer Akteur*innen einer sozialen Gruppe deuten (vgl. 2.2.1). Wissen und Erfahrungen wie die der beiden Expert*innen kann Aufschluss geben über kosmologische Zusammenhänge, da die Mehrheit jedoch nicht über dieses Wissen verfügt, darf es nicht als handlungsleitende Struktur aller Bewohner*innen missverstanden werden.

Ökologie und ontologische Konsequenzen

DeVore (2017) analysiert in seinem kurzen Artikel Regelungen zur Extraktion von *Copaíba*-Öl und arbeitet heraus, welche ontologischen Bekenntnisse in spezifischen

Praktiken zum Ausdruck kommen. Er argumentiert beispielsweise, dass Sprechverbote während des Extraktionsvorgangs mit der ontologischen Annahme einhergehen, dass der Baum in der Lage ist, die akustischen Signale zu empfangen, zumindest in Teilen zu deuten und darauf zu reagieren. So entfaltet sich in dieser Praktik eine Realität, in der der Baum über ein gewisses Maß an Sensibilität und Reaktionsvermögen verfügt (vgl. 2.3.1).¹⁵ Aus dieser analytischen Perspektive heraus betrachte ich die Regelungen der normativen Ordnungen im Rechtspluralismus der Resex Tapajós-Arapiuns. Die einzelnen Normen sind in diesem Sinne ebenfalls Praktiken, welche Bekenntnisse über Sein zum Ausdruck bringen und damit ontologische Zusammenhänge real werden lassen. Die zu Beginn dieses Abschnitts 5.1.2 angeführten Regeln realisieren in diesem Sinne die Existenz des *Encantados Boto*, mit dem Menschen in Kontakt sein können. Daher habe ich in diesem Kapitel den Wirkenden eingehender beschrieben und hierzu weitere Interviewausschnitte ausgewertet. Was genau zeichnet diesen Wirkenden aus? Welche Ökologie ergibt sich dabei und welche ontologischen Konsequenzen impliziert sie?

Die meisten Interviewsequenzen berichten von einem Flussdelphin, der in bestimmten Bereichen der Gewässer zu Hause ist. In Einzelfällen erscheint er in menschlichem Körper an Land. Dann ist er männlich und auf der Suche nach heterosexuellem Kontakt. Manchmal positioniert er sich als Gegner verschwenderischen und nicht nachhaltigen Verhaltens, das er mitunter durch Krankheit sanktioniert. Insgesamt erscheint er als sehr proaktiv und tritt selbst in Interaktion, reagiert aber doch auch eingeschüchtert auf menschliche Reaktionen. Kontakt und Interaktion zwischen menschlichen Akteur*innen und dieser nicht-menschlichen Entität sind möglich und können ganz unterschiedliche Form annehmen – vom flirtenden Intermezzo auf dem Fluss wie während der Fahrt zur Beerdigung bis hin zu eher feindlichen Begegnungen wie bei Dona Leiniras Tochter; von Momenten der Verteidigung bestimmter Bereiche oder Nutzungsnormen wie im Falle des Neffen von Atrocals *Pajé* bis hin zu Formen der Kooperation und freundschaftlichen Beziehung wie sie Sandra und der *Pajé* mit einem Boto führen.¹⁶

Die Berichte über den Boto bringen dabei nicht nur den Delphin als nicht-menschlichen und dabei sehr einflussreichen Wirkenden hervor, sie realisieren

15 Dieses Beispiel greife ich auch an anderer Stelle auf und vergleiche die damit einhergehende Ökologie mit den spezifischen Seinszusammenhängen im Kontext von Forstwirtschaft einerseits und von Jagdpraktiken in der Resex Tapajós-Arapiuns andererseits (Meurer 2020).

16 Nach Mols (2002) praxeographischen Überlegungen wird der Boto (ebenso wie die menschlichen Interaktionspartner*innen) in jeder einzelnen dieser Interaktionspraktiken in einer spezifischen Seinsform realisiert, es kommen damit in jeder Interaktion unterschiedliche Versionen von Boto (und Mensch) zum Entstehen. Durch eine Reihe von Prozessen, die sie Koordination und Distribution nennt, verlieren diese ontologischen Seinsunterschiede in den einzelnen Praktiken emisch ihre Relevanz und werden zu einer Instanz. Dieser Instanz Boto und nicht ihren einzelnen Versionen widme ich mich hier.

zudem spezifische Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen. Guido Sprenger und Kristina Großmann (2018) führen hierzu den Begriff der pluralen Ökologien in ontologische Debatten ein. Sie verstehen eine Ökologie als eine mehr oder weniger kohärente Menge an spezifischen Konzeptionen von Seiendem und dessen Beziehungen (vgl. 2.3.2). Die hier hervorgebrachte Ökologie zeichnet sich über eine Beziehung aus, die mal freundlich, mal feindlich ist, mal sexuell aufgeladen, mal kooperativ und dabei immer mit recht anthropomorphen Zügen. Zudem findet sie zwischen gleichermaßen intentional handlungsfähigen Subjekten statt, was diese transhumane Beziehung besonders auszeichnet und überdies von einer klassisch modernen (im Sinne Politischer Ontologie) unterscheidet, in der die Handlungsfähigkeit den menschlichen Beziehungspartner*innen vorbehalten ist.

Diese spezifische Ökologie impliziert wiederum weitere ontologische Konsequenzen, wie ich mit Blick auf Annemarie Mol (1999: 81ff.; 2015: 165) betone (vgl. 2.3.3). Sie zieht bestimmte Praktiken nach sich, spricht einigen Realität, Wirkkraft oder Rationalität zu und anderen ab. So können hier das Mitführen von Knoblauch und Chili oder das Klopfen mit dem Messer als Antwort auf die Aktionen des Delfins wirksame Praktiken sein. Damit entstehen sehr spezifische Handlungsrationitäten, die außerhalb dieser Ökologie kaum Sinn ergeben, bzw. nicht als wirksame Praktiken existieren. Weiterhin werden spezifische Normensysteme aktiviert und ähnlich wie in der Analyse Mols durch spezifische Diagnosepraktiken von Blutarmut binäre Geschlechterverhältnisse Realität werden, verhält es sich auch hier. Mit dem Boto als dem oben beschriebenen Akteur kommen Geschlechterverhältnisse zum Existieren, welche die Dichotomie männlich/weiblich ebenso etablieren wie Heterosexualität als gängige Beziehung zwischen beiden Polen.¹⁷ Einige Gesprächspartner*innen wenden sich zudem nach Erkrankungen durch transhumanen Kontakt an lokale Heiler*innen, Tabletteneinnahme zeigte oft keinerlei Wirkung mehr. So realisiert sich hier gleichermaßen ein spezifisches Wissenssystem; eines, das sich an Heilverfahren orientiert wie Pflanzenkunde und Gebete und dabei beispielsweise keine wissenschaftsbasierte Schulmedizin integriert. Gleichzeitig werden wiederum spezifische Praktiken als wirksam real und andere nicht. Bestimmte Heilpraktiken wie beten sind hier effiziente Handlungen, andere Maßnahmen wie Tabletten einnehmen hingegen nicht.

Eine solche Analyse ließe sich unendlich und in die verschiedensten Richtungen weiterführen, denn auch die hier erwähnten Konsequenzen implizieren wiederum die Existenz anderer. Gleichzeitig entscheidet sich in jeder dieser weiteren Praktiken aufs Neue, welche Realitäten sie hervorbringen. Für meine Argumentation allerdings genügen diese Schlaglichter, denn sie zeigen zwei Aspekte sehr deutlich

17 Dies steht nebenbei bemerkt im Gegensatz zum amazonischen Flussdelfin (*It. Inia geoffrensis*) in heutigen wissenschaftlichen Darstellungen, in denen dieser wohl machistischste Vertreter der *Encantados* gerne homosexuellen Kontakt pflegt (Bagemihl 1999: 339ff.).

auf: In und durch die Regeln der normativen Ordnungen werden spezifische Ökologien entfaltet, in denen bestimmte Seiende auf eine spezifische Weise miteinander in Kontakt sind. Diese Ökologien haben wiederum Auswirkung auf weitere Aspekte und realisieren Praktiken, Rationalitäten, Normen und Wissenssysteme. In der Analyse von Curupira sehe ich ein weiteres Beispiel für diese Zusammenhänge.

5.1.3 Curupira, die Herrin des Waldes

»Nein! Total anders!«, korrigiert mich der *Pajé* von Atrocal auf meine augenscheinlich blödsinnige Frage hin, ob Curupira und der Boto sich ähnlich seien. »Die Curupira wohnt im Wald drin ohne einen Fluss«, erklärt er mir dann. »Das kann zwar an einer Quelle sein, das Kommando im Fluss hat sie deshalb aber nicht. Der *Espíritu*, der das Wasser beschützt, ist ziemlich anders als Curupira, verstehst du?« Ich nicke. (*Pajé*, Atrocal 28.06.2016)

Gemeinsam ist den beiden Wirkenden trotz dieser offensichtlichen Unterschiedlichkeit, dass sie nicht ausschließlich in den beiden Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns anzutreffen sind, sondern im ganzen Amazonasgebiet und darüber hinaus. Erstmals schriftlich Erwähnung fand Curupira¹⁸ 1560 durch Missionare bei den Tupinambá an der brasilianischen Küste (Vaz Filho 2013a: 27; Wawzyniak 2004: 11). Hinter seinem Namen – die meisten der Quellen nutzen das männliche Pronomen – verbergen sich jedoch unterschiedliche Akteur*innen mit markanten Gemeinsamkeiten aber auch vielen lokalspezifischen Varianten. Die gängigsten Erzählungen berichten, dass sich Jäger im Wald verlieren und erst nach Stunden, wenn nicht Tagen zurückfinden. Verstört kehren sie mit zerschundenen Körpern und zerrissener Kleidung nach Hause zurück und befinden sich oft in einem Krankheitszustand, den ausschließlich lokale Heiler*innen wie *Pajés* und *Curandeiros* behandeln können. Es war Curupira, oft allerdings in Gestalt eines Tieres, der die Männer verwirrt und in die Irre geleitet hat; selbst erfahrene Jäger, die sich aufgrund ihrer Kenntnis im Wald sonst nicht verirren würden, haben dies schon erleben müssen (Wagner 2004: 16).¹⁹ Wenn nicht in Tiergestalt wird Curupira als behaartes, menschenähnliches Wesen beschrieben, mitunter auf einem Wildschwein reitend. Seine Füße zeigen nach hinten, so verwirren seine Fußspuren und weisen in die falsche Richtung. Sein Pfeifen und das laute Krachen, wenn er auf Holz schlägt, sind schon von weitem zu hören. Darüber

18 Curupira, aus den Tupí-Begriffen *Curumim* (Junge) und *Pira* (Körper) zusammengesetzt, wird regional abhängig zum Beispiel auch Caá-porá, Caipora oder Kaapora genannt (Almeida 2013; Eberhart 2002; Hoefle 2009).

19 Solche Berichte wurden mir oft in der Gemeinde Nova Vista zugetragen, in der ein großer Teil meiner Erhebung stattfand, deren Daten jedoch in der Dissertation nicht weiter behandelt werden.

hinaus ist seine Anwesenheit körperlich spürbar durch starke Angst oder *Remorço*, ein Sinnempfinden, welches sich einstellt, sobald er in der Nähe ist. Curupira ist Herr des Waldes oder auch als Mutter des Wildes zuständig für das Wohl der Tiere, die im Amazonaswald leben und setzt dementsprechend Regeln für den Zugang zu bestimmten Orten oder Begrenzung für Jagd fest. Durch Gaben wie der Zuckerrohrschnaps *Cachaça* oder Tabak können Jäger ihn jedoch milde stimmen oder gar in Verhandlung treten (Hoefle 2009: 112ff.; Vaz Filho 2013a: 24ff.; Wawzyniak 2004: 11ff.).

Auch im Fall dieses *Encantados* unterscheidet sich die lokale Darstellung in meinen Daten deutlich von der Legendenfigur und ist wie der Boto immer verknüpft mit konkreten Erfahrungsberichten. »Sie ist unsichtbar«, erklärt mir ein Bewohner aus Nova Canaã, »sie tritt genauso auf wie Wildtiere, aber man sieht nichts. Andere sagen, es sei ein Schwarzer, eine Person... ich aber habe nie etwas gesehen« (Pedro, Nova Canaã 27.07.2016). Ähnlich bestätigt Miguel in Atrocal, dass Curupira nur in der »Imagination der Leute« schwarzes Fell habe (Feldnotizen Atrocal 03.03.2016). Ein Mädchen in Nova Canaã erklärt mir noch expliziter: »dieses behaarte Wesen, das die Füße falsch herum an den Beinen trägt, ist Curupira aus den Büchern. Die wirkliche Curupira hingegen ist ganz anders, die sieht man gar nicht« (Feldnotizen Nova Canaã 25.07.2016). Hier fällt auch auf, dass in den beiden Gemeinden von Curupira in weiblicher Form gesprochen wird; dies zieht sich durch die meisten meiner Gespräche, teilweise wurden Pronomina auch im selben Gespräch gewechselt. Scott Hoefle (2009: 113) geht davon aus, dass Genderunterschiede geographisch bedingt sind; so sei Curupira im Osten Amazoniens und Südosten Brasiliens männlich, in den anderen Landesteilen weiblich. Diese These unterstützen meine Daten nicht. In der Region von Santarém existieren beide Geschlechter. Dies scheint emisch wenig problematisch und wurde mir gegenüber nie thematisiert, sodass ich mich Vaz Filho (2013a: 26) anschließe: »Wenn wir auf einer Definition bestehen, ob sie männlich oder weiblich ist, geben die Personen keine einheitliche Antwort. Aber auch das stellt kein Problem für sie dar. Man spricht einfach von dem und der Curupira«.

Wer Curupira in Atrocal und Nova Canaã ist, was sie tut und in welche Beziehung sie zu den Menschen tritt, wird in folgendem Bericht von Pedro aus Nova Canaã deutlich. Der Sechzigjährige beschreibt eine Nacht, die etwa drei Jahrzehnte zurückliegt. Andere Erfahrungsberichte sind neueren Datums, jedoch halte ich seine Darstellung für so paradigmatisch für Treffen mit dieser Wirkenden, dass ich sie hier an den Anfang stelle:

Schau, hier in unserer Gegend gab es sowas [Curupira] fast gar nicht. Es gibt sie, so sagt man, im Wald. Ich habe sie sogar mal gesehen, sie ein Geist, der im Wald ist. Den kannst du nicht sehen, sondern nur hören.

Heute gehe ich auch noch zum Jagen auf den Hochsitz, aber nicht mehr so oft.

Damals mochte ich das sehr, da gab es viel Wild. Und drei Mal habe ich das gehört. Einmal, da bin ich mit meiner Hängematte am Nachmittag rauf in den Wald. Als es Nacht wurde, hörte ich Schritte eines Wildtieres, das dort lief, ein Reh. Die Schritte kamen immer näher und näher, bis sie dort angelangt waren, wo ich sie sehen konnte. Also leuchtete ich mit meiner Lampe, konnte aber nichts erkennen. Da überfiel mich eine Angst. Da ich nichts sah, habe ich die Lampe wieder ausgemacht. Da hörte ich die Schritte an einer anderen Stelle. Die Schritte von Wild. Wieder leuchtete ich, doch ich sah nichts. Und plötzlich schwankte meine Hängematte, der Ast bewegte sich. Und ich hörte die Schritte wieder woanders – aber nichts war zu sehen. Ah, hat mir das Angst gemacht! Gegenüber war ein dicker Stamm und plötzlich begann es dort zu schlagen, wie mit einer Machete: TOU TOU TOU! Und der Stamm schien in meine Richtung zu fallen. Da wurde mir klar, dass er die Bäume neben mir treffen und mich töten würde. Also bin ich runter, ließ die Hängematte da und lief nach Hause.

Als ich dort ankam, erzählte ich meinem Vater: »Da ist ein Biest, das fällt Bäume.« Doch mein Vater meinte: »Ahhhh, das ist Curupira, das ist nichts. Wenn du wieder hinkommst, wirst du sehen, der Stamm ist wie vorher und ohne Schnitte.« Aber ich war mir nicht sicher. »Das ist nur eine Vision des Waldes«, meinte er, »ich kann nicht mit dir hingehen, ich muss aufs Feld.« Mein Vater baute Tabak an, zum Verkauf. »Ich kann nicht mit, aber geh du hin, heute wird da nichts mehr sein.« Dieses Ding erscheint, es schlägt und prügelt uns Menschen, wenn wir es verärgeren. Es schlägt. Selbst Hunde bestraft es... Also bin ich meine Hängematte holen gegangen. Für mich schien es, als wäre der Stamm genau in die Mitte meiner Matte gefallen. Doch als ich hinkam, war dort nichts. Kein Einschlag, nichts, gar nichts. Ja, deswegen, da, in diesem Wald, da gibt es sie. Aber niemand sieht sie. Ein Jahr lang bin ich dann nicht mehr dorthin. Als ich später auch dort wieder jagte, ist nichts mehr passiert. Aber immer wieder erzählen Leute ähnliche Geschichten: »Junge, heute Nacht ist Curupira dagewesen, hat mich erschreckt, die Äste geschüttelt...« (Pedro, Nova Canaã 27.07.2016)

Pedro erzählt, wie er am Nachmittag in den Wald gegangen ist um seinen Hochsitz in einem Fruchtbäum zu installieren. Dort wartete er auf Beute. Als es schon dunkel war, hörte er die Schritte eines Rehs. In diesem Fall zielt ein Jäger mit dem Gewehr in die Richtung, aus der das Geräusch kommt und richtet mit der anderen Hand die Taschenlampe auf das erhoffte Wild. Ebenso muss es Pedro damals getan haben. Doch als seine Lampe leuchtete, sah er nichts; stattdessen vernahm er kurz darauf die Schritte an anderer Stelle. Die Darstellung gleicht den Berichten von Conceição, Alberto und Pedro, die ich bereits in Kapitel 4.1.2 erwähnt habe. Ähnlich stellen auch andere die Begegnungen mit Curupira dar. Anders als die haarige Gestalt der Erzählungen ist sie in diesen Berichten vollkommen unsichtbar. Dennoch weiß man um ihre Anwesenheit, hört sie pfeifen, auf Holz schlagen, hört ihre

Schritte und empfindet ein starkes Gefühl von Angst.²⁰ Dann gilt es, sich ruhig zu verhalten und vor allen Dingen nicht zu fluchen oder zu schimpfen. Dass Curupira an der Hängematte rüttelt, wie in Pedros Bericht, kommt durchaus häufig vor; dass sie jedoch durch das Fällen eines Baumes den Jäger in solch akute Gefahr bringt, ist eher ein Einzelfall. Vorkommen kann es aber, dass der Jäger Prügel einsteckt, wenn er sich nicht ruhig verhält. Auch Hunde, die mit den Jägern auf Jagd waren, hat sie in Nova Canaã bereits attackiert (Feldnotizen Nova Canaã 02.05.2016, 03.08.2016), ein Zwischenfall, den auch Pedro in einem Nebensatz erwähnt. Anzutreffen ist Curupira vor allem in den Waldgebieten, dort höre man sie jede Nacht schlagen und pfeifen, erklärte mir eine Nachbarin (Feldnotizen Nova Canaã 26.07.2016).

In Nova Canaã gleichen sämtliche Berichte über Zusammentreffen mit Curupira dieser Erfahrung von Pedro deutlich, sind fast immer verknüpft mit Jagd auf dem Hochsitz. In Atrocal hingegen sind die Darstellungen etwas heterogener. Ein ehemaliger Bewohner, der bis ins Erwachsenenalter in Surumunã, dem östlichsten der drei Seen Atrocals wohnte, erzählt bei einem Treffen in seinem heutigen Haus in Santarém:

Tja, Curupira gibt's wirklich. Ich habe ihr Geräusch schon gehört. Sie macht Angst. Ihr Pfeifen erschreckt einen sehr. Einmal war ich Kautschuk zapfen im Wald. Wir ließen den ganzen Kautschuk auf einem Stamm liegen, um jagen zu gehen. Als es Nacht wurde, waren wir am Ufer eines Baches und warteten. Und da hörten wir es stapfen... Da rief ich: »*Compadre*, die Curupira kommt! Ich habe schon ihre Schritte gehört.« Sie kam näher, näher, näher und dann piff es genau vor uns. Da ging sie entlang.

Es passierte jedoch nichts und als es dann morgen wurde, sind wir gegangen. Wir gingen dorthin, wo wir den Kautschuk zurückgelassen hatten. Als wir dort ankamen, war der Gummi überall verteilt. Ihhh, sie war dort vorbeigekommen! Das war eine Arbeit, das wieder einzusammeln und zu säubern! [...] Ihr nicht zu gehorchen traute sich damals niemand. (Ehemaliger Bewohner von Atrocal, Santarém 12.08.2016)

Auch in Atrocal ist Curupira fast ausschließlich in den Wäldern anzutreffen; Begegnungen mit ihr können aber auch unabhängig von Jagd auf dem Hochsitz vorkommen, wie der Bericht beispielhaft zeigt. Andere Bewohner Atrocals stießen auf die Waldherrin, als sie mit dem Gewehr im Wald unterwegs waren (Feldnotizen Atrocal 03.03.2016) oder bei der Suche nach einem geeigneten Ort für ihr Maniokfeld (*Pajé*, Atrocal 28.06.2016; Feldnotizen Atrocal 26.02.2016). Sogar innerhalb der Gemeinde gab es 2015 einen Vorfall, als Seu Rosinaldo fluchend das kleine Wäldchen durchquerte, welches zwei der Seen voneinander trennt. Curupira ärgerte sich über

20 Dieses Gefühl erwähnen auch Seu Alberto (vgl. 4.1.2) und Seu Júlio (vgl. Eingangsvignette 5.1.1).

seine Schimpfworte, schlug ihm auf den Kopf und verursachte einen Fieberschub, der erst nach einigen Tagen abklang (Feldnotizen Atrocal 12./14.12.2015; Dona Leinira, Atrocal 22.02.2016). Dass fast ausschließlich Jäger auf sie treffen, ist insofern naheliegend, als dass Curupira als Herrin des Waldes für Wild verantwortlich ist. Zudem wohnt sie in Waldgebieten, die von Personen, die nicht jagen, kaum betreten werden.²¹

Curupira ist in meinen Daten somit eng mit Subsistenzpraktiken verknüpft, kann Jagd einschränken und ist relevante Verhandlungspartnerin im Kontext der Nutzung natürlicher Ressourcen. Bei Pedro hat das Zusammentreffen sogar langfristige Auswirkung: fast ein Jahr lang kehrt er nicht mehr an die gleiche Stelle zurück. Nach Nigel Smith (1996: 11) entstehen in diesem Sinne durch die Präsenz nicht-menschlicher Wirkender im Wald Pufferzonen, die fortan der menschlichen Nutzung entzogen sind. Solche langfristigen Auswirkungen sind allerdings nach Hoefle (2009: 113) selten. Auch in meinen Daten müssen sie als Einzelfälle gelesen werden, können aber, wie Pedros Fall zeigt, mitunter vorkommen (Feldnotizen Nova Canaã 01.08.2016). Wenn auch nicht immer langfristig, so kontrolliert Curupira doch in der konkreten Situation des Zusammentreffens den Zugang zu Wild und im Normalfall brechen die Jäger die Jagd ab. Sie wissen dann, dass die Nacht erfolglos zu Ende gehen wird, denn »da wo sie ist, da kommt kein Wild hin« (Seu Alberto, Nova Canaã 06.05.2016). Gründe für ihr Auftreten werden dabei selten genannt. Nur diejenigen, die mir nicht über eigene Erfahrungen berichten, sondern allgemein über die Rolle Curupiras und ihr Wirken sprechen, erklären, dass sie übermäßiges Jagen sanktioniert (Feldnotizen Atrocal 03.03.2016; Nova Canaã 03.08.2016). Auch bei despektierlichem Verhalten wie lautem Schimpfen kann es für den menschlichen Interaktionspartner gefährlich werden (Dona Conceição, Porto Rico 01.08.2016). Almeida et al. (2002: 324ff.) erwähnen weitere Auflagen zum Transport der Beute sowie Nahrungstabus, die zu einem Eingreifen von Curupira führen können. Diese spielten im Rahmen meiner Erhebung keine Rolle.

Ähnlich wie bei der Interaktion mit dem Flussdelfin können jedoch auch hier Menschen Verhandlungsspielraum haben. Zwar verhält sich der menschliche Interaktionspartner oft passiv und bringt sich schnellstmöglich in Sicherheit, einige Ausnahmen weisen jedoch auf mögliche Handlungsoptionen hin. Einige Gesprächspartner*innen erwähnen *Cachaça* und Tabak, mit denen Curupira friedlich gestimmt werden kann. Sie betonen jedoch auch, dass heute in Atrocal und

21 Hierin kann eine Erklärung dafür liegen, dass die Häufigkeit der Treffen mit Curupira und vor allem anderen *Encantados* wie Jurupari in den letzten Jahrzehnten deutlich zurückgegangen ist. Einerseits sind die Flussanwohner*innen verstärkt in Ufernähe gezogen und betreten daher seltener die entlegenen Waldgebiete, andererseits sind Waldbestände insgesamt durch Verstädterung und stärkere Besiedelung im ländlichen Raum zurückgegangen und dadurch auch *Encantados* weniger häufig anzutreffen (Hoefle 2009: 113; Vaz Filho 2013a: 23).

Nova Canaã niemand mehr darauf zurückgreift (4.1.2).²² Einige wenige Personen berichten zudem über kleine Formen des Widerstands, wenn vielleicht auch eher scherzhaft gemeint. So erzählt mir eine Nachbarin über ein Zusammentreffen ihres Vaters mit Curupira. Er war gerade beim Bearbeiten eines Einbaums oben im Wald, als Curupira auf der anderen Seite des Flusses auftauchte und ihn wüst zu beschimpfen begann. Um die Wasserscheue der Waldherrin wissend, schimpfte der Vater souverän zurück, bevor er sich aus dem Staub machte (Feldnotizen Nova Canaã 31.07.2016).

Das Interview mit Pedro berichtet, wie die meisten anderen Aussagen zu Curupira, über Interaktionen, in denen beide Partner*innen ihre Interessen durchsetzen wollten: der Jäger mit dem Ziel Beute zu erlegen, Curupira mit dem Ziel dies zu verhindern. Der *Pajé* von Atrocal hingegen schildert eine freundschaftliche und kooperative transhumane Beziehung.

Wenn ich im Wald unterwegs bin, dann habe ich eine Zigarette dabei. Ich rolle so eine Zigarette jedes Mal, wenn ich in den Wald gehe. Dann nähert Curupira sich mir, beginnt zu pfeifen und dann lasse ich meine Zigarette dort für sie liegen. Da freut sie sich sehr, ist total glücklich. Das ist genauso wie bei uns. Zum Beispiel bei dir. Wie als wir uns kennengelernt haben. Fertig, jetzt sind wir Freunde. Und so ist auch die Natur für mich.

Wenn ich sehe, dass sie näherkommt, dass sie irgendetwas will, dann lasse ich das Geschenk für sie liegen und wir sind befreundet. Allerdings ist es sehr selten, dass eine Person das kann. (*Pajé*, Atrocal 28.06.2016)

Der *Pajé* von Atrocal hat wie mit dem Boto auch mit Curupira eine freundschaftliche Ebene etabliert. Auch sein Schwager Seu Ricardo lebt mit der Waldherrin in friedlicher Nachbarschaft (Feldnotizen Atrocal 26.02.2016). Dieser entschied sich damals gegen die Rodung einer Waldfläche, in der Curupira wohnte. So lebt sie bis heute dort und beide Seiten scheinen sich zu respektieren: »Man sieht sie dort oft; sie kommt immer bis zur Begrenzung der Häuser, geht bis dorthin. Sie pfeift, aber sie tut ihm nichts und er tut ihr nichts« (*Pajé*, Atrocal 28.06.2016).

Ökologie und ontologische Konsequenzen

Dass Nutzung und insbesondere Jagd in bestimmten Fällen mit Curupira verhandelt werden müssen, ist nicht zuletzt ein Bekenntnis zur Existenz dieser nicht-menschlichen Akteurin und ihrer Einbindung in Nutzungsprozesse. Die Berichte zeugen von einer charakterstarken Wirkenden, die zwar nicht schwimmen kann, jedoch furchteinflößend pfeifen, die nicht sichtbar ist und unberechenbar. Eine

22 Dieser Aspekt gleicht Darstellungen anderer Orte. In der Gemeinde Nova Vista dagegen wird bis heute von Tabak und *Cachaça* Gebrauch gemacht, teilweise auch mit gutem Erfolg (Feldnotizen Nova Vista 10.04.2016).

Wirkende, die Tiere beschützt, despektierliches Verhalten sanktioniert und dabei mitunter brutal vorgehen kann und eine, die manchmal gerne raucht und *Cachaça* genießt. Deutlich unterscheidet sich die in Atrocal und Nova Canaã umtriebige Curupira von dem haarigen Wesen der Erzählungen. Sie hat weder besonderes Interesse daran, dass sich Jäger im Wald verirren, noch an der Transformation ihres Körpers. In allen Berichten geht die Wirkende Beziehungen mit den Bewohner*innen ein, diese können jedoch ganz unterschiedlicher Qualität sein. Im Jagdkontext sind sie häufig von Misstrauen und Angst (beim Jäger), bzw. Ärger (bei Curupira) geprägt, sie können aber auch friedlich vonstattengehen wie die Nachbarschaft mit Seu Ricardo oder freundschaftlich wie die Beziehung zwischen Curupira und dem *Pajé*. Alle Beteiligten verfügen über Intentionalität und Handlungsvermögen, allerdings besteht anders als beim Boto ein deutlicheres Machtgefälle zugunsten von Curupira. Und so ist sie es zumeist, die ihren Willen durchzusetzen weiß. In vielen Fällen ist es Curupira, die agiert und der Mensch, der reagiert. Theoretisch gefasst etabliert sich also auch hier eine spezifische Ökologie, in der Menschen wie Nicht-Menschen handlungsmächtig sind und in Beziehung und in Verhandlung treten.

Diese Ökologie lässt sich nun jedoch nicht nur auf Beziehungen und deren Entitäten reduzieren, vielmehr bringt sie weitere ontologische Aspekte in Evidenz. So existiert in dieser Ökologie beispielsweise eine spezifische Form gültiger Wahrnehmung. Denn obwohl Curupira wie oben beschrieben in den Gemeinden meist unsichtbar bleibt, steht ihre Anwesenheit außer Frage. Wahrgenommen wird sie über menschliche Sinne (Jäger hören ihr Pfeifen, ihr Schlagen auf Holz oder ihre Schritte) oder durch intensive Angstgefühle, die irgendwo jenseits der Sinnesorgane zum Entstehen kommen. So ist in dieser Ökologie die sinnliche und subjektive Wahrnehmung gültige Basis für das Wissen um die Existenz Curupiras. Die Besonderheit dessen fällt im Kontrast zu anderen Ökologien deutlicher auf, in denen diese Form des Erkenntnisgewinns keine Gültigkeit besitzt. Eingehender setze ich mich mit diesem Unterschied am Beispiel von Kohlenstoff auseinander (vgl. 5.3.3).²³ Im Kontext dieser Ökologie werden zudem bestimmte Praktiken als rational realisiert, wie Ruhe behalten, nicht schimpfen und sich respektvoll zeigen, den Hochsitz ohne Wild mitten in der Nacht verlassen wird hier ebenso rational wie Palmblätter am Wegesrand zu verknoten.

Meine Überlegungen zu Curupira als nicht-menschlicher Wirkender sollen als weiteres Beispiel für die bereits im Hinblick auf den Boto gezogenen Schlüsse dienen. Auch hier zeigt sich, dass spezifische Regeln zur Subsistenz eine spezifische Ökologie realisieren, innerhalb der Curupira auf eine bestimmte Weise mit Menschen in Beziehung tritt. Diese wiederum bringt weitere Evidenzen hervor, bei-

23 Auf diese Form des Erkenntnisgewinns habe ich auch im Kontext der Aushandlungsprozesse normativer Ordnungen in den Gemeinden verwiesen, vgl. 4.2.2.

spielsweise die Rationalität bestimmter Praktiken (und die Irrationalität anderer) oder gültige Systeme von Wahrnehmung, bzw. Epistemologie. Dass diese Ökologie durchaus spezifisch ist und dass wir in diesem Kontext von pluralen Ökologien sprechen müssen, wird deutlich, sobald ich mich den Gemeindeverbänden und Kohlenstoff zuwende. Bevor ich dies tue, ziehe ich einige theoretische Schlüsse im Hinblick auf die Politischen Ontologie und eine mögliche praxistheoretische Lesart.

5.1.4 Vom Sein und Nichtsein der Encantados

In diesen Betrachtungen fallen zwei Punkte auf, die von theoretischer Relevanz sind: Dies ist erstens der Umstand, dass Curupira und Boto ausschließlich im Rahmen der normativen Ordnungen der Gemeinden Atrocal und Nova Canaã existent sind, im Nutzungsabkommen hingegen nicht. Dort finden sie keinerlei Erwähnung; weder sind sie im Dokument des Nutzungsabkommens oder dem deutlich detaillierteren Managementplan zu finden, noch tauchen sie in meinen Feldnotizen der Gremiumssitzungen oder in Interviews im Kontext des Gremiums auf. Auch in den gesetzlichen Rahmenbedingungen für Resex in Brasilien finden sie sich nicht wieder. Das Nutzungsabkommen etabliert damit eine normative Ordnung, in der weder Boto noch Curupira existente Wirkende sind und in der die hier skizzierte Ökologie nicht besteht.

Zweitens fallen Bezüge zu den skizzierten Welten der Politischen Ontologie auf. Die relationale indigene Welt, die Mario Blaser und Marisol de la Cadena in ihren Fallbeispielen beschrieben haben, ist vor allem durch nicht-dualistische Zusammenhänge charakterisiert sowie durch die Handlungsmacht, die nicht-menschlichen Akteur*innen wie den *Ballhuts* (Blaser 2009b) und Erdwesen (Cadena 2015) zukommt (vgl. 2.1, 2.2). Da liegt die Frage nahe, ob die Mitwirkung von Curupira und Boto in den Regelkomplexen der Gemeinden ähnliche relationale Zusammenhänge zum Ausdruck bringt. Die Existenz und Relevanz dieser intentional agierenden Wirkenden ebenso wie deren Ökologie, in der sich gleichermaßen handlungsmächtige menschliche und nicht-menschliche Beziehungspartner*innen begegnen, lassen darauf schließen.

Damit mutet dieses Fallbeispiel sehr ähnlich an wie die Situationen, die Blaser und Cadena analysieren. Beide identifizieren in ihren Forschungsdaten zwei ontologisch entgegengesetzte Welten – eine indigene, relationale Welt auf der einen, und eine moderne, nicht-indigene Welt auf der anderen Seite. Deren Alterität tritt in einem spezifischen Konfliktmoment zutage. Etablieren die Regelkomplexe von Atrocal und Nova Canaã in diesem Sinne eine solche relationale Ontologie der traditionellen Bevölkerung, die mit der modernen Welt des Verwaltungsgremiums und der modernen Politik des brasilianischen Staates kollidiert? Eine solche Interpretation liegt aus politisch-ontologischer Sicht nahe und kann durchaus einen

Teil von Konflikten und Missverständnissen zwischen Lokalbevölkerung und staatlichen Strukturen und Instanzen erklären. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass es in den normativen Ordnungen in Atrocal und Nova Canaã Regeln gibt, die unterschiedliche Ökologien und ontologische Konsequenzen realisieren; dass also normative Ordnungen ontologisch fragmentiert sein können und weder die Regelkomplexe der Gemeinden als rein relational, noch das Nutzungsabkommen als vollkommen modern gedeutet werden dürfen. Auch scheint in diesem Fall die Realisierung von relationalen ontologischen Zusammenhängen nicht angemessen über soziale Zugehörigkeit erklärt werden zu können. Eine Gleichsetzung mit den binären empirischen Situationen klassischer Studien Politischer Ontologie würde dem hier betrachteten Fall dementsprechend nicht gerecht. Im Folgenden gehe ich detaillierter auf diese beiden Punkte ein und frage nach der Konsequenz, die sich hieraus für eine praxistheoretische Politische Ontologie ergibt.

Zur ontologischen Fragmentierung der normativen Ordnungen

Empirische Grundlage dieses Kapitels ist eine Auswahl an Interviewausschnitten, in denen mir Gesprächspartner*innen über Curupira und Boto berichten. Diese Auswahl ist analytisch sinnvoll, denn Ziel des Kapitels ist es, die beiden Wirken den näher beschreiben und begreifen zu können. Falsch jedoch wäre es, von diesen Ausschnitten ausgehend abzuleiten, Boto und Curupira seien grundsätzlich essentieller Bestandteil der lokalen Ordnungen in Atrocal und Nova Canaã. Im Gegenteil realisierten viele meiner Gesprächspartner*innen diese beiden Wirkenden nicht. Wenn es überhaupt um Curupira und Boto ging, erklärten mir einige, diese haben zwar früher existiert, sind heute jedoch nicht mehr da; andere betonten, dass *Encantados* lediglich Legenden sind, an die allerhöchstens die Vorfahren noch geglaubt haben. Es gibt also Personen, in deren Praktiken Curupira und Boto zu Wirken den werden; es gibt aber genauso auch solche Personen, die ihnen die Existenz absprechen oder in deren Praktiken die *Encantados* keinen Einfluss nehmen.

Andere Gesprächspartner*innen blieben uneindeutig und Aussagen wie die folgende stellten keine Ausnahme dar: »Ich glaube nicht an sowas und andere Aberglauben, aber einmal habe ich hier übernachtet und da ist sie [Curupira] immer um den Obstbaum dort herum, das weiß ich« (Feldnotizen Atrocal 19.02.2016). Oft blieb die Situation ambivalent und es kam vor, dass dieselbe Person sich im einen Moment Praktiken bediente, die *Encantados* realisieren, im nächsten hingegen solchen, die eine gänzlich andere Ökologie entfalten. Dass die Familie von Rosinaldo, der, wie oben erwähnt, mit Curupira im kleinen benachbarten Wäldchen in Konflikt geriet, daraufhin einen lokalen Heiler aufsuchte, steht nicht im Widerspruch dazu, dass sie in einem anderen Moment einen Schnupfen mit Aspirin bekämpfte. Die Pluralität von Ökologien innerhalb derselben normativen Ordnung, mitunter praktiziert durch dieselben Akteur*innen, wird im Laufe der nächsten Kapitel noch

sichtbarer. Solche scheinbaren ontologischen Brüche in der Praxis sind keinesfalls außergewöhnlich, sie stellen vielmehr die Regel als die Ausnahme dar (DeVore 2017: 122).

Zusammengefasst zeigt sich: Weder realisierten alle meine Interaktionspartner*innen in Nova Canaã und Atrocal die beiden *Encantados* durch ihre Praktiken, viele taten dies nicht; noch haben diejenigen, die in bestimmten Fällen solche Praktiken wählten, dies konsequent und immer getan. Auch gibt es in den normativen Ordnungen von Atrocal und Nova Canaã Regeln und Momente, in denen die beiden Nicht-Menschen wirken; genauso gibt es aber auch Regeln und Momente, in denen dies nicht der Fall ist und eventuell sogar Ökologien realisiert werden, die den *Encantados* ihre Existenz aberkennen. Die in Kapitel 4 für die drei Subfelder identifizierten normativen Ordnungen sind demnach nicht als ontologisch homogen zu verstehen. So können die Regeln, welche Curupira und Boto als Wirkende realisieren, durchaus in ontologische Konflikte mit naturalistisch inspirierten Auflagen zu Jagd und Fischfang geraten. Die normativen Ordnungen (als ein Set an diversen Regeln) sind dabei jedoch nicht Ausdruck einer relationalen oder modernen Seinsordnung, sondern selbst ontologisch plural.

Zur Relevanz sozialer Zugehörigkeit

In den Analysen von Blaser und Cadena werden ontologische Differenzen zwischen relationalen und modernen Welten beispielhaft an indigenen und nicht-indigenen Realitäten aufgezeigt (vgl. 2.1., 2.2). Welche Rolle spielen Aspekte von Zugehörigkeit für die (Nicht)Existenz von *Encantados*, bzw. für die Performanz bestimmter Ökologien im Fallbeispiel der Resex Tapajós-Arapiuns? Lassen sich zwischen den Personen, die mir über *Encantados* berichten, ähnliche Identitäten oder gemeinsame ethnische Zugehörigkeiten finden? Oder spielen darüber hinaus eventuell weitere soziale Zugehörigkeiten wie Alter, Geschlecht, Religionszugehörigkeit eine Rolle?

In der gesamten Region um die Resex Tapajós-Arapiuns findet seit den 1990er Jahren ein Prozess der Re-Ethnisierung statt und es haben sich immer mehr Menschen – vor allem im ländlichen Raum – als indigen identifiziert (vgl. 3.3.4). In Atrocal bekannte sich 2015 die Mehrheit der Bewohner*innen offen zu ihrer indigenen Identität. In Nova Canaã hingegen lebten zum Zeitpunkt meiner Forschung keine Indigenen. Diese Zugehörigkeit spielte für die Berichte über Curupira und Boto allerdings keine Rolle und in beiden Gemeinden habe ich Personen angetroffen, die Erfahrungen mit den Nicht-Menschen gesammelt hatten. Insgesamt habe ich den Eindruck, dass mir Berichte über *Encantados* in indigenen Kontexten schneller und offener zugetragen wurden. Besonders in Nova Vista, einer Gemeinde, die seit den 1990er Jahren zu einem großen Teil indigen ist, habe ich fast sofort Zugang zu diesen Themenbereichen erhalten, der mir in den anderen Gemeinden

länger verschlossen blieb. Letztendlich aber wurde nicht häufiger darüber berichtet und auch in nicht-indigenen Kontexten nahmen Gespräche über *Encantados* zu, je länger meine Forschungszeit dauerte und je vertrauter meine Gesprächspartner*innen und ich uns wurden.²⁴ So lässt sich in dieser Hinsicht kein Unterscheidungsmerkmal feststellen, mit dessen Hilfe die (Nicht)Existenz von *Encantados* erklärt werden könnte.²⁵

Alternativ könnte religiöse Identität eine Rolle spielen. Während der Katholizismus im ländlichen Raum, wie oben skizziert, lokale Vorstellungen in eigene integrierte, bezeichnen Evangelikale die *Encantados* als satanisch (Hoeﬂe 2009: 127). In der ganzen Region breiten sich seit einigen Jahrzehnten verschiedene evangelikale Kirchen aus, was sich auch in der Resex Tapajós-Arapiuns niederschlägt. Dies betrifft in meiner Forschung vor allem Nova Canaã, wo heute ausschließlich zwei evangelikale Kirchen zu finden sind und keine katholische mehr existiert. In Atrocal werden beide christlichen Strömungen praktiziert. Unter meinen Gesprächspartner*innen finden sich jedoch sowohl Evangelikale als auch Katholik*innen, zusätzlich einige wenige, die sich als atheistisch bezeichnen. So kann auch Religionszugehörigkeit die (Nicht-)Existenz der beiden Wirkenden nicht erklären. Ebenso scheint Geschlecht keine Relevanz zu haben. Von Zusammentreffen mit Boto und Curupira haben mir sowohl Männer als auch Frauen berichtet. Bei Frauen beschränkten sich Berichte über Curupira oftmals auf Anekdoten, die männlichen Verwandten zugestoßen sind, während Männer oft eigene Erfahrungen schilderten. Dies ist nicht verwunderlich, weil Curupira als Herrin der Tiere insbesondere im Kontext von Jagd erscheint, einem in den Gemeinden fast ausschließlich männlichen Tätigkeitsbereich.

Diese Schlüsse decken sich mit der Analyse Hoefles (2009), der mit quantitativen Methoden Faktoren herausarbeitet, die zu einer »Entzauberung« der Welt Amazoniens führen. Auch er hält weder Geschlecht, noch ethnische oder religiöse Identität für ausschlaggebend. Als relevant betrachtet er hingegen die Nähe der

24 Dass *Encantados* in indigenen Kontexten in meinem Forschungsfeld schneller sichtbar waren, kann auch mit dem spezifischen Kontext geographischen und historischen zu tun haben. In einem Moment, in dem die Identifikation als indigen erst seit kurzer Zeit offen erfolgt, haben Indigene mit permanenter Aberkennung ihrer Identität zu kämpfen (Correa Peixoto et al. 2012; Vaz Filho 2010). So kommt der offenen Darstellung von Ritualen, Körperbemalung und weiteren, von der brasilianischen Gesellschaft als indigen anerkannten Verhaltensweisen ein besonderer Stellenwert zu, denn eine solche Performanz kann hilfreich sein, um die eigene Identität im öffentlichen und politischen Raum zu legitimieren. Demgegenüber stehen nicht-indigene Bewohner*innen, die durch das Sprechen über die *Encantados* nicht an Legitimität gewinnen, sondern viel eher an Glaubwürdigkeit verlieren können. Zu den aktuellen Prozessen der Re-Ethnisierung vgl. 3.3.4.

25 Spannend, aber außerhalb des Fokus meiner Untersuchung, wäre eine Umkehrung der Frage und ein Fokus auf die Praktiken, welche Indigenität realisieren.

Akteur*innen zum Wald sowie ihr Schulbildungsniveau. Er legt dar, dass die Annahme der Existenz von *Encantados* zunimmt, wenn Waldgebiete Teil alltäglicher Lebenspraxis sind. Auf diesen Zusammenhang verweist auch Tatiana Silva (1980), die mit zunehmender Entwaldung entlang des Rio Tapajós in den 1970er Jahren eine Verringerung von Zusammentreffen mit Curupira beobachtet. Da im Fall der Gemeinden Atrocal und Nova Canaã der Wald grundsätzlich Raum für alltägliche Subsistenzpraktiken ist, dient dieser Aspekt für meine Analyse nicht als geeignetes Unterscheidungsmerkmal. Hoefle betont weiterhin, dass mit zunehmendem Bildungshintergrund der Glaube an *Encantados* abnehme, dass es sich hierbei jedoch keinesfalls um kausale oder lineare Prozesse handelt und die Situation voller Ausnahmen bleibt (Hoefle 2009: 124ff.). Meine qualitative Herangehensweise lässt solche quantitativen Schlüsse nicht zu; mit Blick auf meine Interviewpartner*innen bestätigte sich diese Varianz allerdings nicht. Auch der Umstand, dass es Personen gibt, die enger an städtische Realitäten angebunden sind und damit in gewisser Weise Zugang zu anderen Bildungsformen haben als Bewohner*innen, welche die Dörfer selten verlassen, könnte ein Faktor sein; doch auch diese Unterscheidung erklärt meine Beobachtungen nicht. Und sobald ich nicht ausschließlich Daten aus Atrocal und Nova Canaã, sondern auch Gespräche mit Bewohner*innen aus der Stadt berücksichtige, wird deutlich: immer wieder realisieren Personen der unterschiedlichsten Kontexte *Encantados* in und durch ihre Praktiken. Die Existenz der Nicht-Menschen bleibt also keinesfalls auf den ländlichen Raum beschränkt.²⁶

So bleibt die Gruppe heterogen, umfasst junge Leute ebenso wie Personen mittleren und fortgeschrittenen Alters, Männer wie Frauen, Indigene wie Nicht-indigene, Evangelikale ebenso wie Katholik*innen oder Atheist*innen, Bewohner*innen der Gemeinden und Städter*innen. Und sind zudem Identitäten nicht ohnehin viel eher fluide, vielfältig und fragmentiert, als klar und dauerhaft definierbar? In diesem Fallbeispiel gibt es indigene Personen, die auch Studierende sind; Evangelikale sind auch Indigene, Indigene können gleichermaßen aktives Mitglied der Landarbeiter*innengewerkschaft sein; und der *Pajé* von Atrocal ist auch Maurer in Santarém. Welche Identität sinnstiftender und entscheidender ist, ist individuell, kontextabhängig und situativ. So können in diesem Fallbeispiel Aspekte von Zugehörigkeit die Performanz spezifischer Ökologien nicht ausreichend erklären. Dies gilt es in einer politisch-ontologischen Analyse ausreichend mitzudenken.

Zum Potential der Praxis in Blasers Begriff der Ontologien

Ausgangspunkt dieses Kapitels 5.1 waren Nutzungsauflagen aus den beiden Gemeinden Atrocal und Nova Canaã, die Curupira und Boto als zwei nicht-menschliche Wirkende realisieren. Die Auseinandersetzung mit diesen beiden Wirkenden

26 Ein für mich besonders markantes Beispiel aus dem universitären Kontext stelle ich in Kap. 5.3.4 vor.

auf Basis meiner ethnographischen Daten hat zentrale ökologische Aspekte sichtbar gemacht. Neben einer spezifischen transhumanen Beziehung zwischen Nicht-Menschen und Menschen habe ich auf deren ontologische Konsequenzen am Beispiel von Praktiken, Rationalitäten und Wahrnehmungsformen verwiesen.

Deutlich weisen diese Aspekte Bezüge zur Konzeption der relationalen Welten nach Blaser und Cadena auf. Weniger aufgrund von Relationalität, wohl aber in Bezug auf die Verortung intentionaler Handlungsmacht außerhalb des Menschlichen. Und so mutet die hier betrachtete Ökologie ähnlich an wie die Beziehung zwischen *Bahluts* und *Yshiro* (Blaser 2009b) oder *Ausangate* und andinischen Bäuer*innen (Cadena 2010). Die Politische Ontologie versteht diese Beziehungsgefüge als Teil einer relationalen Seinsordnung (vgl. Abb. 1). Mein Fallbeispiel mit diesen ontologischen Konzeptionen von Dimension 1 in Beziehung zu setzen, kann analytisches Potential eröffnen; hierauf gehe ich in 5.3.4 detaillierter ein. Es birgt jedoch gleichermaßen die Gefahr, die normativen Ordnungen von *Atrocal* und *Nova Canaã* insgesamt dieser relationalen Seinsordnung zuzuordnen, wodurch alle nicht-relationalen Regeln, Normen und Praktiken aus dem Blick fallen. Vor diesem Hintergrund habe ich mich für eine praxistheoretische Analyse entschieden und mich stärker auf die Dimension 2 des Ontologiebegriffs nach Blaser konzentriert. Dieses Vorgehen zeigt ein anderes Bild: So gesehen sind *Curupira* und *Boto* zwar Teil der normativen Ordnungen von *Atrocal* und *Nova Canaã*, stellen allerdings nur eine von mehreren Ökologien dar: Während einige der Regeln die *Encantados* realisieren, tun andere dies nicht; während manchmal die Erlaubnis der *Encantados* für Jagd und Fischfang notwendig ist, spielen sie in anderen Momenten für die gleiche Praxis überhaupt keine Rolle. Nicht eine Ökologie ist charakteristisch für eine normative Ordnung; vielmehr sind die Ordnungen ontologisch fragmentiert: Verschiedene Regeln können (ontologisch) unterschiedliche Ökologien hervorbringen, das werde ich am nächsten Beispiel aufzeigen. Weiterhin zeigt die praxistheoretische Analyse, dass in diesem Fall Identität und Zugehörigkeit der Bewohner*innen keine geeigneten Faktoren sind, um die Realisierung oder Nicht-Realisierung von *Encantados* zu erklären.

So ergänzen diese Beobachtungen meine in Kapitel 2.2.1 theoretisch hergeleitete Kritik um ein empirisches Moment. Auch in *Atrocal* und *Nova Canaã* hätte sich ein anderes Bild ergeben, wenn ich die metaphysischen Seinsordnungen (Dim 1) als Ausgangspunkt meiner Analyse genommen und deren Reproduktion in den Praktiken der Bewohner*innen (Dim 2) untersucht hätte. Eine praxistheoretische Herangehensweise zeigt jedoch, dass die Bewohner*innen viel mehr und dabei sehr Unterschiedliches realisieren.

Gleichzeitig ist diese Praxisebene jedoch nicht ohne Kontext zu denken: Praktiken werden immer unter bestimmten Bedingungen vollzogen, richten sich nach ihren Kontexten aus, grenzen sich ab oder beziehen sich anderweitig auf sie (Ortner 2006: 16). Dies zu ignorieren würde meines Erachtens einer praxistheoretischen

Analyse jegliche machtkritische Perspektive entziehen. Doch muss dieser Kontext nicht zwangsläufig über die eher abstrakten Seinsordnungen in Dimension 1 hergestellt werden. Am Beispiel eines weiteren nicht-menschlichen Wirkenden und dessen Ökologie werde ich über einen alternativen Begriff nachdenken, der diese machtkritische Dimension weniger abstrakt mitzudenken vermag.

5.2 APRAECA – Juristische Personen und ihr Wirken

Bisher habe ich zwei nicht-menschliche Wirkende betrachtet, welche Teil der normativen Ordnungen von Nova Canaã und Atrocal, im Regelkomplex des Nutzungsabkommens hingegen nicht präsent sind. Curupira und Boto sind damit recht klassische Beispiele für ontologische Studien aus dem Bereich Amazonischer Anthropologie, die ausgehend von der Relevanz und Handlungsmacht nicht-menschlicher Personen oder Entitäten in (zumeist indigenen) Weltbildern auf die fundamentalen und eben ontologischen Unterschiede zu naturalistischen Welten hinweisen.²⁷ Mit den Gemeindeverbänden möchte ich nun meine Betrachtungen um nicht-menschliche Wirkende erweitern, die in allen drei Regelkomplexen auf Subsistenz Einfluss nehmen und die so mit der Darstellung von Nicht-Menschen als Marker von Alterität zwischen Lokalbevölkerung und staatlich beeinflusster Logik im Nutzungsabkommen brechen.

Gemeindeverbände sind heute die zentrale Form sozio-politischer Organisation in den Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns. Mittlerweile gibt es über 50 solcher Verbände im Schutzgebiet und der überwiegende Teil der Gemeinden ist entweder in einem eigenen oder mit einer Nachbargemeinde in einem gemeinsamen Verband zusammengeschlossen. Gemeinden, die sich in den letzten zwei Jahrzehnten als indigen erklärt haben, ersetzen die Gemeindeverbände teilweise durch Indigene Räte; weitaus häufiger bleiben aber auch dort Verbände parallel zur neuen indigenen Organisationsform bestehen (vgl. 3.2.1, 3.3.4). Ein Gemeindeverband vertritt die Interessen der Bewohner*innen im Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns und fungiert zudem als Entscheidungsinstanz auf Gemeindeebene. Dementsprechend sind Gemeindeverbände in allen drei Subfeldern meiner Feldforschung – dem Verwaltungsgremium, Atrocal und Nova Canaã – an der Aushandlung der Regelkomplexe beteiligt: Als Stimmberechtigte im Verwaltungsgremium haben sie an der Ausformulierung und Abstimmung des Nutzungsabkommens mitgewirkt. In Atrocal und Nova Canaã können durch den Gemeinde-

27 Vgl. z.B. Juan Andía (2019). Auch im Kontext der Identifikation von relationalen Seinszusammenhängen in der Politischen Ontologie spielen Nicht-Menschen eine große Rolle, wie die *Bahluts* bei den Yshiro (Blaser 2009b) und die Erdwesen als Teil indigener, andiner Kosmopolitik (Cadena 2010) verdeutlichen.

verband auch einzelne Nutzungsaufgaben diskutiert und beschlossen werden (vgl. 4.2). Zahlreiche Regeln der drei normativen Ordnungen bestätigen die wichtige Rolle, die den Gemeindeverbänden im Hinblick auf die Verregelung von Subsistenz zukommt: Die Paragraphen des Nutzungsabkommens definieren Gemeindeverbände als Kontrollinstanzen für die Einhaltung von Regeln; ihnen obliegt es, Regelverstöße in den Gemeinden schriftlich an den Dachverband Tapajoara und an die Naturschutzbehörde ICMBio zu kommunizieren (ICMBio 2014a: §§ 40-42). In Atrocal ist der Gemeindeverband für die Vergabe von Grundstücken zuständig, in Nova Canaã war er zum Zeitpunkt meiner Forschung damit beschäftigt, die Implementierung des nachhaltigen Forstprojektes vorzubereiten und die Nutzungsrechte an Holz auf kommerzielle Bereiche auszudehnen (vgl. 4.1). Im Sinne des Konzepts der ontologischen Bekenntnisse (DeVore 2017) bekennen sich damit also Regeln aller drei normativen Ordnungen sehr klar zur Existenz von Gemeindeverbänden und deren Relevanz als nicht-menschlichen Wirkenden im Kontext der Aushandlung von Nutzungsaufgaben in der Resex Tapajós-Arapuiuns.

Gemeindeverbände sind als Organisationen eng mit den Praktiken menschlicher Akteur*innen verbunden; sie bestehen im Grunde nur durch den gemeinsamen Vollzug von Handlungen ihrer menschlichen Mitglieder. Doch bringen solche kollektive Performanzen sehr formalisierte Organisationen hervor, deren Ziele, Interessen und Handlungslogiken sich deutlich von denen der einzelnen menschlichen Akteur*innen unterscheiden können. Damit gewinnen die Organisationen an Autonomie und Eigenständigkeit:

Organisationen handeln, und sie sind sogar die mächtigsten Akteure der Moderne. Das ist keine Reifikation, keine Beschwörung eines Gruppengeistes, sondern erkennt die Emergenz einer organisationalen Handlungsfähigkeit an, die auf individueller aufbaut, aber darauf nicht zu reduzieren ist. (Ortmann 2018: 358)

Zwar hat der Autor mit den mächtigsten Akteuren der Moderne staatliche und wirtschaftliche Organisationen im Blick, gleichermaßen verfügen jedoch auch die Gemeindeverbände in der Resex Tapajós-Arapuiuns über diese Eigenständigkeit. Durch einen Eintrag im entsprechenden Register CNPJ²⁸ erlangen sie zusätzlich den Status einer juristischen Person, wodurch sie zu Rechtssubjekten und Trägern von Rechten und Pflichten werden. In diesem Sinne sind Gemeindeverbände zwar verknüpft mit menschlichen Handlungen, aber dennoch als autonome Instanzen zu begreifen, die nach eigenen Rationalitäten wirken und deren Wirkungsberei-

28 CNPJ (Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica) ist das Verzeichnis der juristischen Personen beim Finanzministerium in Brasilien. Im meinem Forschungsfeld wurde der Begriff synonym verwendet zur 14-stelligen Nummer, die juristische Personen vom Finanzministerium erhalten.

che die ihrer Mitglieder weit übersteigen können (Geser 1990: 402f.; Ortmann 2018: 353f.).²⁹

Sowohl in Nova Canaã als auch in Atrocal gibt es heute einen Gemeindeverband. In Nova Canaã gründeten die Bewohner*innen gemeinsam mit der Nachbargemeinde Porto Rico 2012 ihre eigene Organisation; seit 2016 sind sie auch mit einem stimmberechtigten Delegierten im Verwaltungsgremium vertreten. In den Prozess der Aushandlung des Nutzungsabkommens war dieser Gemeindeverband demzufolge noch nicht involviert. In Atrocal besteht der Gemeindeverband seit 2001 und ist seit vielen Jahren im Verwaltungsgremium beteiligt. Aufgrund seiner deutlich längeren Geschichte und stärkeren Verankerung innerhalb der Gemeinde werde ich hier den Verband von Atrocal beispielhaft in den Blick nehmen. Wie im Fall der beiden *Encantados* Boto und Curupira nehme ich zunächst eine ethnographische Beschreibung des Wirkenden vor, wobei ich mich insbesondere auf die Entstehungsgeschichte konzentriere (5.2.1). Dabei fällt auf, dass die Existenz und Wirkkraft des Gemeindeverbandes in enger Verbindung mit der Durchführung ritualisierter Praktiken steht; ein Zusammenhang, den ich mithilfe ethnographischer Vignetten erörtere (5.2.2). Auch dieser Wirkende ist Teil einer spezifischen Ökologie, die weitere ontologische Konsequenzen nach sich zieht. Die ökologische Beziehung unterscheidet sich von der zuvor am Beispiel von Boto und Curupira herausgestellten, wodurch eine Pluralität von Ökologien innerhalb der normativen Ordnung von Atrocal sichtbar wird (5.2.3). Den theoretischen Mehrwert dieses Kapitels sehe ich vor allem in der Betrachtung ritualisierter Praktiken, über die ich den Begriff der kontextuellen Grundannahmen herleite und in einer praxistheoretischen Politischen Ontologie verorte (5.2.4).

5.2.1 Der Gemeindeverband APRAECA

Entstehungsgeschichte

Der Gemeindeverband von Atrocal – Associação dos Produtores Rurais Agroextrativistas da Comunidade de Atrocal (APRAECA) – wurde 2001 gegründet. Aus lokaler Sicht ist seine Geschichte so eng mit der Entstehung der Gemeinde verstrickt, dass sie oftmals als das gleiche Geschehen dargestellt werden. Begonnen hat alles zu Beginn der 2000er Jahre:

»Die Idee für einen Gemeindeverband kam uns während der gemeinsamen Arbeit an der Straße hoch in den Wald«, erklärt mir Miguel, der lange Zeit Vorsitzender von APRAECA war. In einem zerfledderten Schreibheft hat er damals feinsäuberlich alles notiert, was ihm wichtig erschien. Für unser Gespräch hat er das Heft

29 Zu einer soziologischen Auseinandersetzung mit Organisationen vgl. weiterhin Günther Ortmann et al. (2000) und Charles Perrow (1996).

aus einer der Kisten im Schlafzimmer gekramt. Nun sitzen wir vor Miguels Haus im Abendlicht und die beiden Kinder und ich sehen ihm zu, wie er sich über seine Aufschriebe beugt; die Augen blicken konzentriert auf den Text während er langsam vorliest. Aufnehmen darf ich seine Stimme nicht; solange er liest, ist ihm das unangenehm. Also kritzele ich schnell in mein Notizbuch:

Damals, bis zum Jahr 2000, waren die Siedlungsgebiete an den drei Seen Surumunã, Atrocal und Mucureru noch an die Gemeinde São Francisco auf der gegenüberliegenden Seite des Rio Arapiuns angeschlossen, erfahre ich. Dies wurde jedoch kompliziert, als die Resex Tapajós-Arapiuns gegründet wurde. Nun gehörten die südlichen und nördlichen Ortsteile anderen administrativen Zonen an, was wiederum unterschiedlichen Zugang zu Sozialprogrammen nach sich zog.³⁰ Auch ärgerte man sich darüber, dass alle Projekte im Ortskern von São Francisco, also auf der anderen Flussseite, umgesetzt wurden, während die diesseitigen Ortsteile außen vor blieben. Um selbst Zugang zu Sozialprogrammen und Projekten, wie zum Beispiel zu dem Kreditprogramm für Hausbau der Landreformbehörde, zu erhalten, benötigte man einen eigenen Gemeindeverband. Also vereinbarten die Bewohner*innen ein Treffen für die diesbezügliche Planung.

Am 12. Oktober 2000 versammelten sich zahlreiche Anwohner*innen unter den Kautschukbäumen von Seu Júlio, um zu beraten, wie es nun weitergehen solle. Erste Ideen wurden besprochen und nur vier Monate später, am 17. Februar 2001, gelang mit der Unterstützung eines externen Beraters die Gründung der Associação dos Produtores Rurais Agroextrativistas da Comunidade de Atrocal – APRAECA. (Miguel, Atrocal 01.03.2016)

Diesem neuen Gemeindeverband wurden schon bald Statuten gegeben, mit deren Hilfe er in das Register juristischer Personen in Brasilien (CNPJ) aufgenommen werden konnte. Über diesen Status stand APRAECA fortan auch der Zugang zum Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns offen, wo er bis heute die Interessen der Bewohner*innen von Atrocal vertritt.

Doch im Grunde genommen wurde damals nicht die Gemeinde, sondern erst einmal nur der Gemeindeverband gegründet, betont Miguel. Das hatte der Berater damals deutlich gesagt: »Das hier ist die Gründung des Gemeindeverbandes. Ob ihr auch eine Gemeinde gründet, das müsst ihr wissen.«

Und so entschieden sich die Anwohner*innen der drei Seen, parallel zum Gemeindeverband auch die Gemeinde von Atrocal ins Leben zu rufen und sich von São Francisco zu lösen. Hierzu wählten sie eine Fläche am Rande des mittleren der drei Seen aus und begannen dort mit dem Bau der ersten Hütte für die Versammlungen ihres Gemeindeverbandes. Das damals aus Holz und Blättern errichtete Gebäude wurde 2005 durch ein solides Holzgestell mit Dachziegeln ersetzt. Bis

30 São Francisco liegt außerhalb der Resex auf dem Gebiet des PAE Lago Grande, vgl. Abb. 2.

heute finden dort die Treffen des Gemeindeverbandes statt. Von der ersten Hütte zeugen nur noch Reste des damaligen Lehmfußbodens, ein Stückchen bergab im Gras erkennbar.

Zur Gemeindegründung gehörte jedoch vor allem der Bau der eigenen katholischen Kirche, die bis heute das Zentrum des Platzes bildet. Der erste Schulunterricht von Atrocal fand bereits am 13. Februar 2001 im Unterstand des Gemeindeverbandes mit damals 20 Schüler*innen statt, verraten uns Miguels Notizen. 2010 wurde schließlich das staatliche Schulgebäude eingeweiht. (Miguel, Atrocal 01.03.2016)

Die Idee von Miguel und den anderen Dorfbewohnern damals auf der Straße oben im Wald zog also die Gründung des Gemeindeverbandes ebenso nach sich, wie die Gründung einer eigenen Gemeinde von Atrocal und deren Loslösung von São Francisco am nördlichen Ufer des Rio Arapiuns. Darüber hinaus hängt emisch betrachtet ein weiteres historisches Geschehen sehr eng mit diesen Entwicklungen zusammen: die Gründung der Resex Tapajós-Arapiuns. Ediane und Livaldo erklären mir das folgendermaßen:

Ediane: »Die Gemeinde hier begann mit der Resex, gel?!«

Livaldo: »Ja, so war das. Die Gemeinde begann mit der Resex, weil wir zu drüben gehörten [zu São Francisco]. Die Familien waren alle im Ort auf der anderen Seite organisiert, weil es hier ja keine Gemeinde gab. Und als dann die Resex begonnen hat, mussten wir die Gemeinde gründen, um an irgendetwas hier teilhaben zu können. Weil alles, was nach dort kam, darauf hatten wir kein Anrecht. Zum Beispiel die Häuser: wir hätten kein Anrecht darauf, wenn es die Gemeinde nicht gäbe. Da haben wir uns organisiert und bis heute geht das weiter.« (Ediane/Livaldo, Atrocal 09.12.2015)

Durch die Demarkierung als *Reserva Extrativista* änderte sich die administrative Zuordnung der Region. Ehemals war das Gebiet in die drei Verwaltungseinheiten Gleba Tapajós, Gleba Arapiuns und Gleba Igarapé-Açú unterteilt und der Landreformbehörde INCRA unterstellt; als Naturschutzgebiet gelangte es nun in den Aufgabenbereich des Umweltbundesamtes IBAMA.³¹ In Atrocal wurde dies insofern spürbar, als dass sich Förderprogramme deutlich von denen im gegenüberliegenden São Francisco auf dem Gebiet des PAE Lago Grande unterschieden. Ein eigener Gemeindeverband erleichterte den Zugang zu diesen Programmen. Dementsprechend hängen in Atrocal die Gründung der Gemeinde, des Gemeindeverbandes und der Resex Tapajós-Arapiuns in der Tat sehr eng zusammen, oder kurz gesagt: »Mit der Resex tauchten die Gemeindeverbände auf. Das war wegen der Projekte« (Bewohner, Atrocal 02.03.2016). Vor diesem Hintergrund interpretiere ich auch

31 Bis 2007 die Naturschutzbehörde ICMBio die Verantwortung übernahm, vgl. 3.1.1.

die Floskel *pagar o meu direito* (ich bezahle mein Recht), die in Atrocal synonym zum Entrichten des Mitgliedsbeitrags an den Gemeindeverband gebräuchlich ist; so gesehen erkaufte sich ein Mitglied auf diese Weise das Anrecht auf Teilhabe an Förderprogrammen. Für die Verwaltung des Schutzgebietes sind Gemeindeverbände unerlässlich, denn als unterste Organisationseinheit in der Mehrebenenverwaltung sind sie die Basis für die Integration der Bevölkerung in Entscheidungsprozesse; aus Sicht vieler meiner Gesprächspartner*innen allerdings war diese Dimension irrelevant, Gemeindeverbände dienten in erster Linie als Zugang zu Projekten sozialer Unterstützung und Förderung. In dieser Hinsicht war die Gründung von APRAECA tatsächlich zielführend und so prägen heute die von der Landreformbehörde INCRA finanzierten Backsteinhäuser, Teil eines der zahlreichen Förderprogramme, das Erscheinungsbild des Ortes.

Aus meiner Sicht zog die Gründung von APRAECA jedoch noch andere – teilweise weniger sichtbare – Konsequenzen nach sich. So kam es sehr direkt zu Grenzverschiebungen, als die drei Siedlungsbereiche um die Seen Mucureru, Surumunã und Atrocal zu einer Gemeinde zusammengefasst wurden. Die westlichen und östlichen Grenzen zu den Nachbargemeinden São José und Aningalzinho blieben bestehen, sie waren bereits lange zuvor durch die Anwohner*innen ausgehandelt worden. Der Fluss Arapiuns allerdings wandelte seine Rolle, fungierte er zuvor als Verbindung zum Ortskern von São Francisco, der per Kanu leicht zu erreichen war, wurde er nun zur Trennung zwischen zwei Gemeinden und zwei administrativen Zonen. Südlich von Atrocal wurde eine neue Grenze im Abstand von 13 km zum Ufer gezogen. Gleichzeitig transformierten sich Zugehörigkeiten und die ehemaligen Bewohner*innen von São Francisco waren fortan Gemeindemitglieder von Atrocal. Auch kam es durch den Gemeindeverband zu einer neuen sozio-politischen Struktur, die neue Positionen (Vorsitzende*r, Kassenwart*in, Schriftführer*in, Mitglieder) definierte und damit Machtgefüge (re-)strukturierte und formalisierte. Die Entstehung von Resex Tapajós-Arapiuns, Atrocal und seinem Gemeindeverband hatte demnach auch Konsequenzen in geographischer, sozialer und politischer Hinsicht.

2015 gründeten die Bewohner*innen von Atrocal parallel zum Gemeindeverband einen Indigenen Rat, bestehend aus *Cacique*, *Tuxaua* und *Pajé*; bei meiner Rückkehr 2018 wurden diese Positionen durch eine Schriftführerin und eine Kassenwartin unterstützt. Mit der Entscheidung für diese Doppelstruktur sollten auch Verantwortlichkeiten aufgeteilt werden – während der Gemeindeverband insbesondere für die Vertretung nach außen, die Akquise von Förderprojekten und die Arbeit im Verwaltungsgremium vorgesehen war, sollte sich der Indigene Rat in erster Linie um gemeindeinterne Angelegenheiten kümmern. 2018 begannen die Bewohner*innen in Mucureru nach jahrelangen Konflikten ihrerseits mit den Vorbereitungen für die Gründung eines eigenen Gemeindeverbandes; dies zog kurz

darauf die Abspaltung von Atrocal und die Gründung der (nicht-indigenen) Gemeinde Mucureru nach sich (Feldnotizen Atrocal 02.2016/08.2018).

Ziele und Strukturen

Ziele und Strukturen des Gemeindeverbandes sind in seinen Statuten festgehalten. Dort ist definiert, dass er als Interessenvertretung seiner Mitglieder nach außen fungiert und strategische Partnerschaften mit staatlichen und nichtstaatlichen Entitäten sowie privaten Unternehmen eingehen soll, um die Lebensumstände vor Ort nachhaltig zu verbessern. Hinzu kommen mehrere Aufgabenbereiche mit engem Bezug zu Nutzungspraktiken, -geboten und -verboten, wie zum Beispiel die Verwaltung des Gemeindelandes, die Kontrolle der Einhaltung des Nutzungsabkommens oder die Organisation von kollektiven Arbeitseinsätzen. Außerdem ist APRAECA damit betraut, Sozialprogramme und Fördergelder für die Gemeinde zu akquirieren (APRAECA 2003: Art. 1, §2).

APRAECA besteht aus mehreren Organen, die jeweils eigene Ziele und Aufgabenbereiche haben und für die es spezifische Richtlinien gibt. Der Vorstand leitet den Gemeindeverband und setzt sich zusammen aus Präsident*in, Schriftführung und Kassenwart*in, mit jeweils einer Stellvertretung, sowie dem Fiskalrat, der wiederum aus drei Personen mit Stellvertretung besteht (ebd.: Art. 31-38). Abgesehen von diesem Vorstand setzt sich der Gemeindeverband aus einer unbegrenzten Zahl an Mitgliedern zusammen, die diesen Status durch das Entrichten ihres Monatsbeitrags erhalten. Sie müssen zudem in Atrocal geboren, mindestens 16 Jahre alt und extraktivistisch tätig sein (ebd.: Art. 7-8). Wirkmächtig wird APRAECA durch die regelmäßigen Versammlungen, in denen die Mitglieder zusammenkommen, um anstehende Themen zu diskutieren und Entscheidungen zu fällen (ebd. 2003: 22-30).

APRAECA im Verwaltungsgremium

»Schau, meine Rolle ist die Folgende«, erklärt mir Fabio, der während meiner Forschung als Delegierter von APRAECA im Verwaltungsgremium saß. »Das Verwaltungsgremium funktioniert wie ein Stadtrat, gel?! Ein Stadtratsmitglied repräsentiert das Volk, und ein Delegierter im Verwaltungsgremium ist genauso ein Repräsentant. Ich repräsentiere meine Gemeinde, nur die Gemeinde von Atrocal« (Fabio, Atrocal 13.12.2015). APRAECA hatte damals wie heute im Verwaltungsgremium einen Sitz inne und war dementsprechend stimmberechtigt. In meinen Feldnotizen aus dem Verwaltungsgremium taucht der Gemeindeverband kaum auf; der Wirkende wurde während dieser Amtszeit durch einen äußerst zurückhaltenden Delegierten vertreten, der sich nicht aktiv an den Diskussionen beteiligte, der allerdings zuhörte und bei Abstimmungen seine Meinung durch Armzeichen signalisierte.

5.2.2 Sein und Nichtsein als Konsequenz ritualisierter Praktiken

Bevor ich der Ökologie folge, die der Gemeindeverband als Wirkender realisiert, möchte ich den Blick auf ein Phänomen lenken, welches in diesem Fallbeispiel besonders deutlich hervortritt: die Macht ritualisierter Praktiken. Sie lässt sich an zwei Momenten greifen. Zunächst an APRAECA als Entität, die immer Produkt ganz bestimmter Praktiken und Verfahren der menschlichen Akteur*innen ist; darüber hinaus am Wirken von APRAECA und dessen Beschränkung auf ein sehr begrenztes Feld. Beide Momente weisen darauf hin, dass die Akteur*innen ihre Praktiken nicht im Moment des Vollzugs frei wählen. Praktiken scheinen vielmehr vorgegeben und müssen, um wirksam zu sein, im richtigen Rahmen korrekt vollzogen werden. Einige Vorgaben sind in den Statuten oder anderen Rahmenbedingungen für diese Form sozio-politischer Organisation festgeschrieben und in diesem Sinne als formalisiert zu begreifen; andere hingegen sind nicht explizit geregelt und doch wiedererkennbar und repetitiv. Um auch diese nicht formalisierten Praktiken anzuerkennen, werde ich im Folgenden ausgehend von empirischen Beobachtungen und orientiert an Caroline Humphrey und James Laidlaw (2003) den Begriff der ritualisierten Praktiken einführen. Über die Auseinandersetzung mit diesen Praktiken werde ich zu einer Beschreibung von Ökologien und ontologischen Konsequenzen gelangen. Auf die theoretischen Implikationen des Begriffs der ritualisierten Praktiken komme ich im letzten Teil des Abschnitts zu APRAECA zurück.

APRAECA realisieren

Im vorherigen Abschnitt habe ich die Organisationsstruktur von APRAECA skizziert. Der Gemeindeverband besteht demnach laut seiner Statuten – und so habe ich es auch in der Praxis erlebt – aus Mitgliedern und einem Vorstand mit Präsident*in, Schriftführer*in, Kassenwart*in sowie jeweils einer Stellvertretung für jeden Posten. Hinzu kommt der Fiskalrat, der ebenfalls aus drei Mitgliedern zusammengesetzt ist. Alle Posten sind durch menschliche Bewohner*innen der Gemeinde besetzt. So erscheint der Gemeindeverband auf den ersten Blick als Kollektiv menschlicher Akteur*innen, die gemeinsam Handlungen vollziehen. Allerdings stimmt dies nur zum Teil, denn tun sich beispielsweise mein Gastgeber Seu Júlio, seine Tante Dona Leinira und der Cousin Livaldo zusammen, können sie zwar kollektiv handeln, sie sind jedoch kein Gemeindeverband. Ein Verband besteht im Grunde nicht aus Individuen, sondern vielmehr aus Rollen, bzw. bestimmten Positionen, die von Individuen ausgefüllt werden. Dabei ist es weniger ausschlaggebend, welches menschliche Individuum eine Position besetzt, als vielmehr, dass er oder sie sich durch die »richtigen« Praktiken in diese Rolle begibt und sich darin ebenfalls durch die »richtigen« Praktiken legitimiert. Präsident*in, Schriftführ-

rer*in oder eine andere Person des Vorstands wird man durch Kandidieren und eine Wahl, an der wiederum eine Vielzahl von Mitgliedern beteiligt sein muss. Das Präsident*innenamt sieht weiterhin Praktiken vor wie Sitzungen leiten, Ansprachen halten, mit Außenstehenden kommunizieren, die Meinungen des Kollektivs repräsentieren und so weiter; hierdurch performiert und legitimiert er/sie sich als Präsident*in. Der/die Schriftführer*in schreibt Protokolle, der/die Kassenwart*in kontrolliert Mitgliedsbeiträge und erstattet Bericht in den Versammlungen. Zu Mitgliedern werden Bewohner*innen, indem sie einen Monatsbeitrag von zwei Real einzahlen. Dadurch legitimieren sie sich in dieser Rolle und dürfen weitere Praktiken durchführen, beispielsweise an den Sitzungen teilnehmen und ihre Stimme und Meinung abgeben. Einerseits fallen hierbei Praktiken auf, die den Beginn der Übernahme einer Rolle markieren (kandidieren und die Wahl annehmen oder einen Mitgliedsantrag stellen) und andererseits solche, die die Rolle erhalten (Sitzungen leiten, Protokolle anfertigen und archivieren, Mitgliedsbeitrag regelmäßig zahlen, diskutieren und Stimme abgeben). In und durch diese Praktiken realisieren die Bewohner*innen also zunächst sich selbst in einer bestimmten Position und Rolle; durch die gemeinsame Performanz dieser Rollen wiederum realisieren sie ihren Gemeindeverband APRAECA.

Dies müssen allerdings ganz bestimmte Praktiken sein; nicht alle sind in der Lage, Rollen und Gemeindeverband zu realisieren: Durch Kuchen backen wird niemand Präsident*in, durch eine Wahl schon. Das Senden einer *WhatsApp* legitimiert nicht als Schriftführer*in, wohl aber das Mitschreiben während einer Sitzung. Dem Boto zwei Real zu zahlen macht keine*n Bewohner*in zum Mitglied, hierfür ist die Zahlung in die Kasse von APRAECA notwendig. Nur ein Teil dieser Praktiken ist in den Statuten des Gemeindeverbandes festgeschrieben; andere, wie das Hand heben zum Signalisieren von Zustimmung oder bestimmte Kommunikationsregeln, sind es nicht. Und doch scheinen auch diese bestimmten Mustern zu folgen. So fallen Ähnlichkeiten über Kontexte hinweg auf – sowohl zeitlich (die wirksamen Praktiken unterschieden sich während meiner Aufenthalte kaum) als auch räumlich (erstaunlich ähnlich sind Praktiken, die beispielsweise das deutsche Vereinswesen prägen). Die betrachteten Praktiken sind wiedererkennbar und wiederholbar. Sie scheinen nicht punktuell willkürlich vollzogen, vielmehr in gewisser Weise ritualisiert. Abgesehen davon scheinen sie häufig nicht-intentional zu sein, in dem Sinne, dass sie nicht direkt von der Intention der Handelnden abhängen. Nach Humphrey und Laidlaw (2003: 135) sind Alltagshandlungen sehr unmittelbar auf die Befriedigung von Zielen und Bedürfnissen ausgerichtet oder als Prozesse intentionalen Verstehens und Reagierens zu deuten: beispielsweise geht mein Gastgeber jagen, um den Hunger seiner Familie zu stillen. Bei ritualisierten Praktiken hingegen können individuelle Intention und Handlung divergieren. So protokollierte die Protokollantin von APRAECA nicht, weil irgendjemand ein besonderes Interesse am fertigen Produkt hätte – im Gegenteil schienen hier Protokolle

niemals weiteren Nutzen zu erfüllen; sie protokollierte vielmehr, weil man es im Rahmen einer Sitzung des Gemeindeverbandes so tut. Mit diesen Charakteristika fallen die hier skizzierten Praktiken, die in der Lage sind APARECA zu realisieren, in den Bereich ritualisierter Praktiken (vgl. ebd.). Dieses ritualisierte Moment verweist darauf, dass es irgendeine Form der (impliziten) Vorgabe gibt, an denen sich die Handelnden bewusst oder unbewusst orientieren. Diese Vorgaben sind teilweise formalisierte Normen, in den Statuten festgeschrieben oder Auflagen, die für einen Eintrag im CNPJ notwendig sind. Andere hingegen sind nirgends definiert und werden doch regelmäßig wiederholt; es scheint einen Konsens darüber zu geben, dass sie in diesem Kontext adäquat und wirksam sind.

APRAECA realisiert

Ähnlich stellt sich die Situation mit Blick auf den Wirkungsbereich des Gemeindeverbandes dar. Auch hier sind es insbesondere ritualisierte Praktiken, die dem Verband Wirkmacht verleihen. Diese erhält der Wirkende insbesondere durch die Sitzungen, die jeden ersten Samstag im Monat stattfinden.³² Im März 2016 hatte ich die Gelegenheit, einem solchen Treffen beizuwohnen. Die Vignette ist aus Kapitel 4.2.2 bekannt; hier werde ich dieselbe Situation wiedergeben, dabei jedoch nicht wie zuvor die Aushandlungsprozesse in den Vordergrund rücken, sondern auf die Momente fokussieren, die Auskunft über die Art und Weise des Wirkens von APARECA geben.

Gemeinsam mit meiner Gastgeberin Dona Iza, der Vizepräsidentin von APARECA, laufe ich den von Kautschukbäumen gesäumten, ausgetretenen Pfad entlang. Nach wenigen hundert Metern erreichen wir den Hauptplatz von Atrocal, auf dem sich Schule, Kirche und Versammlungshaus von APARECA befinden. Dort sind bereits einige wenige Leute anwesend. Wir begrüßen uns und helfen sogleich mit, die Holzstühle mit den integrierten kleinen Tischen aus einem der Klassenzimmer des benachbarten Schulgebäudes herüberzutragen und in einem Kreis aufzustellen.

Langsam füllt sich das Betonpodest und mehr Personen allen Alters trudeln ein. Viele halten sich im Hintergrund, sodass etwa die Hälfte der Stühle leer bleibt. Ich sitze neben der erwachsenen Tochter von Dona Iza und Seu Júlio. Sie hat ein DinA4 großes, fest gebundenes Heft dabei und wird als Schriftführerin die Sitzung protokollieren.

Nach einiger Zeit begibt sich Inácio, der Präsident von APARECA, an den großen Tisch, der den Stuhlkreis in nördlicher Richtung begrenzt. Das Gequassel der Anwesenden wird leiser, Kinder werden hier und da zur Ruhe ermahnt. Inácio beginnt zu sprechen und eröffnet mit einem lauten »Bom dia!« das Treffen. »Bom

32 ...sollte. In der Praxis kommen diese Versammlungen weniger regelmäßig zustande.

dia!«, antworten wir im Chor. Er grüßt erneut in die Runde und kündigt an, über welche Themen heute gesprochen werden soll. Die Protokollantin zückt ihren Kugelschreiber. Nach einigen Sätzen übergibt Inácio das Wort an Seu Tibério, der seit wenigen Monaten *Cacique* von Atrocal ist.

Einhalb Stunden lang werden verschiedene Tagesordnungspunkte durchgesprochen, die Mitglieder diskutieren, zwischendurch gibt es einige, wenige Punkte, über die abgestimmt wird; eine kurze Gruppenarbeit wird organisiert. Besonders viel Raum nimmt eine Debatte um die Frage ein, ob sich Atrocal nun als kürzlich indigen gewordene Gemeinde neue Verhaltensregeln auferlegen sollte oder nicht. Ein Mitglied bringt die mögliche Veränderung von Landrechten in die Diskussion ein und spricht sich für eine Kollektivierung von Land aus, wie dies für indigene Gemeinden gängig sei. Im Prinzip ist der Gemeindeverband befugt, solche landrechtlichen Entscheidungen zu treffen. Allerdings bleibt die Diskussion kontrovers, eine Einigung kommt nicht zustande und die Mitglieder vertagen eine Entscheidung auf das nächste Treffen. Meine Gastschwester notiert in ihrem Heft.

Schließlich gelangen wir zum Ende der Sitzung, die mit einem Bingo Spiel begangen wird. Für APRAECA eine Möglichkeit, die Kasse aufzubessern. Zur Mittagessenszeit sind wir fertig, die Gruppe zerstreut sich und auch Dona Iza und ich machen uns auf den Heimweg. (Feldnotizen Atrocal 05.03.2016)

Zunächst exemplifiziert diese Vignette die Punkte, die ich zuvor dargelegt habe: Menschen realisieren und legitimieren ihre Positionen durch spezifische, ritualisierte Praktiken – die Schriftführerin protokolliert in ihr gebundenes Heft, der Präsident Inácio eröffnet und leitet die Sitzung, die Mitglieder debattieren. Im gemeinsamen, ebenfalls ritualisierten Vollziehen dieser Handlungen realisieren sie wiederum den Gemeindeverband.

Gleichzeitig wird sichtbar, dass die Wirkmacht von APRAECA ebenfalls mit ritualisiertem Praktizieren zusammenhängt. Hätten sich die Anwesenden in der beschriebenen Sitzung auf eine Veränderung des geltenden Landrechts verständigt, so hätte der Gemeindeverband auf eine Kollektivierung der Flächen in Atrocal hinwirken können. In diesem Fall hätten Delegierte entsprechende Maßnahmen umgesetzt. Der Verband ist also in der Lage seine Mitglieder handeln und seine Beschlüsse durchsetzen zu lassen, es bedarf allerdings der Durchführung bestimmter, ritualisierter Praktiken, wie solcher Versammlungen und Abstimmungen oder gegebenenfalls das Delegieren von Aufgaben an bestimmte Mitglieder. Der mögliche Wirkungsbereich ist dabei durch die Statuten festgelegt und deutlich begrenzt. Allerdings kann APRAECA diesen Rahmen auch überschreiten und beispielsweise ein Bingo Spiel durchführen – was im Übrigen sehr regelmäßig geschieht. Diese Besonderheit greife ich später erneut auf.

Die Vignette weist überdies auf eine weitere Besonderheit ritualisierter Praktiken hin und zeigt, dass nur »korrekt« performiert auch realisiert. Was aber ist »korrekt«? Nach John Austins (1975) Theorie der Sprechakte ist eine sprachliche Handlung dann wirklichkeitskonstituierend, wenn sie von legitimen Akteur*innen auf legitime Weise im legitimen Rahmen vollzogen wird. So begann auch die geschilderte Versammlung von APRAECA genau in dem Moment, als der Präsident sich mit lautem »Bom dia!« an die Anwesenden wandte. Ab diesem Moment richteten alle ihre Aufmerksamkeit auf ihn, die letzten Randgespräche verstummten, die Protokollantin begann zu protokollieren. Sein Sprechakt war es, der den Beginn der Sitzung markierte und die Veranstaltung eröffnete. Auch Dona Iza und ich hatten beim Ankommen mit »Bom dia!« begrüßt, welches von den bereits Anwesenden erwidert worden war. Doch blieb dies lediglich ein morgendlicher Gruß, wurde nicht zur Sitzungseröffnung. Diese gelang nur, weil das »Bom dia!« von einem legitimen Sprecher (dem Präsident des Gemeindeverbands, nicht einem Mitglied oder von mir) in legitimer Form (laut in die Runde gesprochen, nicht etwa aufgeschrieben, gemurmelt oder auf Deutsch) sowie im legitimen Rahmen (zur Versammlung des Gemeindeverbandes, nicht etwa beim Betreten des Linienbootes) artikuliert wurde. Legitim waren Sprecher, Weise und Rahmen, weil sie von allen Anwesenden als solche anerkannt wurden – zu genau solch einem Anlass hatten sie sich versammelt.

Austin bezieht seine Theorie auf Sprechakte wie den des »Bom dia!« zur Eröffnung der Sitzung. Andere weiten seine Überlegungen zur Performanz aus der Sprachphilosophie auf nicht-sprachliche Bereiche aus (z.B. Butler 1990; Goffman 1959; Turner 1986), eine Ausweitung, die auch für dieses Beispiel sinnvoll ist: So ist beispielsweise die Hand heben, um das Linienboot heranzuwinken, keine Stimmabgabe; ebenso wenig wie ein potentiell Handzeichen von mir im Rahmen der Versammlung im März 2016. Im korrekten Rahmen (Sitzung) durch die legitimen Personen (Mitglieder) in legitimer Form durchgeführt (Hand heben) aber, kann dieselbe Bewegung der Extremitäten eine Stimmabgabe sein.

Der Gemeindeverband ist demzufolge in mehrfacher Hinsicht von der richtigen Durchführung ritualisierter Praktiken abhängig: Nur durch die korrekte Performanz der Mitglieder kommt er zum Entstehen und nur durch den kollektiven und korrekten Vollzug der Mitgliederversammlung wird er wirkmächtig. Ritualisiert sind diese Praktiken in dem Sinne, als dass sie wiederholt und wiederholbar sind, Wiedererkennungswert haben über räumliche und zeitliche Distanzen und zudem nicht von der Intention des/r Akteur*innen abhängen.

5.2.3 (Plurale) Ökologien

Gemeinsam ist APRAECA, Curupira und Boto, dass sie alle in die Aushandlungen um die Nutzung von Ressourcen in der Resex Tapajós-Arapiuns involviert sind und

sich die menschlichen Akteur*innen im Zweifelsfall mit ihnen auseinandersetzen müssen. In diesem Sinne stellt auch APRAECA einen nicht-menschlichen Wirkenden im Kontext der hier betrachteten Regelkomplexe dar. Als solcher entscheidet der Gemeindeverband zum Beispiel über die Transformation von Landrechten, wie in der oben beschriebenen Sitzung von März 2016 geschehen, oder vergibt Landstücke zur Nutzung an Familien (vgl. 4.1.3). Im Verwaltungsgremium wird der Gemeindeverband durch einen Bewohner vertreten und wirkt auf diese Weise an den Diskussionen und damit der legitimen Umsetzung der gemeinsamen Verwaltung des Schutzgebietes mit.

Trotz dieser Gemeinsamkeit unterscheidet sich APRAECA in vielerlei Hinsicht von Curupira und Boto. Im Gegensatz zu den beiden *Encantados* verfügt APRAECA juristisch über Personenstatus; bleiben Curupira und Boto dementsprechend im Rechtssystem inexistent, kann APRAECA dort Rechte geltend machen, aber auch zur Verantwortung gezogen werden. Auch ist sein Wirkungsbereich im Hinblick auf die Verregelung von Subsistenz breiter: APRAECA vermag potentiell auf sämtliche Praktiken des Extraktivismus von Fischfang über Jagd bis hin zu Land- und Sammelwirtschaft einzuwirken und dies sowohl in der normativen Ordnung von Atrocal als auch dem Nutzungsabkommen.³³ Gleichwohl verfügt der Gemeindeverband außerhalb nationalstaatlicher juristischer Kontexte über weitaus weniger Charakterstärke und Persönlichkeit als die *Encantados*; er ist nicht Protagonist zahlreicher Legenden und Erfahrungsberichte, er ist emisch gesehen nicht einmal handelnde Instanz.

Teil meiner praxistheoretischen Auseinandersetzung zielt darauf ab, die spezifischen Ökologien und deren ontologische Konsequenzen herauszustellen, die in und durch die Regeln der normativen Ordnungen hervorgebracht werden. Die hier realisierte Ökologie, verstanden als die Beziehung zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wirkenden, zeichnet sich in erster Linie durch eine wechselseitige Abhängigkeit aus. Einerseits existiert der Gemeindeverband nur durch die korrekt durchgeführten Praktiken seiner Mitglieder, die zudem immer wieder performiert werden müssen, damit er existent bleibt.³⁴ Andererseits vollziehen die Bewohner*innen bestimmte Handlungen lediglich, weil es der Gemeindeverband von ihnen fordert. Nur deshalb notieren sie feinsäuberlich in einem Heft, wer im Kreis sitzt; nur deshalb machen sie sich an einem Samstagmorgen auf den Weg zum Versammlungsort und nur deshalb zahlen sie im Monat zwei Real. Die Bewohner*innen tun dies, weil sie selbst in gewissen Bereichen nur durch den Ge-

33 Äquivalent tut dies der Gemeindeverband von Nova Canaã in seiner Gemeinde und dem Verwaltungsgremium.

34 Ein Gemeindeverband, der keine Sitzungen einberuft, besteht zwar (zumindest für einige Zeit) auf dem Papier seiner Statuten und im Verzeichnis CNPJ weiter fort, wirkmächtig ist er so jedoch nicht.

meindeverband Handlungsfähigkeit erfahren: Nur durch ihn bekommen sie Mitspracherecht im Verwaltungsgremium und, weitaus wichtiger, Zugang zu Projekten, die das lokale Leben verbessern sollen. So erschaffen sich Menschen und der Gemeindeverband wechselseitig Wirkmächtigkeit. Dabei artikuliert der Gemeindeverband nicht lediglich die Summe der Interessen seiner Mitglieder. Vielmehr wirkt und existiert er entlang von spezifischen Strukturen, Prozessen und Normen, die unabhängig von den Interessen der individuellen Mitglieder sein können (vgl. Ortman 2018).

Anzumerken ist, dass sich dieses Bild der wechselseitig abhängigen Beziehung aus meinen praxistheoretischen, analytischen Überlegungen ergibt und der Frage, wen oder was spezifische Regeln der drei normativen Ordnungen sowie daran geknüpfte Praktiken realisieren. Die emische Konzeption von APRAECA unterscheidet sich von diesem Bild deutlich. Hier ist der Gemeindeverband kein Wirkender, der mit den Menschen interagiert. Anders als bei Boto und Curupira beschreiben meine Gesprächspartner*innen sein Verhalten auch nicht äquivalent zum menschlichen, sodass die Beziehung zwischen Menschen und APRAECA keine soziale zu sein scheint. Sie ist weder freundschaftlich noch feindlich, sondern eher zweckgebunden; dabei ist sie deutlich weniger hierarchisch als die Beziehung zwischen Menschen und *Encantados*, vielmehr durch die erwähnte wechselseitige Abhängigkeit geprägt.

Auch in dieser Ökologie wird eine Reihe ontologischer Konsequenzen evident. Dass hier insbesondere sehr spezifische Praktiken als wirksam existieren, hat meine Reflexion der ritualisierten Praktiken bereits deutlich gezeigt. Dies hat weiterhin Auswirkungen auf Rationalität. Für den Bau eines Hauses ist in diesem Kontext nicht der Kauf von Mörtel und Steinen erster rationaler Schritt, sondern das Gründen eines Gemeindeverbandes und dessen Eintragung im CNPJ. Um Einfluss zu nehmen wird hier kein *Chachaça* spendiert, sondern zwei Real Mitgliedsbeitrag gezahlt. Um ein Stück Land nutzen zu dürfen, muss nicht der lokale *Encantado* um Erlaubnis gebeten, sondern ein Antrag in der Mitgliederversammlung gestellt werden. Und auch das Einfinden in einem Stuhlkreis am Samstagmorgen gibt in dieser Ökologie Sinn, kann zu Effekten führen und eine rationale Handlung sein.

Mit diesen Charakteristika weist die Ökologie der Beziehung zwischen Bewohner*innen und ihrem Gemeindeverband APRAECA deutliche Unterschiede zur Beziehung auf, die die Bewohner*innen mit den beiden *Encantados* eingehen. APRAECA, Curupira und Boto sind gänzlich andere Wirkende, die Beziehungen sind anderer Qualität und nicht zuletzt führen die beiden Ökologien zu deutlich anderen rationalen Praktiken. Auffallend ist, dass es in meinen Daten zudem keinen Moment gibt, in dem die menschlichen Akteur*innen sowohl APRAECA als auch eine*n der *Encantados* realisieren; beide Ökologien werden zwar durch die Bewohner*innen von Atrocal realisiert, allerdings immer in unterschiedlichen Kontext-

ten und nie zeitgleich.³⁵ In diesem Sinne schließen sich die beiden Ökologien zwar nicht vollkommen aus, sind aber doch ontologisch divergent und realisieren differente Seinszusammenhänge. Folglich realisieren die Regeln der normativen Ordnung von Atrocal unterschiedliche und damit plurale Ökologien (vgl. Sprenger/Großmann 2018).

Damit ergibt sich eine erste Antwort auf meine Forschungsfrage, inwiefern der identifizierte Rechtspluralismus auch ontologische Unterschiedlichkeiten birgt. In Kapitel 4 habe ich ausgehend von Subsistenzpraktiken in den Gemeinden Atrocal und Nova Canaã die lokal geltenden Regelkomplexe herausgearbeitet und mit den Paragraphen des offiziellen Nutzungsabkommens in Vergleich gesetzt. Trotz vieler Überschneidungen zeigten sich auch deutliche Differenzen, weshalb ich von einer rechtspluralen Situation spreche, in der mehrere normative Ordnungen zeitgleich für denselben Raum gültig sind. Hier nun weist die Pluralität von Ökologien auf differente Seinsweisen und damit auf einen ontologischen Pluralismus im rechtlichen hin. Ontologische Differenzen ergeben sich dabei jedoch nicht ausschließlich *zwischen* den drei normativen Ordnungen; sie können auch *innerhalb* derselben Ordnung vorkommen. Hierauf verweisen die pluralen Ökologien von Curupira, Boto und APRAECA, die alle durch verschiedene Regeln des Regelkomplexes von Atrocal realisiert werden.

Mit diesem Ergebnis möchte ich meine empirische Auseinandersetzung mit APRAECA beenden, um abschließend einige der theoretischen Erkenntnisse aus diesem Kapitel vor dem Hintergrund einer praxistheoretischen Politischen Ontologie zu reflektieren.

5.2.4 »Kontextuelle Grundannahmen« als begriffliche Erweiterung Politischer Ontologie

Insbesondere die Überlegungen zur Bedeutung ritualisierter Praktiken für die Existenz und Wirksamkeit von APRAECA verweisen auf Dimensionen, die jenseits von konkreten Praxismomenten liegen. Damit bieten sie Gelegenheit, über die Bedingungen der (Nicht-)Realisierung spezifischer Ökologien nachzudenken.

An verschiedenen Stellen dieses Kapitels wurde deutlich, dass die menschlichen Akteur*innen ihre Praktiken im Moment des Vollzugs häufig nicht frei gewählt haben; vielmehr haben sie in erster Linie etwas reproduziert, was ihnen in

35 In meinen ethnographischen Daten ist dies der Fall. Wawzyniak (2004) hingegen beschreibt ein Beispiel im benachbarten Schutzgebiet Flona do Tapajós, in dem Curupira und das Umweltbundesamt IBAMA in einer Ökologie integriert sind und in dem durchaus Kontaktmomente zwischen *Encantados* und einer Organisation bestehen, die strukturell und ontologisch den Gemeindeverbänden sehr ähnlich ist.

irgendeiner Weise bereits vorher als korrekte und legitime Praktik bekannt gewesen sein muss. Dies gilt nicht nur in individueller Hinsicht; es schien darüber hinaus auch kollektiv eine Art impliziten Konsens darüber zu geben, welche Praktiken in Handlungsraum von APRAECA als wirksam existieren. Damit stand vieles im konkreten Praxismoment nicht zur Disposition – beispielsweise war allen Beteiligten klar, was eine gehobene Hand bedeutet (Stimmabgabe), warum meine Gastschwester in ihr Heft schreibt (sie ist Protokollantin), warum nur das »Bom dia!« von Inácio die Sitzung des Gemeindeverbandes eröffnet (er ist Präsident des Gemeindeverbandes und damit Sitzungsleiter). Teilweise sind diese Praktiken in den Statuten des Gemeindeverbandes oder weiteren rechtlichen Dokumenten reglementiert und damit formalisiert; viel öfter aber – und das habe ich über den Aspekt der Ritualisierung zu verdeutlichen versucht – gibt es keine formalisierte Vorschrift, sondern eher einen unausgesprochenen Konsens. Diese Beobachtung ist insofern bedeutsam, als dass sie eine Verschiebung der analytischen Perspektive einfordert. Habe ich mich bisher in der Analyse auf in der Praxis hervorgebrachte Ökologien und deren ontologische Konsequenzen konzentriert, lenkt nun dieser Befund meinen Blick auf das, was dem einzelnen Praxismoment vorgelagert ist; auf das, worauf sich die Praxis bezieht und wonach sie sich ausrichtet. Während ich zuvor darauf geschaut habe, was in Praxis *produziert* wird, will ich nun darauf schauen, was in Praxis *reproduziert* wird.

Im Folgenden werde ich diesem Gedanken weiter nachgehen und den Begriff der *kontextuellen Grundannahmen* einführen, um diese, den Praktiken vorgelagerte, Dimensionen analytisch zu fassen. Angelehnt an empirische Beispiele aus diesem Kapitel werde ich nun zunächst eine Begriffsdefinition vornehmen. Anschließend stelle ich Bezüge der kontextuellen Grundannahmen zum weiteren Vokabular meiner Analyse her und verorte das Konzept schließlich im Kontext einer praxistheoretischen Politischen Ontologie.³⁶

Begriffsbestimmung

Es ist diese Ebene, die DeVore (2017) mit *Pragmatic Presuppositions* und Michaela Haug (2018) in Anlehnung an Oliver Harris und John Robb (2012) mit *Ontological As-*

36 Letztendlich spreche ich hier Fragen des Verhältnisses von Struktur und Praxis an und damit ein Thema, das in den Sozialwissenschaften viel diskutiert ist; vgl. z.B. Anthony Giddens (1984) Theorie der Strukturation und in Anlehnung daran Ortman et al. (2000) oder auch Pierre Bourdieus (1982) Praxistheorie. Im Verlauf meiner Auseinandersetzung habe ich unterschiedliche Bezugsrahmen von Giddens bis Bourdieu herangezogen und mit Begriffen wie *doxa* oder *habitus* zu arbeiten versucht. Dies war einerseits erhellend, doch ließen sich die Begriffe nur schwerlich isoliert aus ihrem Kontext extrahieren und der Import weiterer theoretischer Zusammenhänge und Begrifflichkeiten wiederum verursachte in meiner Analyse an anderen Stellen Probleme. Aus diesem Grund arbeite ich hier mit *kontextuellen Grundannahmen*; ein Begriff, der sicherlich optimiert und weitergedacht werden kann.

sumptions adressiert; die jedoch in den Artikeln nicht weiter ausdefiniert wird. Um diese Ebene zu greifen, möchte ich das Konzept der kontextuellen Grundannahmen einführen. Grundannahmen verstehe ich als die unhinterfragten Selbstverständlichkeiten, die beinahe axiomatisch auf die Praxis einwirken und dabei auch ontologische Bereiche berühren. Sie sind kontextuell (und dementsprechend auch plural) in dem Sinne, als dass sie nicht allgemein, sondern als situativ und begrenzt auf spezifische Handlungskontexte zu verstehen sind. Hier wirken sie strukturierend (und nicht determinierend) auf Praxis ein. Diese kurz zusammengefassten Charakteristika werde ich nun detaillierter anhand des empirischen Beispiels von APRAECA erläutern.

Kontextuelle Grundannahmen sind unhinterfragte, gleichsam axiomatisch wirkende Vorannahmen. Der Begriff der Axiome als die logischen Vorannahmen, als die Wahrheit, welche unhinterfragt und ohne Beweis gültig ist (Scott/Marshall 2009), erscheint mir hier deshalb treffend, weil er das Moment des Nicht-in-Frage-Stellens impliziert, welches ich in meinen Daten wiederzuerkennen glaube. Viele der oben skizzierten Praktiken stehen als solche nicht zur Diskussion: Zwar können beispielsweise Familien in Atrocal sehr wohl beschließen, keinen monatlichen Beitrag zu entrichten und damit nicht Mitglied von APRAECA zu sein; dass aber die Praktik der Bezahlung des Monatsbeitrags Mitgliedschaft realisiert, steht dabei außer Frage. Dies ist selbstverständlich, wird als gegebene Logik akzeptiert. Der Praxismoment selbst ist folglich nur bedingt einer der Entscheidung: Die Beteiligten haben die Wahl, sich für oder gegen eine Mitgliedschaft zu entscheiden, die grundsätzlichen Bedingungen für Mitgliedschaft stehen dabei jedoch nicht zur Disposition. »Many conditions of possibility are not structured as the outcomes of ›decisions‹ at all. They happen to be the way they are«, betont Mol (1999: 79ff.) und erläutert: Vieles scheint schon zu einem anderen Zeitpunkt und an einem anderen Ort verhandelt worden zu sein; im Hier und Jetzt ist es eine Selbstverständlichkeit, die nicht verhandelbar scheint und häufig nicht hinterfragt wird.

Kontextuelle Grundannahmen berühren auch ontologische Bereiche. Beispielsweise eröffnet der Gemeindeverband APRAECA nur menschlichen Akteur*innen eine Mitgliedschaft; Curupira, Boto oder andere Nicht-Menschen sind hier keine existenten Akteur*innen. Wie in Ökologien sind auch in kontextuellen Grundannahmen bestimmte Seinszusammenhänge angelegt, spezifische Seinsweisen und Rationalitäten sind möglich, andere als inexistent ausgeschlossen, bestimmte Praktiken sind als wirksam existent, andere nicht.

Kontextuelle Grundannahmen wirken situativ und kontextgebunden und sind dementsprechend plural. Den Mitgliedern des Gemeindeverbandes schien beispielsweise sehr bewusst zu sein, dass die angemessenen Praktiken im Rahmen von APRAECA auf den Handlungskontext des Gemeindeverbandes beschränkt sind und außerhalb dessen nicht grundsätzlich gelten: So hat niemand das Heranwinken eines Linienbootes für eine Stimmabgabe gehalten und meine Gastschwester

schreibt zwar in ihrer Rolle als Lehrerin der Schule von Atrocal regelmäßig in ihre Schreibhefte, wird dadurch aber keine Protokollantin. In anderen Worten: Es ist Konsens, dass die hier wirksamen Praktiken lediglich kontextgebunden Wirksamkeit haben und auf das Handlungsfeld von APRAECA beschränkt sind. Die kontextuellen Grundannahmen sind damit situativ; in anderen Zusammenhängen können andere Grundannahmen wirken, andere Praktiken gültig sein, und damit letztendlich auch andere Ökologien realisiert werden. Eine mögliche Alternative habe ich am Beispiel von Curupira und Boto aufgezeigt. Auch dort scheinen Praktiken bestimmten Mustern zu folgen und ähneln sich über Zeiträume und Orte hinweg. Sie gelten jedoch tendenziell beschränkt auf die praktische Durchführung von Jagd und Fischfang in Atrocal und Nova Canaã; die kontextuellen Grundannahmen im Kontext von APRAECA wiederum sind auf den Handlungsraum des Gemeindeverbandes in Atrocal beschränkt. Die Reichweite von kontextuellen Grundannahmen kann dabei variieren. Dass Curupira zu den *Encantados* gehört, den Zuckerrohrschnaps *Cachaça* mag und als Mutter der Tiere insbesondere in Waldgebieten anzutreffen ist, scheint Teil überregional geltender Grundannahme zu sein und wird auch andernorts durch Literatur belegt (z.B. Hoefle 2009). Dass Curupira weiblich ist und gerne unsichtbar bleibt, ist wiederum Teil der lokalspezifischen Grundannahmen in Forschungsfeld. In Atrocal und Nova Canaã scheinen diese Grundannahmen die Interaktionen mit den *Encantados* zu strukturieren, außerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns scheinen nicht alle dieser Grundannahmen zu gelten (vgl. 5.1.3).

Kontextuelle Grundannahmen strukturieren die Praxis, determinieren sie jedoch nicht. Praktiken zitieren regelmäßig kontextuelle Grundannahmen, können jedoch auch mit ihnen brechen und sie gegebenenfalls verändern. Auf einen solchen Spielraum kann das Bingo Spiel verweisen, über das der Gemeindeverband finanzielle Mittel akquiriert. In den Statuten des Gemeindeverbandes ist die Veranstaltung eines Bingo Spiels nicht vorgesehen. Ich bezweifle daher, dass die Durchführung eines solchen Spiels von den Behörden in Santarém als Tätigkeitsbeschreibung eines Gemeindeverbandes akzeptiert werden würde. Und doch haben die Mitglieder in Atrocal im März 2016 ein Bingo mit Erfolg durchgeführt: alle Anwesenden haben auf kleinen Blättern Zahlen angekreuzt, das Geld ist in der Kasse verbucht worden, am Ende ist eine Person mit dem Gewinn (mehrere Tüten Reis, Bohnen und andere Nahrungsmittel) nach Hause zurück gekehrt. Für Gemeindeverbände bestehen also zwar überregionale kontextuelle Grundannahmen, die implizieren, was im Rahmen solcher Gemeindeverbände existent und wirkmächtig sein kann und dementsprechend Praxis strukturieren; in diesem Fall jedoch bestand ein Konsens zwischen den lokalen Akteur*innen, der auch weitere Praktiken ermöglichte. Die Beteiligten stimmten überein, dass APRAECA ein Bingo ausrichten kann; dadurch war der Vollzug des Spiels Teil möglicher Handlungen. Ob hiermit eine längerfristige Veränderung der kontextuellen Grundannahmen für den Handlungskontext

Gemeindeverbände außerhalb von Atrocal einhergeht, bleibt in diesem Fall unbeantwortet.

Um das Konzept nochmals in etwas anderen Worten zusammenzufassen: Kontextuelle Grundannahmen sind die Vielzahl von ineinander verschränkten, selbstverständlich scheinenden Vorannahmen, die nicht-in-Frage-gestellten Selbstverständlichkeiten, an denen sich Praktiken orientieren. Kontextuelle Grundannahmen determinieren die Praxis nicht, halten jedoch ein Repertoire an Möglichkeiten für die praktische Realisierung bereit und wirken so strukturierend auf die Praxis ein. Dies ist insofern ontologisch relevant, als dass kontextuelle Grundannahmen auch sehr spezifische Seinszusammenhänge implizieren und andere als Nichtexistent ausschließen. Kontextuelle Grundannahmen unterscheiden sich voneinander und wirken situativ und häufig begrenzt in spezifischen Handlungskontexten. Das heißt, dass dieselben Akteur*innen situativ auf unterschiedliche kontextuelle Grundannahmen referieren, je nachdem in welchem Kontext sie agieren. So ist der Begriff in der Lage, sowohl unterschiedliche Praktiken derselben Person in deren ontologischer Differenziertheit zu betrachten als auch die Diversität an Realisierungen innerhalb sozialer Kollektive zu operationalisieren.

Zum Verhältnis von kontextuellen Grundannahmen und pluralen Ökologien

Es sollte deutlich geworden sein, dass kontextuelle Grundannahmen und plurale Ökologien in einem sehr engen, letztendlich gar untrennbaren Verhältnis zueinander stehen. Beide Konzepte bergen ontologische Dimensionen; in ihnen sind spezifische Entitäten in spezifischen Seinsweisen als Möglichkeiten angelegt und andere exkludiert, bestimmte Praktiken sind rational und wirksam, bestimmte Normen- und Wissenssysteme sind wahr. Sowohl kontextuelle Grundannahmen als auch Ökologien bestehen im Plural und können divergieren im Hinblick auf diese impliziten Seinszusammenhänge. Beide sind situativ und kontextgebunden. Untrennbar sind sie aber auch aufgrund ihrer wechselseitigen Abhängigkeit: Kontextuelle Grundannahmen werden erst durch ihre Praktizierung manifest und zwar in Gestalt der Ökologien (und ihrer ontologischen Konsequenzen), die anschließend strukturierend auf die kontextuellen Grundannahmen einwirken. Auf diese Weise verschwimmen beide Begriffe über die Praxis in Zirkularität.

Analytisch verspricht eine Differenzierung der beiden Begrifflichkeiten jedoch großen Mehrwert, denn hierdurch wird der Fokus der Analyse in zwei unterschiedliche Richtungen gelenkt und damit zwei unterschiedliche Fragen eröffnet (vgl. Abb. 4): Die pluralen Ökologien und deren ontologische Konsequenzen sind auf den Moment des Handlungsvollzugs und dessen ontologische Implikationen gerichtet; kontextuelle Grundannahmen hingegen analysieren die den Praktiken vorgelagerten Vorannahmen, im Sinne einer Bedingung oder eines Kontextes von Praktiken. Während also der Begriff der Ökologien die realisierten Seinszusammenhänge er-

fassen kann, kann mithilfe der kontextuellen Grundannahmen der Frage nachgegangen werden, warum bestimmte Ökologien realisiert werden (und andere nicht). Für eine machtkritische Perspektive, zentraler Anspruch der Politischen Ontologie, kann diese Frage von großer Bedeutung sein.

Zum Verhältnis von kontextuellen Grundannahmen/Ökologien und Seinsordnungen

In ihrer Beziehung zur Praxis sowie ihren impliziten ontologischen Dimensionen erinnern kontextuelle Grundannahmen/Ökologien an die metaphysischen Seinsordnungen, wie sie Blaser als erster Dimension von Ontologien beschreibt (vgl. Abb. 1 sowie Kap. 2.1.1). Zur Erinnerung: Blaser (2013a: 22ff., 2013b: 552) definiert seine Konzeption von Ontologien entlang von drei Dimensionen (vgl. Abb. 1). Die erste Dimension geht von einer Vielzahl unterschiedlicher Ontologien im Sinne von metaphysischen Seinsordnungen aus und ist damit dem gängigen Konzept aus ontologischen Studien Amazonischer Anthropologie nahe. Die zweite Dimension orientiert sich an praxeographischen Herangehensweisen der STS und betont, dass in und durch Praktiken Welt auf spezifische Weise realisiert wird. Die dritte Dimension schließlich schließt die Dichotomie von ontologischer Makro- und Mikroebene oder Struktur und Praxis. Sie verweist darauf, dass Seiendes nicht zufällig hervorgebracht wird, sondern dass hierbei der Kontext mit bestimmten Annahmen über Sein entscheidend mitwirkt:

humans are involved in the enactment of realities but not under conditions of their own choosing. They have to grapple with an environment whose features have been more or less sedimented and crystallized through previous actions. (Blaser 2013b: 552)

Dieser Kontext, oder in Blasers Worten *Environment*, wiederum ist abhängig von seiner Realisierung in der Praxis, wird nur in und durch sie real. In diesem Sinne sind die Praktiken, die Seiendes erzeugen (Dim 2) durch bestimmte Seinsordnungen (Dim 1) strukturiert, die wiederum selbst Produkt von Praktiken (Dim 2) sind.

Zunächst mutet das zirkuläre Verhältnis von Praxis zu kontextuellen Grundannahmen/Ökologien sehr ähnlich an wie die Verbindung von Dimension 1 und 2, die Blaser über Dimension 3 herstellt; kontextuelle Grundannahmen/Ökologien könnten daher als metaphysische Seinsordnungen missverstanden werden. Von diesen allerdings sind sie klar zu differenzieren, liegen sie doch auf deutlich geringerem Abstraktionsniveau. Kontextuelle Grundannahmen/Ökologien können durchaus Prinzipien relationaler und moderner Seinsordnungen aufgreifen und integrieren. Sie lassen sich jedoch nicht auf diese Grundprinzipien reduzieren, sondern können weitere Aspekte umfassen: Dass Curupira *Cachaça* mag, lässt sich beispielsweise nicht über eine relationale oder moderne Seinsordnung argumentieren und ist doch Bestandteil der spezifischen kontextuellen Grundannahmen

bzw. Ökologie (vgl. 5.1.3). In ihrer nur mittleren Abstraktion eröffnen die beiden Konzepte Raum für Detailreichtum der Empirie und bieten damit eine mögliche Antwort auf eines der zentralen Anliegen meiner Auseinandersetzung. Mit ihnen lassen sich ontologische Dimensionen in der Praxis auch dann operationalisieren, wenn diese nicht, oder nicht unmittelbar in Seinsordnungen abstrahiert werden können. Mithilfe der kontextuellen Grundannahmen/Ökologien kann beispielsweise der Gemeindeverband APRAECA analysiert werden, der zwar keine direkten Bezüge zu relationaler oder moderner Seinsordnung aufweist, jedoch eine spezifische Ökologie und ontologische Konsequenzen nach sich zieht und somit für die Analyse ontologischer Dimensionen im Rechtspluralismus der Resex Tapajós-Arapiuns von Bedeutung ist.

Zur Rolle kontextueller Grundannahmen in einer praxistheoretischen Politischen Ontologie

Abschließend werde ich nun den neuen Begriff der kontextuellen Grundannahmen innerhalb einer praxistheoretischen Herangehensweise Politischer Ontologie verorten (zur Visualisierung vgl. Abb. 4). Blaser (2013a: 22ff.) argumentiert, dass sich aufgrund der Wechselwirkung oder gar Zirkularität von Praxis und Seinsordnung ontologische Dimensionen empirisch durch zwei Wege der Analyse ergründen lassen: entweder ausgehend von relationalen und modernen metaphysischen Seinsordnungen (Dim 1) mit dem Blick auf Praktiken, welche die jeweilige Ordnung reproduzieren; oder – in entgegengesetzter Richtung – ausgehend von der Realisierung von Seinszusammenhängen in der Praxis (Dim 2). Blaser und Cadena wählen in ihren Analysen den ersten Weg; ich beschreibe in meiner praxistheoretischen Annäherung den zweiten (vgl. 2.2).

Für eine solche Herangehensweise schlage ich vor, mit den kontextuellen Grundannahmen/Ökologien eine Art analytische Zwischenebene einzuziehen, die abstrakter ist als Praxis, dabei aber weniger abstrakt als die metaphysischen Seinsordnungen. Von Praktiken (Dim 2) ausgehend lassen sich also einerseits die realisierten Ökologien (nebst deren ontologischen Konsequenzen) untersuchen; andererseits können die Praktiken in spezifischen Handlungskontexten situiert werden, innerhalb derer kontextuelle Grundannahmen strukturierend wirken. Aus folgenden drei Gründen kann ein solches Vorgehen in der Lage sein, empirische Heterogenität und Komplexität in eine Politische Ontologie analytisch zu integrieren: Erstens sind Ökologien offen für das, was in der Praxis realisiert wird. Durch seine wenig abstrakte Reichweite kann der Begriff auch Nuancen in der praktischen alltäglichen Lebensrealität wahr- und ernstnehmen, die sich nur schwer in relationale oder moderne Seinsordnungen abstrahieren lassen. Gleichmaßen können zweitens auch die kontextuellen Grundannahmen der Vielfalt von Praktiken gerecht werden. Sie wirken innerhalb spezifischer

Handlungskontexte und betonen so die Situativität der Realisierung bestimmter Seinszusammenhänge. Damit impliziert das Konzept Offenheit dafür, dass Akteur*innen je nach Kontext unterschiedliche kontextuelle Grundannahmen affirmieren und dementsprechend unterschiedliche Ökologien realisieren. Über die Konzepte dieser analytischen Zwischenebene kann demnach die ontologische Pluralität von Seinszusammenhängen auch innerhalb sozialer Kollektive oder gar im Handeln derselben Akteur*innen operationalisiert werden. Drittens lassen sich darüber hinaus ontologische Machtgefüge mit dem Begriff der kontextuellen Grundannahmen nochmals differenzierter betrachten. Wenn die Prozesse ontologischer Vereinnahmung, wie sie die Politische Ontologie beschreibt, nicht zwischen Seinsordnungen oder Welten gedacht und auf Dynamiken zwischen sozialen Kollektiven mit dominanten und subalternen (ontologischen) Positionen beschränkt werden, sondern zwischen kontextuellen Grundannahmen, die sich genau hierüber innerhalb spezifischer Handlungskontexte Dominanz sichern, dann können auch Machtgefüge jenseits der Grenzen sozialer Kollektive in den Blick genommen werden und die Rolle, die Akteur*innen in diesen Prozessen spielen, können neu überdacht werden. Diesen Gedanken greife ich unten wieder auf (vgl. 5.4).

Bevor ich mich Kohlenstoff und seiner Ökologie widme, fasse ich die Überlegungen und Erkenntnisse dieses Kapitels 5.2 kurz zusammen. Auch der Gemeindeverband APRAECA ist Teil einer ganz spezifischen Ökologie, die bestimmte Praktiken, Normen und Rationalitäten etabliert und die sich von der der *Encantados* unterscheidet. In diesem Sinne zeigt sich hier eine Pluralität von Ökologien, die auf ontologische Pluralität innerhalb des Rechtspluralismus in der Resex Tapajós-Arapiuns verweist. Beide Pluralismen sind jedoch nicht deckungsgleich; vielmehr sind die drei normativen Ordnungen selbst ontologisch fragmentiert und einzelne Regeln können sehr unterschiedliche Ökologien realisieren. Sichtbar wird dies am Beispiel von APRAECA, Curupira und Boto, die alle innerhalb der normativen Ordnung von Atrocal wirken, dabei aber Teil differenter Ökologien mit unterschiedlichen ontologischen Konsequenzen sind. Theoretisch aufschlussreich war für mich in diesem Abschnitt insbesondere die Betrachtung der ritualisierten Praktiken, die mich zum Begriff der kontextuellen Grundannahmen geführt hat. Kontextuelle Grundannahmen nehmen als unhinterfragte Selbstverständlichkeiten strukturierend auf Praktiken Einfluss; sind dabei selbst aber immer auch Produkt vorheriger Handlungen. Sie implizieren ontologische Dimensionen im Sinne spezifischer Ökologien, Praktiken, Normen und Rationalitäten. In einer praxistheoretischen Politischen Ontologie stellt das Konzept der kontextuellen Grundannahmen eine geeignete Ergänzung zu Ökologien und deren ontologischen Konsequenzen dar. In ihrem lediglich mittleren Abstraktionsniveau bieten sie Nähe zum empirischen Material und damit Offenheit für dessen Ambivalenzen und Komplexitäten. Auf meine forschungsleitende Frage nach einer Politischen Ontologie, die Sensibilität

für solche Heterogenität impliziert, kann demnach eine praxistheoretische Auslegung mit den vorgeschlagenen Konzepten eine Antwort bieten.

Bisher habe ich die metaphysischen Seinsordnungen (Dim 1) in meiner Analyse der Wirkenden nicht explizit berücksichtigt. Wie diese Dimension in eine praxistheoretische Politische Ontologie integriert werden kann, werde ich im Folgenden aus meiner Beschäftigung mit Kohlenstoff herausarbeiten.

5.3 Kohlenstoff – Ein Element und sein (potentielles) Wirken

In den Sitzungen und Arbeitstreffen des Verwaltungsgremiums der Resex Tapajós-Arapiuns debattierten die Abgeordneten zwischen Juli 2014 und August 2015 über die Implementierung eines Kohlenstoff-Projektes. Dieses Vorhaben sollte als Klimaschutzstrategie die Kohlenstoffbestände in den Wäldern des Schutzgebietes über CO₂ Zertifikate monetär in Wert setzen und auf diese Weise die Administration der Resex finanzieren. Obwohl Fragen offenblieben und kritische Positionen im Raum standen, stimmte die Mehrheit der Stimmberechtigten für erste Maßnahmen zur Vorbereitung einer Implementierung (ICMBio/Tapajoara 2015a). Außerhalb des Verwaltungsgremiums regte sich derweil Widerstand und so endete eine Demonstration der Indigenen Bewegung mit Unterstützung von Zivilgesellschaft und Kirche im August 2015 mit der Besetzung des Büros der Naturschutzbehörde ICMBio in Santarém. Die Demonstrierenden forderten unter anderem den sofortigen Stopp des Kohlenstoff-Projektes. ICMBio gab nach und die Umsetzungsvorhaben wurden bis auf Weiteres eingestellt (Heinrich-Böll-Stiftung 13.08.2015). Viele zweifeln jedoch daran, dass das Thema damit tatsächlich beendet ist – sie vermuten vielmehr, das Projekt werde unter anderem Titel zukünftig erneut im Verwaltungsgremium auf die Tagesordnung gelangen. Dies veranlasst mich über die (potentielle) Macht von Kohlenstoff als nicht-menschlichem Wirkenden in den Regelkomplexen der Resex Tapajós-Arapiuns nachzudenken.

Seu Tibério aus Atrocal schätzt die Folgen eines solchen Projektes folgendermaßen ein:

Dann würden wir nicht mehr im Wald arbeiten können, wir würden kein Holz mehr schlagen können, was wir brauchen – was wir wirklich brauchen – für unseren Alltag! Wir würden keine Maniokfelder mehr anlegen können; nur diesen Wald hier anschauen, das könnten wir noch! [...] Weißt du, ich glaube, dass sie zahlen, damit wir einfach so hier sitzen bleiben. (Seu Tibério, Atrocal 11.12.2015)

Da das Kohlenstoff-Projekt in einem sehr frühen Stadium gestoppt wurde, ist schwer abzuschätzen, ob die tatsächlichen Auswirkungen so weitreichend gewesen wären. Ein Angestellter von ICMBio erklärte mir, das Vorhaben sei ausschließlich

für die absolute Schutzzone im Süden der Resex Tapajós-Arapiuns geplant gewesen, in der ohnehin kein Extraktivismus erlaubt ist. Dem widersprechen allerdings die Rahmenbedingungen des *Rainforest Standard* (RFS), unter denen das Projekt implementiert werden sollte. In diesem Standard, wie auch in anderen REDD+ Initiativen³⁷, werden Zertifikate nur in Waldgebieten generiert, die von Rodung bedroht sind. So gesehen hätte das Projekt zwangsläufig auf heutigen Nutzflächen stattfinden müssen, da nur dort Entwaldung droht und dementsprechend vermieden werden kann. Daher vermute ich stark, dass Tibérios Befürchtungen nicht unbegründet sind. Dies stützen auch die negativen Erfahrungen, die lokale Bevölkerung in REDD+ Projekten in Brasilien (Chernela 2011) und weltweit (Bayrak/Marafa 2016; Evans et al. 2014; Lawlor et al. 2013) im letzten Jahrzehnt gesammelt haben.

Eine Einschränkung von Nutzungsrechten im Rahmen dieses Kohlenstoff-Projektes hätte direkte Auswirkungen auf die Paragraphen des Nutzungsabkommens gehabt. Zumindest im Hinblick auf Holzschlag und Rodungen für Feldbau wären deutliche Einschränkungen notwendig gewesen. Wieweit dies wiederum Einfluss auf die Regelkomplexe von Atrocal und Nova Canaã genommen hätte, kann ich nicht abschätzen. Vor diesem Hintergrund verstehe ich Kohlenstoff im Kontext der normativen Ordnungen der Resex Tapajós-Arapiuns als potentiellen nicht-menschlichen Wirkenden: Er hat die Regelkomplexe noch nicht verändert; sollte er jedoch im Rahmen von Kohlenstoff-Projekten real werden, wird er ein sehr machtvoller Wirkender sein, der deutlich sichtbare Unterschiede in den Auflagen der normativen Ordnungen hervorrufen wird. Ausgehend von meinen empirischen Daten skizziere ich im Folgenden zunächst die Hintergründe und Entwicklungen, die zum Konflikt um das Kohlenstoff-Projekt in der Resex Tapajós-Arapiuns geführt haben (5.3.1). Anschließend versuche ich ontologische Komponenten des Wirkenden Kohlenstoff zu beschreiben; da meinen Gesprächspartner*innen nicht recht klargeworden ist, worum genau es sich bei Kohlenstoff handelt und das Programm zudem bisher nicht implementiert wurde, bleiben Hinweise auf das Sein von Kohlenstoff in meinen Daten selten und vage. Daher werfe ich an dieser Stelle einen Blick auf den *Rainforest Standard* (RFS), den Richtlinienkatalog, nach dem das Projekt hätte implementiert werden sollen (5.3.2). Auch der nicht-menschliche Wirkende Kohlenstoff ist Teil einer spezifischen Ökologie, die sich insbesondere durch ihre Epistemologie und die gültigen Formen von

37 Das Kohlenstoff-Projekt war als Teil von REDD+ geplant, einem Mechanismus zum Klimaschutz durch Walderhalt. In diesem Rahmen können intakte Wälder in ihrer Funktion als Kohlenstoffsinken Zertifikate generieren. Diese werden je nach Standard direkt gehandelt oder in den globalen Kohlenstoffmarkt eingespeist. Auf diese Weise sollen Emissionen aus Entwaldung reduziert, Kohlenstoffsinken ausgeweitet und diejenigen, die Wald schützen, finanziell kompensiert werden. Weitere Informationen folgen im Laufe des Kapitels.

Wahrnehmung auszeichnet und von den zuvor beleuchteten unterscheidet (5.3.3). Dabei fallen Ähnlichkeiten auf zur modernen Seinsordnung (Dim 1) im Sinne Politischer Ontologie und insbesondere Escobars (2017); aus diesem Grund reflektiere ich abschließend die Relevanz der ersten Dimension von Blasers Ontologiekonzept für mein Fallbeispiel sowie für eine praxistheoretische Politische Ontologie (5.3.4).

Als der Konflikt um das Kohlenstoff-Projekt zwischen Mai und August 2015 seinen Höhepunkt fand, hielt ich mich noch in Deutschland auf, beschäftigt mit den Vorbereitungen für meine Feldforschung und wartend auf die Genehmigung meiner Forschungserlaubnis durch den Brasilianischen Wissenschaftsrat. Als ich im September 2015 in Santarém eintraf, war das Projektvorhaben bereits gestoppt. So basieren dieses Kapitel und die Nacherzählung des Konfliktes maßgeblich auf Zeitungsberichten und Protokollen des Verwaltungsgremiums sowie Gesprächen, die ich im Nachhinein mit verschiedenen Konfliktparteien führen konnte. Um das Sein von Kohlenstoff greifen zu können nutze ich daher zusätzlich Dokumente zum RFS. Ziel dieses Kapitels ist dabei nicht die kritische Auseinandersetzung mit REDD+ oder anderen marktbasierten Lösungsansätzen gegen Klimawandel, auch wenn ich diese für gerechtfertigt und notwendig halte.³⁸ Mein Anliegen ist vielmehr in Anlehnung an die vorherigen Kapitel der Versuch, dem Wirkenden Kohlenstoff über meine ethnographischen Daten und deren Kontextualisierungen näher zu kommen und einen Einblick in die dabei entstehende Ökologie zu gewinnen.

5.3.1 Wie Kohlenstoff in die Resex kam, in den normativen Ordnungen aber nicht wirksam wurde

Ja, das war dort in Vila Franca. Wir hatten noch nie davon gehört, wussten nicht, was das denn sein sollte, Kohlenstoff... aber unsere Aufgabe war es ja abzustimmen. Und da hat er es [das Kohlenstoff-Projekt] vorgestellt, aber alle blieben ohne Antwort. Er kam ja, um eine Antwort zu bekommen, aber die hatten wir nicht, und dann ging er. Und dann begann es sich herum zu sprechen und alle haben verstanden, was das wirklich ist. Und als die Leute es dann verstanden hatten, waren sie dagegen. (Fabio, Atrocal 12.12.2015)

Fabio, der im Verwaltungsgremium den Gemeindeverband von Atrocal APRAECA vertritt, fasst sich extrem kurz und doch steckt in dieser Darstellung eine Vielzahl relevanter Aspekte.

38 Für eine kritische Auseinandersetzung mit REDD+ siehe z.B. den Überblick in Marc Hufty und Annie Haakenstad (2011), sowie die ethnographischen Artikel von Marc Brightman (2019) oder Kristen Evans et al. (2014); zu einer Auseinandersetzung mit Kohlenstoffhandel allgemein siehe Michel Callon (2009) oder Ingmar Lippert (2015).

»... das war dort in Vila Franca ...«

Im Normalfall finden die ordentlichen und außerordentlichen Sitzungen des Verwaltungsgremiums der Resex Tapajós-Arapiuns in Santarém statt. Einmal jährlich jedoch wird das Treffen innerhalb des Schutzgebietes durchgeführt; zumeist ist Vila Franca der Austragungsort. Die Gemeinde liegt am nördlichsten Zipfel der Resex, wo der Rio Arapiuns in den Rio Tapajós mündet. Hier befindet sich der Hauptsitz des Dachverbandes Tapajoara. Die Sitzung, auf die sich Fabio bezieht, fand am 28. Juli 2014 statt.

»... da hat er es vorgestellt ...«

Es war ein Angestellter von Funbio, der den Abgeordneten des Verwaltungsgremiums einen ersten Einblick in das geplante Kohlenstoff-Projekt gewährte. Der Brasilianische Biodiversitätsfond Funbio (Fundo Brasileiro para a Biodiversidade) ist eine gemeinnützige Stiftung, die seit 1996 Projekte zur Umsetzung der Biodiversitätskonvention³⁹ finanziell unterstützt bzw. selbst implementiert (Funbio 2020). Das Projekt in der Resex Tapajós-Arapiuns sollte Funbio in Kooperation mit Biofílica umsetzen. Dieses 2008 gegründete brasilianische Unternehmen führt Projekte zur Förderung von Verwaltung und Schutz von Wäldern durch und setzt dabei vor allem auf die Kommerzialisierung von Ökosystemdienstleistungen (Biofílica Investimentos Ambientais o. A).

Im Rahmen des Verwaltungsgremiums wurde das geplante Kohlenstoff-Projekt als *Crédito de Carbono* (Kohlenstoffkredit) oder *Projeto Carbono Florestal* (Projekt Kohlenstoff aus Wäldern) bezeichnet. Dieser »innovative Mechanismus [...] schafft die Möglichkeit, finanzielle Mittel zu erhalten, um Vorhaben in Schutzgebieten zu unterstützen« (ICMBio/Tapajoara 2014a: 3), notiert die Protokollantin in der Sitzung im Juli 2014. Geplant war das Projekt gemäß den Richtlinien des *Rainforest Standard* (RFS), bzw. des *RFS Protected Area Credit* als spezifisches Modell für Kohlenstoff-Projekte in Naturschutzgebieten (Warfield/Melnick 2014).⁴⁰ Dieser Standard ist einer von vielen möglichen Modellen, nach denen REDD+ Projekte heute weltweit implementiert werden.⁴¹ Bisher findet er lediglich im Bali Barat National Park Anwendung, einem Naturschutzgebiet in Indonesien; die Resex Tapajós-Arapiuns

39 Die Biodiversitätskonvention wiederum ist ein internationales Umweltabkommen. Es wurde 1988 erarbeitet, auf dem ersten UN-Klimagipfel in Rio de Janeiro 1992 unterzeichnet und trat 1993 in Kraft. Die Konvention soll dazu beitragen, dass Biodiversität geschützt, nachhaltige Nutzung gewährleistet sowie die Nutzung genetischer Ressourcen gerecht gestaltet wird.

40 Auch andere sehen insbesondere in Resex Potential für die Implementierung von REDD+, in der Annahme, dass über die gemeindebasierte Verwaltungsstruktur die Einbindung der Lokalbevölkerung sichergestellt ist (Cronkleton et al. 2011). Aufgrund der dargestellten Hürden innerhalb dieser Verwaltungsprozesse (vgl. 3.2.3) bezweifle ich diese Einschätzung stark.

41 Weitere Standards sind beispielsweise: *Verified Carbon Standard* (VCS), *Natural Forest Standard* (NFS), oder *Climate, Community and Biodiversity Standard* (CCB).

wäre damit zum Pilotprojekt im Amazonasgebiet geworden. Sie bot sich als solches insbesondere deshalb an, weil sie bereits über die notwendigen, strukturellen Voraussetzungen verfügte, wie ein handlungsfähiges Verwaltungsgremium, eine definierte Organisationsstruktur auf den verschiedenen Ebenen der Verwaltung und einen (fast)⁴² verabschiedeten Managementplan – Rahmenbedingungen, die in vielen anderen Resex bisher nicht gegeben sind (Warfield et al. 2014: 41; Warfield/Melnick 2014: 43f.).

Detaillierte Hintergründe des geplanten Projektes verzeichnet das Protokoll der Sitzung am 28. Juli 2014 nicht. Aufgeführt ist hier lediglich, dass einer der Projektinitiatoren von Funbio eine kurze inhaltliche Einführung gab, bevor ein Delegierter von ICMBio die notwendigen Schritte einer Implementierung beschrieb. Auch zwei Stimmen aus dem Plenum fängt das Protokoll ein. Der Vorsitzende des Dachverbandes Tapajoara ebenso wie der Delegierte der Kautschukzapfergewerkschaft äußerten sich ambivalent: Einerseits betonten sie die Notwendigkeit der Akquise finanzieller Mittel, andererseits aber seien unbedingt detaillierte Kenntnisse über solche Projekte im Gremium notwendig, bevor einer Implementierung zugestimmt werden könne (ICMBio/Tapajoara 2014a).

»... aber alle blieben ohne Antwort ...«

Die Abgeordneten sahen sich während der Sitzung am 24. Juli 2014 außerstande, eine grundlegende Entscheidung zu fällen. Dennoch kam das Gremium zu dem einstimmigen Beschluss, zumindest mit der ersten Phase einer Implementierung zu beginnen: der Aneignung »qualifizierter Informationen« (ICMBio/Tapajoara 2014a: 3). Hierzu wurde eine Arbeitsgruppe ins Leben gerufen, die gemeinsam mit den Projektpartnern Funbio und Biofilica das Thema vertiefen sollte. Erste Ergebnisse stellte die Arbeitsgruppe in der darauffolgenden Gremiumssitzung am 06. November 2014 vor (ebd. 2014b). Nach weiteren Diskussionen in mehreren Sitzungen entschieden sich die Abgeordneten schließlich, das Kohlenstoff-Projekt im Mai und Juni 2015 direkt in den Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns vorzustellen und dort zu diskutieren (ebd. 2015a: 3). Zudem wurde eine weitere Arbeitsgruppe zur Begleitung und Unterstützung der Implementierung des Pilotprojektes ins Leben gerufen (ICMBio 27.05.2015).

Erste Informationsveranstaltungen von Funbio und Biofilica fanden daraufhin in verschiedenen Gemeinden des Schutzgebietes statt, wurden jedoch schon bald aufgrund fehlender finanzieller Mittel zur Deckung der Reisekosten eingestellt.

42 Zu diesem Zeitpunkt war der Managementplan zwar bereits vom Gremium verabschiedet, jedoch nicht von ICMBio ratifiziert. Allerdings bestand die begründete Aussicht darauf, dass dies zeitnah geschehen könnte. Tatsächlich trat das Dokument dann im November 2014 in Kraft.

Damit blieb nicht nur innerhalb der Gemeinden das Wissen um ein Kohlenstoff-Projekt beschränkt, das Protokoll der Gremiumssitzung am 06. Juli 2015 zeigt deutlich, dass auch dort die Realisierung ebenso wie die Folgen weitgehend unklar sind. Zentrale Fragen waren auch nach einem Jahr der Verhandlung nicht geklärt, unklar war beispielsweise weiterhin, wie genau die Gelder in die Resex fließen sollten. Immer wieder betonten Abgeordnete dabei die Notwendigkeit, Informationen in *angemessener Sprache* zu verbreiten, also so, dass auch Bewohner*innen ohne Fachkenntnis in die Lage versetzt werden, sich ein Bild zu machen (ICMBio/Tapajoara 2015b).

»... Und als die Leute es dann verstanden hatten, waren sie dagegen ...«

Jenseits der institutionalisierten Verwaltungsstrukturen des Gremiums regte sich seit Beginn 2015 zunehmend Kritik. Verschiedene Akteur*innen, allen voran die Landpastorale der katholischen Kirche in Santarém sowie die Landarbeiter*innengewerkschaft STTR, begannen gegen die Umsetzung des Projektes zu mobilisieren. Sie führten eine Informationsveranstaltung in Gemeinden des Schutzgebietes am Tapajós durch und organisierten ein Informationsseminar in Santarém. Der REDD+ Mechanismus wurde dabei sehr kritisch diskutiert (Müller Schwade et al. 2015; Terra de Direitos 10.06.2015).

Ebenso divers wie die Gruppe der Kritiker*innen am Kohlenstoff-Projekt, waren ihre Argumente: Viele verwiesen auf negative Erfahrungen mit REDD+ in anderen Projekten. Ein indigener Student und ehemaliger Vorsitzender des Indigenen Rates Tapajós-Arapiuns CITA befürchtete, dass durch das Projekt Landrechte eingeschränkt und mögliche zukünftige Demarkationen Indigener Territorien unmöglich gemacht werden. Andere, wie der Priester der Landpastorale oder ein Gewerkschaftsmitglied aus Atrocal kritisierten die Marktlogik, die hinter solchen Projekten von Emissionshandel steckt. Sie verwiesen darauf, dass solche Mechanismen weder ökologisch sinnvoll noch sozial gerecht sind.⁴³ Unterstützung erfuhren sie vom Bischof aus der Nachbarstadt Óbidos, der sich in einem Schreiben gegen REDD+ positionierte.⁴⁴ Auch Kritik an der Entscheidungsfindung im Verwaltungsgremium wurde geübt und einige Stimmen warfen der Naturschutzbehörde Manipulation vor. Sie kritisierten zudem, dass es Funbio und Biofilica waren, welche die Informationen in das Gremium und die Gemeinden getragen

43 Eine ähnliche Position vertrat ein Abgeordneter des Verwaltungsgremiums. Über den Bewohner der Resex schreibt das Protokoll: »Aus Sicht von José ist das Kohlenstoff-Projekt kein Anliegen der Resex, sondern ein Modell, das andere Länder nutzen, um mit ihrem Problem der Emission von umweltbelastenden Gasen umzugehen« (ICMBio/Tapajoara 2015b: 3).

44 Auch die etwa zur gleichen Zeit veröffentlichte zweite Enzyklika des Papstes *Laudato si* unterstützt klar diese Position und wird von den Akteur*innen in Santarém aufgegriffen (Papst Franziskus 2015: 72).

haben; also Akteure, die ganz klare Interessen an der Implementierung des Projektes haben. Und schließlich betonten andere, sei die Lokalbevölkerung hier nicht früh genug konsultiert worden: Als im Mai 2015 die Informationsveranstaltungen innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns durchgeführt wurden, waren bereits erste Schritte auf dem Weg zur Implementierung zurückgelegt. Damit verstieß das Verfahren gegen die Auflagen der ILO Konvention 196, die der lokalen Bevölkerung die frühzeitige Mitsprache bei der Umsetzung solcher Vorhaben zusichert (*Free, Prior and Informed Consent* – FPIC).

Wenn auch deutlich seltener, sind mir doch auch gegenteilige Positionen begegnet und einige Gesprächspartner*innen haben das Projekt positiver bewertet. Ein Angestellter einer in der Resex tätigen NRO sah in einer Implementierung die Chance, lokale Praktiken des Naturschutzes zu fördern und die Bewohner*innen für nachhaltige Aktivitäten zu entschädigen, die diese bisher kostenlos übernehmen (Interview, Santarém 24.05.2016). Ähnliche Positionen haben auch einige Bewohner*innen der Resex Tapajós-Arapiuns im Gespräch vertreten.

Als die erwähnte Arbeitsgruppe zur Begleitung der Implementierung des Projektes im Mai 2015 ihre Arbeit aufnehmen sollte, eskalierte der Konflikt. Er wurde vor allem in der Stadt Santarém ausgetragen und zu einem großen Teil von Personen, die nicht innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns wohnen. Um den Streit beizulegen und eine einvernehmliche Lösung zu finden, kamen Anfang August 2015 die wichtigsten Konfliktparteien unter Anwesenheit der Staatsanwaltschaft zusammen. Sie einigten sich schließlich auf einen Neuanfang und ICMBio garantierte, die Lokalbevölkerung nun in einem ersten Schritt angemessen zu konsultieren (Terra de Direitos 06.08.2015). Wenige Tage später jedoch besetzten Aktivist*innen von CITA und der Indigenen Bewegung das Bürogebäude von ICMBio und forderte den sofortigen Stopp des geplanten Projektes. Ihre Hauptkritikpunkte richteten sich gegen die mangelnde Einbindung und Konsultation der Bewohner*innen sowie die Nutzungseinschränkungen, die REDD+ mit sich bringen würde. Zwei Tage später willigte ICMBio in die Forderung ein und setzte die Umsetzung des Projektes bis auf Weiteres aus (Heinrich-Böll-Stiftung 13.08.2015). So hat hier in letzter Instanz nicht das zuständige Verwaltungsgremium entschieden, sondern Aktivist*innen haben außerhalb der gesetzlichen Rahmenbedingungen gemeindebasierter Verwaltung auf Entwicklungen innerhalb des Schutzgebietes Einfluss genommen.⁴⁵

Bis zu meinem letzten Aufenthalt in Santarém im September 2018 kam die Umsetzung eines solchen oder ähnlichen Projektes nicht mehr auf die Tagesord-

45 »Wir hatten noch nie davon gehört, wussten nicht, was das denn sein sollte, Kohlenstoff... aber unsere Aufgabe war es ja abzustimmen...« (Fabio, Atrocal 12.12.2015). Was hier passierte, halte ich für einen paradigmatischen Moment des Scheiterns partizipativer, gemeindebasierter Verwaltung (vgl. 3.2.3, 4.2.1).

nungen des Verwaltungsgremiums. In den Gemeinden tauchte das Thema jedoch mitunter noch immer auf – insbesondere bei den politisch aktiven Gesprächspartner*innen. Insgesamt gehen viele davon aus, dass die Suspendierung des Projektes nicht zwangsläufig langfristig ist, vielmehr rechnen sie mit einem erneuten Versuch, ein solches Projekt – eventuell unter anderem Namen – zu implementieren. Seu Tibério erklärte daher: »Das Projekt wurde nicht ausgelöscht, sondern vorübergehend eingestellt. Wir wollen, dass es ein für alle Mal beendet wird« (Seu Tibério, Atrocal 11.12.2015).

Auf die Regeln der normativen Ordnungen in der Resex Tapajós-Arapiuns hat Kohlenstoff daher bis heute noch keine Auswirkung gehabt; in diesem Sinne ist er dort bisher nicht als Wirkender präsent, wie es Curupira, Boto und APRAECA sind. Einflussreich und wirkend würde er in diesem Kontext erst bei einer Implementierung des Kohlenstoff-Projektes und einer damit zusammenhängenden Anpassung der Nutzungsrechte. Real ist Kohlenstoff in der Resex Tapajós-Arapiuns durch diesen Konflikt aber durchaus geworden: Er ist Thema in Gesprächen und Diskussionen und hat nicht zuletzt zu einer politischen Mobilisierung in Santarém geführt, die bis in das Verwaltungsgremium hineinwirkt. Hier nahm ich im Vergleich zu den Sitzungen 2013 eine deutliche Diskursverschiebung wahr; sehr explizit betonten hier regelmäßig sowohl die Naturschutzbehörde ICMBio als auch der Dachverband Tapajoara die Entscheidungsgewalt der Bewohner*innen: »Wer in der Resex entscheidet sind wir. Das ist nicht ICMBio, STTR, FUNAI; das ist dieses Gremium hier«, betont in diesem Sinne der Vorsitzende der Tapajoara während einer Mitgliederversammlung des Dachverbandes (Feldnotizen Santarém 25.04.2016, außerdem Feldnotizen Verwaltungsgremium 23./24.11.2015; 14./15.03.2016).

5.3.2 Kohlenstoff im Rainforest Standard

»Kohlenstoff, was ist das? Ist es ein Rauch? Ist es Entwaldung?« Seu Roberto blickt fragend in die Runde. Er hat sich diese Frage auf seinem Block notiert und stellt sie im Laufe des Informationsseminars zu REDD+ im Mai 2016 immer wieder in gleicher oder ähnlicher Weise (Feldnotizen Santarém 23./24.05.2016). Diese Strategie scheint er bereits länger zu verfolgen. Als Delegierter seiner Gemeinde am Rio Tapajós sitzt er auch im Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns. Das Protokoll vom 24. März 2015 verzeichnet einen ganz ähnlichen Wortbeitrag: »Der Senhor Roberto stellt grundlegende Fragen wie: ›Was ist Kohlenstoff? Ist es ein Gift? Ist es eine Abkürzung? Das wird wahrscheinlich in vielen Gemeinden eine Frage sein« (ICMBio/Tapajoara 2015a: 3). Teilweise wohl rhetorische Strategie, weist die Frage doch auf die Unterschiedlichkeit dessen hin, was Kohlenstoff ist, sein kann oder nicht ist.

Aus meinen empirischen Daten heraus die Seinsweise von Kohlenstoff in der Resex Tapajós-Arapiuns und seiner Verwaltung abzulesen – äquivalent zu meinem

Vorgehen bei Curupira, Boto und APRAECA – ist kaum möglich; wenn in den Daten auf Kohlenstoff Bezug genommen wird, dann ähnlich vage und offen, wie die Fragen von Seu Roberto errahnen lassen. Häufig setzten Gesprächspartner*innen Kohlenstoff in den Kontext von REDD+ und beschrieben ihn als Teil einer Strategie, Geld zu generieren; dies wurde von den einen als Chance betrachtet, von den anderen kategorisch abgelehnt: »Wir können nicht zulassen, dass irgendjemand kommt und unserem Wald einen Preis gibt« (Feldnotizen Santarém 23./24.05.2016). Darüber hinaus jedoch konnten mir meine Gesprächspartner*innen nicht detaillierte Auskunft geben, worum es sich genau handelt – vieles war in der ersten Phase der Vorbereitungen zur Implementierung unsicher, Fragen waren offengeblieben, Details nicht erläutert oder verstanden. Und so scheinen mir Seu Robertos Interpretationsmöglichkeiten Sinnbild für die Undefinierbarkeit und Unvorstellbarkeit dieses potentiellen Wirkenden zu sein. Konkreter fassbar wird Kohlenstoff für mich erst in seinem Kontext des RFS als Teil von REDD+ und aktuellen Klimapolitiken. Dies ist nicht der einzige Wirkungsraum, in dem Kohlenstoff anzutreffen ist – auch in der chemischen Tabelle von Atomen oder in Verbindung mit Sauerstoff bei Gärungsprozessen oder Vulkanausbrüchen ist er präsent (Soentgen 2009). Sollte er in der Resex Tapajós-Arapiuns jedoch, wie sich dies 2014 abzuzeichnen begann, an Wirkkraft und Realität gewinnen, dann – so scheint es momentan – im Kontext eines REDD+ Projektes gemäß des RFS. Daher werde ich nun diesen Kriterienkatalog betrachten, um detailliertere Informationen zu Kohlenstoff zu erhalten.

The Rainforest Standard (RFS)

RFS ist eine Norm für die Genese von Kohlenstoffzertifikaten aus Tropenwald. Entlang einer Vielzahl von Kriterien können *Stakeholder* im Globalen Süden die Reduktion von CO₂ Ausstößen durch eine nachweisliche Minderung von Entwaldung in Zertifikate umrechnen und diese international handeln. Auf diese Weise soll RFS einerseits Tropenwald schützen und diesen im Sinne von Klimaschutz als wichtige Kohlenstoffsенke langfristig erhalten, dabei die Opportunitätskosten derer ausgleichen, die Waldschutz garantieren und schließlich den Käufer*innen von Zertifikaten die Möglichkeit bieten, in nachhaltige Entwicklung und Umweltschutz zu investieren (CEES 2018; The Amazon Forest Carbon Working Group 2012). Drei der Autor*innen des Standards beschreiben dieses zentrale Prinzip folgendermaßen:

The Rainforest Standard's first Guiding Principle was that RFS Projects generate real, additional, measurable, verifiable, registrable, transparent, and permanent reductions in CO₂e emissions by reducing forest conversion, thereby enabling buyers and sellers of RFS Credits™ to contribute to climate change mitigation, forest protection, sustainable development, poverty reduction, enhancement of quality of life of forest communities, and biodiversity conservation. (Warfield et al. 2014: 40)

Der Standard ist mit seiner Funktionsweise und Zielsetzung Teil von REDD+, dem Programm zur *Reduction of Emissions from Forest Degradation und Deforestation*. Die Initiative geht auf einen Vorschlag von Papua-Neuguinea und Costa Rica während der 11. UN-Klimakonferenz 2005 in Montreal zurück. Seither wurde der Mechanismus in den Klimakonferenzen ausformuliert und ausgeweitet. Mittlerweile werden die technischen Standards, Umsetzungsmöglichkeiten und -bedingungen in einer Vielzahl von Pilotprojekten in Ländern des Globalen Südens getestet und ausdifferenziert. Neben dem RFS gibt mittlerweile zahlreiche weitere Normenkataloge, die effektive Rahmenbedingungen für REDD+ Projekte definieren, beispielsweise der *Verified Carbon Standard* (VCS) oder *Natural Forest Standard* (NFS). Da Walderhalt für den Klimaschutz essentiell ist, die Reduktion von Emissionen in Ländern des Globalen Südens deutlich kostengünstiger als im Globalen Norden und weil die Programme Kompensationszahlungen generieren, führt REDD+ zu einer Win-win-Situation für alle beteiligten *Stakeholder* (Hufty/Haakenstad 2011). Dennoch, so betonen die Entwickler des RFS, werden Investitionen in bestehende REDD+ Projekte bisher nur zögerlich getätigt; nicht zuletzt, da grundlegende strukturelle Probleme noch nicht behoben sind. Ein großer Kritikpunkt ist die oft mangelnde Permanenz der Emissionsreduktion: Wälder, die heute im Rahmen von Projekten geschützt sind, könnten nach Ablauf des Projektes gerodet werden, sodass es zu keiner tatsächlichen Einsparung kommt. Exakt an solchen Kritikpunkten setzt der RFS an: »The mandate for The Rainforest Standard™ was to overcome these real and/or perceived problems, and to pave the way for large-scale investment in emission reductions that were real, permanent, and involved, justifiably, no reputational risk for purchasers« (Warfield et al. 2014: 39f.). So versteht sich RFS heute als weltweit erster integraler Standard, der die wissenschaftlich entwickelten Maßstäbe exakter Kohlenstoffbilanzierung ebenso berücksichtigt wie die soziokulturellen, sozioökonomischen und biologischen Faktoren und Folgen sowie die spezifischen Anforderungen des wachsenden Kohlenstoffmarktes (CEES 2018; The Amazon Forest Carbon Working Group 2012)

Entwickelt wurde der Standard zwischen 2008 und 2012 an der der Columbia University; er ist Ergebnis der vierjährigen Zusammenarbeit zwischen dem dortigen Center for Environment, Economy, and Society (CEES) und fünf führenden Stiftungen für Umweltschutz der amazonischen Anrainerstaaten – in Brasilien ist dies Funbio. Die Gruppe arbeitet als Amazon Forest Carbon Partnership bzw. Forest Carbon Initiative zusammen. Wichtigster Geldgeber ist das Unternehmen Cargill, die Firma, die in Santarém den umstrittenen Sojahafen betreibt (CEES 2018).

RFS Protected Area Credits

Das Kohlenstoff-Projekt in der Resex Tapajós-Arapiuns sollte gemäß einem Richtlinienkatalog implementiert werden, den die Forscher der Columbia University auf Basis des allgemeinen RFS speziell für die Anforderungen in Naturschutzgebieten entwickelt haben: das Programm *Rainforest Standard Protected Area Credits* (*RFS Protected Area Credits*). In der Regel sind Naturschutzgebiete von REDD+ ausgeschlossen, da der Mechanismus nur vermiedene Entwaldung kompensiert, also ausschließlich dort umgesetzt werden kann, wo Entwaldung droht; dies sollte in Schutzgebieten eigentlich nicht der Fall sein. Doch kann es auch dort vorkommen, dass aufgrund finanzieller und struktureller Problemlagen Waldschutz nicht konsequent gewährleistet wird, sodass legale wie illegale Nutzung von Wald auch in Schutzgebieten zu beobachten ist, betonen die Forscher. *RFS Protected Area Credits* sollen dementsprechend Gelder generieren, um die Verwaltungsinstanzen der Schutzgebiete in ihren Bemühungen zu unterstützen und definierte Schutzprogramme zu finanzieren (Warfield et al. 2014: 41; Warfield/Melnick 2014: 1ff.). In seiner Funktionsweise ähnelt dieser Substandard dem allgemeinen RFS: Zertifikate werden nach messbar und verifizierbar reduzierten CO₂ Emissionen von Kohlenstoff ausgestellt. Auch hierbei gilt der Grundsatz der *Additionality*: Es muss sich um zusätzlich eingesparte Emissionen handeln; Waldgebiete, in denen Holznutzung ohnehin nicht stattfindet, werden im Standard nicht berücksichtigt.⁴⁶ Der zentrale Unterschied zwischen den beiden Richtlinienkatalogen liegt in der Vermarktung der Kohlenstoffzertifikate. Zertifikate aus RFS-Projekten dürfen in den globalen Kohlenstoffmarkt eingespeist werden. *RFS Protected Area Credits* hingegen sollen unabhängig von Spekulationen und Marktmechanismen über Direktverkäufe gehandelt werden. Ihren Preis bestimmt damit nicht der Markt, er wird vielmehr über festgelegte Kalkulations- und Hochrechnungsverfahren ermittelt (Warfield/Melnick 2014: 1, 22ff.).

Um das erklärte Ziel einer Reduktion von Emissionen zu erreichen, die additional, messbar, verifizierbar, registrierbar, transparent und permanent ist, stellen die Richtlinienkataloge der Standards detailliert die Verfahren, Arbeitsschritte, Messmethoden und Formeln dar. Richtlinien für *Monitoring* Verfahren sollen die Effizienz und Transparenz von *RFS Protected Area Credits* garantieren. Die Verringerung von Kohlenstoffemissionen muss über Fernerkundungsdaten, offizielle Bescheinigungen der Verwaltungsinstanzen, verifizierte Luftbilder, oder ähnliche valide Dokumentationsverfahren nachgewiesen werden (ebd.: 7). Zentraler Schritt

46 Gleiches gilt insgesamt für Projekte von REDD+ (Hufty/Haakenstad 2011: 5). Im Kontext der Resex Tapajós-Arapiuns bedeutet dies: Das Projekt hätte nicht auf den ungenutzten Flächen stattfinden können, da dort keine Entwaldung vermieden werden kann; es hätte zwangsläufig in Nutzbereichen implementiert werden müssen. So wären die alltäglichen Nutzpraktiken der Bewohner*innen ohne Zweifel hiervon betroffen.

in den Verfahren ist die Kohlenstoffbilanzierung (*Carbon Accounting*), über welche die Höhe der effektiven Einsparungen ermittelt werden kann. Mithilfe von Messungen und Inventarisierungen der Baumbestände und der anschließenden Hochrechnung der Ergebnisse kann die Menge an gespeichertem Kohlenstoff in der Biomasse (*Carbon Stock*) bestimmt und in Zahlen abgebildet werden. Hierzu wird die überirdische Biomasse des entsprechenden Waldgebietes über Stichproben erfasst und dann 20 Prozent dieser Größe als geschätzte unterirdische Biomasse im Wurzelsystem der Bäume angenommen und addiert. Hinzu kommen nochmals 10 Prozent für die Biomasse aus Totholz, welches sich auf dem Erdboden sammelt. Auf diese Weise kann die Kohlenstoffbilanz eines entsprechenden Waldgebietes zum Zeitpunkt des Projektstarts registriert werden. Davon ausgehend lassen sich abhängig von verschiedenen Nutzungskonzepten entsprechende Zukunftsszenarien modellieren und zukünftige Kohlenstoffvorräte kalkulieren. Weichen später die gemessenen Vorräte in der Biomasse positiv von den Zukunftskalkulationen für eine Nutzung ohne REDD+ Projekt ab, werden CO₂ Zertifikate ausgestellt. Pro eingesparter Tonne CO₂ erhält das Projekt ein Zertifikat (ebd.: 27).

Diese hier viel zu verkürzt dargestellten komplexen Erhebungs- und Berechnungsverfahren werden in den Dokumenten des RFS und dem spezifischen Papier für *RFS Protected Area Credits* detailliert aufgeschlüsselt. Für mein Anliegen soll dieser kurze Einblick in die mathematischen Realitäten genügen. Da sich RFS und sein Substandard *RFS Protected Area Credits* größtenteils nicht voneinander unterscheiden, fasse ich beide im Folgenden unter RFS zusammen.

5.3.3 Sein und Ökologie eines ambivalenten Wirkenden

Im RFS ist Kohlenstoff zunächst einmal ein Element: »Carbon (C): The element Carbon. Atomic number 6« (Warfield et al. 2012: 153) definiert der Standard in seinem Glossar. Kohlenstoff als sechstes Element im Periodensystem der Elemente befindet sich im hier betrachteten Kontext in Biomasse wie Holz, Totholz, Wurzeln oder Blätter. Verlässt eines dieser Kohlenstoffteilchen seine Biomasse, wenn es zum Beispiel zu Abholzung, Verbrennung oder Baumsterben kommt, verbindet es sich mit zwei Teilchen Sauerstoff (Oxygenium O) zu Kohlenstoffdioxid CO₂. Als solches erhöht es die Konzentration von Treibhausgasen in der Erdatmosphäre und trägt damit zum Klimawandel bei.⁴⁷ Verbleibt Kohlenstoff C innerhalb seiner Biomasse, so können ihm Menschen einen monetären Wert verleihen und er ist in

47 Im Klimadiskurs dient CO₂ häufig als Platzhalter für jegliche Art von Treibhausgasen, unabhängig davon, ob es sich um emittierten Kohlenstoff, Methan, Lachgas, Ozon oder andere Gase handelt. Aus Gründen der Quantifizierbarkeit, Messbarkeit und Vergleichbarkeit werden sie in diesem Kontext in CO₂-Einheiten umgerechnet. Diese Inkorporation wird teilweise durch den Zusatz *Äquivalente* (CO₂-Äquivalente oder englisch CO₂e) kenntlich gemacht, bleibt häufig aber implizit.

der Lage, die Ausstellung eines Zertifikats zu veranlassen (sofern er mit weiteren Kohlenstoffatomen die gemeinsame Menge einer Tonne bildet). Damit wird Kohlenstoff zu einer Ware, die Menschen auf Märkten handeln oder wie im *RFS Protected Area Credits* direkt weiterverkaufen. In diesem Sinne wirkt Kohlenstoff zwar auf die Regelkomplexe in der Resex Tapajós-Arapiuns noch nicht ein; im Kontext von RFS und allgemeiner REDD+ allerdings ist sein Einfluss sehr deutlich. Im Rahmen heutiger Debatten um Klimawandel ist er gar zum zentralen Referenzpunkt geworden, auf den Politiken und Handlungsstrategien ausgerichtet werden (Moreno et al. 2016).

Wie der Boto kann demnach auch Kohlenstoff seine Gestalt transformieren. Der *Encantado* ist in der Lage, vom Fisch im Wasser zum (meistens männlichen) Menschen an Land zu werden; Kohlenstoff von C im Baum zu CO₂ außerhalb des Baumes. Beide Verwandlungen sind temporär und Rückverwandlungen möglich: so verschwindet normalerweise der Boto-Mensch nach einer Nacht an Land wieder in Fischgestalt im Fluss, ein Kohlenstoffteilchen kann sich gleichsam von seinen zwei Oxygenium-Partnern lösen und sich in einer Kohlenstoffschenke neben Elementen seinesgleichen niederlassen. Anders als der Boto, der aus menschlicher Perspektive unabhängig von seiner Gestalt den eher suspekten Charakter beibehält, ändert sich die Rolle von Kohlenstoff deutlich: In Biomasse gefesselt geht von ihm keine Gefahr aus, im Gegenteil ist er dort *Baustein allen Lebens* und kann darüber hinaus heute sogar Ware sein, Zertifikate generieren lassen, für bestimmte menschliche Akteur*innen finanziell attraktiv werden und klimaschützend wirken. Als CO₂ außerhalb von Biomasse hingegen ist er gefährlich, schädigt das Klima und bedroht so die Zukunft von Erde und Mensch. Dabei bedient sich der Wirkende weder des übergriffigen oder aggressiven Verhaltens des Botos noch den Taktiken der mitunter angsteinflößenden Curupira, vielmehr droht er auf ganz leise und zumeist unsichtbare Weise.⁴⁸

Wie APRAECA erhält auch Kohlenstoff von den menschlichen Akteur*innen keinen Status als soziales Wesen zugesprochen und unterscheidet sich in dieser Hinsicht von Boto und Curupira, die als intentional Handelnde den Menschen in gewisser Weise ähnlich sind und mit denen Interaktion möglich ist. APRAECA war zumindest juristisch gesehen noch Person, Kohlenstoff ist auch das nicht: Emisch betrachtet ist er reines Objekt ohne Intentionalität – wenn er auch als Element eines der grundlegendsten aller Objekte ist. Dies sollte jedoch, und ich denke, das wurde deutlich, nicht über den Einfluss der beiden Wirkenden hinwegtäuschen, deren Logiken sich Menschen in ihren Praktiken regelmäßig unterordnen.

48 Eine Ausnahme bildet die Vergiftung durch CO₂ in sehr hoher Konzentration (8 %); in diesem Fall ist es sehr wohl über menschliche Sinne wahrnehmbar. Und auch in seiner Verbindung als Kohlenmonoxid CO ist er hochgiftig und bei Einatmung meist tödlich.

Trotz dieser (manchmal gar determinierenden) Wirkung auf menschliches Handeln zeichnet sich die Beziehung zwischen menschlichen Akteur*innen und diesem nicht-menschlichen Wirkenden in erster Linie durch ein Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt aus. Die menschlichen Subjekte haben Kontrolle und Handlungsgewalt inne; Kohlenstoff reagiert als passives Objekt, wenn auch die Subjekte immer mehr ihre eigene Abhängigkeit vom Element anzuerkennen scheinen. Strategien wie REDD+ sind damit Antworten auf ebendiese Erkenntnis der wechselseitigen Abhängigkeit. Damit unterscheidet sich diese Ökologie deutlich von den zuvor betrachteten. Im Zusammentreffen mit Boto und Curupira entfaltet sich eine Beziehung zwischen gleichermaßen handlungsmächtigen Partner*innen, die ihre jeweils eigenen Interessen durchzusetzen versuchen. Die Ökologie zwischen APRAECA und Bewohner*innen zeichnet sich ähnlich wie hier durch wechselseitige Abhängigkeit aus, doch verfügt der nicht-menschliche Wirkende als juristische Person über eine gewisse Autonomie, eigene Handlungsrationitäten und Rechte. Hier nun haben wir es mit einer hierarchischen Beziehung zwischen handelnden Menschen und einem kausal-systemisch funktionierenden Nicht-Menschen zu tun; letzterer agiert nicht, sondern reagiert höchstens auf menschliche Aktivitäten oder biosystemische Veränderungen.

Diese hier entfaltete Ökologie im Sinne der Beziehung zwischen Menschen und nicht-menschlichem Wirkenden ist nicht zuletzt von ökonomischer Qualität; sie etabliert eine Beziehung zwischen menschlichen Verkäufer*innen von Kohlenstoffzertifikaten, bzw. Käufer*innen von Emissionsrechten auf der einen und Kohlenstoff als Ware auf der anderen Seite.⁴⁹ Dieser Blick weist darauf hin, dass Strategien wie RFS nicht nur Kohlenstoff in einer bestimmten Seinsweise und einer spezifischen Ökologie zum Menschen hervorbringen; auch die menschlichen Subjekte sind hier in einer ganz bestimmten Seinsweise realisiert. Den Menschen zeichnet dabei in erster Linie sein Charakter als *Homo Oeconomicus* aus. Es geht um Win-win-Situationen, um die Kompensation von Opportunitätskosten, um Investitionen. Es ist die monetäre Inwertsetzung von Kohlenstoff, die Menschen zum Handeln bewegt; der finanzielle Anreiz Geld zu mehr, sei es durch Waldschutz und den Verkauf von Zertifikaten (auf Seiten der Waldschützenden) oder den Ausstoß von Kohlenstoff und den Kauf von Emissionsrechten (auf Seiten der Emittent*innen). Weitere Entitäten haben in dieser spezifischen Ökologie ebenfalls besondere Identität: So ist zum Beispiel der Wald nicht Lebensraum und Garant für Subsistenz, wie er es im Kontext der normativen Ordnungen in der Resex Tapajós-Arapiuns ist, vielmehr ist er Kohlenstoffschenke und Teil einer *Lunge der Welt*.

Diese spezifische Ökologie impliziert weitere ontologische Konsequenzen, beispielsweise im Hinblick auf Rationalität. Im Fall der Implementierung eines

49 Diese allerdings bleibt weitgehend symbolisch – letztlich wird nicht Kohlenstoff selbst gehandelt, sondern das Recht am Ausstoß einer bestimmten Menge CO₂.

Kohlenstoff-Projektes in der Resex Tapajós-Arapiuns wäre es rational, Wald als Kohlenstoffsенke zur Genese von Zertifikaten zu nutzen; kleinbäuerliche Landwirtschaft und Extraktivismus zur Subsistenz ständen dem entgegen und wären irrational. So sind in dieser Ökologie vollkommen andere Nutzungspraktiken legitim, als in denen, die ich aktuell vorfand: Subsistenzpraktiken werden hier abgelöst durch Schutzpraktiken und den Verkauf von CO₂ Zertifikaten.

Weiterhin fallen, insbesondere im Vergleich zu Curupira und Boto, Spezifika der epistemischen Praktiken und gültigen Formen der Wahrnehmung auf. Curupira ist in den Erfahrungsberichten aus Atrocal und Nova Canaã zumeist unsichtbar, und doch wissen die menschlichen Akteur*innen um ihre Anwesenheit. Sie nehmen Curupira sinnlich wahr, über ihr Schlagen und Pfeifen, das schon von weitem hörbar ist oder über ein intensives Angstgefühl, das sich in ihrer Nähe einstellt. Wenn Personen von der Existenz Curupiras ausgehen, wird dies zumeist damit begründet, dass sie selbst oder nahe Verwandte und Bekannte der Wirkenden bereits persönlich begegnet sind. Dabei ist die sinnliche und subjektive Wahrnehmung die gültige Basis für das Wissen um Existierendes. In der Ökologie von Kohlenstoff hingegen sind gänzlich andere epistemische Praktiken legitim. Sinnlich wahrnehmbar ist die Existenz von Kohlenstoff für Menschen erst einmal nicht.⁵⁰ Seine Anwesenheit kann über menschliche Sinne nur indirekt erfahren werden, beispielsweise über Phänomene, die seiner Existenz im Kontext von Klimawandel zukommen wie Extremwetterverhältnisse, schmelzende Polkappen oder der Anstieg des Meeresspiegels (vgl. Rossbach de Olmos 2015; Sökefeld 2014). Der Wirkende selbst bleibt dabei nicht sinnlich fassbar. Um seine Existenz nachzuweisen, bedarf es vielmehr wissenschaftlicher Mess- und Berechnungsverfahren, die optimalerweise zu Ergebnissen in Zahlenwerten führen (vgl. Brightman 2019: 208). Im RFS und seinem Substandard spiegelt sich dieses Axiom als Voraussetzung für die Existenz von Kohlenstoff in einer Reihe von Formeln, über die der Kohlenstoffbestand in Biomasse ermittelt werden kann. Diese Formeln arbeiten mit Platzhaltern, in die je nach spezifischem Kontext die entsprechenden Messergebnisse eingetragen werden können.⁵¹ So gelten die Formeln über einzelne Kontexte hinaus. Sie sind nicht ausschließlich für die Anwendung in einem Einzelfall gedacht, sondern haben abstrakt und allgemein Gültigkeit. Auch gewinnen sie Unabhängigkeit von den individuellen Personen, die Messungen durchführen – durch die Aufstellung von Formeln soll das Ergebnis objektiviert sein. So etabliert sich durch RFS eine Ökologie, in der sinnliche und subjektive Wahrnehmung keine legitime

50 Außer er erscheint in hoher Konzentration oder als Kohlenmonoxid CO und führt zu Atemwegsvergiftungen.

51 Diese Formel beispielsweise ist in der Lage, die zu erwartenden Veränderungen im Kohlenstoffhaushalt zu kalkulieren: $\Delta E(cp) = cp * R * (C_1 * EFL_1 + C_2 * EFL_2 \dots C_n * EFL_n)$. Für weitere Erläuterungen siehe James Warfield et al. (2012: 77ff.).

epistemische Praktik ist.⁵² Hier scheint vielmehr genau das Gegenteil zu gelten: Verifizierbar und existent ist, was objektiv (also abstrahiert und überindividuell) durch definierte wissenschaftliche Verfahren der Erhebung und Quantifizierung erfassbar ist, was messbar und optimalerweise in Zahlen abgebildet werden kann (vgl. Carneiro da Cunha 2007: 79). So ist in dieser Ökologie die Wissenschaft »the hegemonic knowledge (the sphere from which possible answers could emerge)« (Cadena 2015: 265).

Die Dimensionen an Seiendem, die in und durch eine Ökologie real werden, lassen sich bis ins Unendliche weiterdenken.⁵³ Daher schließe ich meine Überlegungen an dieser Stelle ab, denn die wichtigsten Punkte sind deutlich geworden: Zwar hat Kohlenstoff in den Regelkomplexen von Nova Canaã, Atrocal und dem Nutzungsabkommen bisher keine Wirkkraft gewonnen, in Klimapolitik, REDD+ und, wie hier betrachtet, in Standards wie RFS und *RFS Protected Area Credits* jedoch ist er ein sehr einflussreicher nicht-menschlicher Wirkender. Und dies, obwohl ihm gleichzeitig keine eigene Intentionalität und Handlungsmacht zukommt und er lediglich über monetären Wert vermittelt in die Handlungsrationalität der Menschen einfließen kann. Sichtbar wurde auch, dass die ontologischen Charakteristika von Kohlenstoff und seiner Ökologie spezifische sind, die sich von den anderen Beispielen – Curupira, Boto und APRAECA – unterscheiden und dazu führen, dass im Kontext der normativen Ordnungen in der Resex Tapajós-Arapiuns von pluralen Ökologien gesprochen werden kann.

Trotz dieses ontologischen Pluralismus und seinen Divergenzen darf meines Erachtens der Konflikt um das Kohlenstoff-Projekt in der Resex Tapajós-Arapiuns nicht als ontologischer Konflikt missverstanden werden.⁵⁴ Nicht an der Existenz oder Relevanz von Kohlenstoff zweifelten die Kritiker*innen, ihre Argumente richteten sich vielmehr gegen landrechtliche Auswirkungen und die Einschränkung von Nutzungsrechten oder, noch fundamentaler, gegen kapitalismuskonforme Lösungsansätze für die Bedrohung durch den Klimawandel: »Wenn wir die Verschmutzung der großen Unternehmen legitimieren, dann enden wir alle frittiert!« (Interview, Santarém 25.01.2016). Kohlenstoff wurde in seiner Existenz hier nicht in Frage gestellt, wohl aber ein angemessener Umgang debattiert.

52 Eine Ausnahme stellen wohl phänomenologische Studien dar, die wissenschaftlich sind und doch auf individuelle Erfahrung und Wahrnehmung setzen, allerdings auch starke Kritik erfahren.

53 Ein letzter Verweis jedoch noch darauf, dass hier auch Zukunft realisiert wird: Über diese Praktiken lässt sich nicht nur Kohlenstoff berechnen, auch die Zukunft wird vorausberechnet und entlang von Faktoren in verschiedene Szenarien modelliert. Diese wiederum dienen als Grundlage, um daran aktuelles Handeln auszurichten (Hastrup 2013: 2).

54 Vor der pauschalen Einordnung sämtlicher Konflikte zwischen indigenen und nicht-indigenen Akteur*innengruppen als ontologisch warnt auch Blaser (2013a: 25) explizit.

5.3.4 Zur Einbindung von Seinsordnungen und kontextuellen Grundannahmen

Die hier skizzierte Ökologie weist Gemeinsamkeiten mit der modernen Ontologie auf, wie sie die Politische Ontologie und insbesondere Arturo Escobar (2017) konzeptionalisieren (vgl. 2.1.2). Dies veranlasst mich nun abschließend dazu, in meiner praxistheoretischen Analyse auf die Seinsordnungen im Sinne der ersten Dimension von Ontologien nach Mario Blaser (2013a: 22ff.) zurückzukommen (vgl. Abb. 1). Ich rekapituliere nun zunächst die zentralen Punkte, die aus Sicht der Politischen Ontologie und durch die Ergänzung von Escobar für eine moderne Seinsordnung charakteristisch sind und zeige auf, inwiefern diese in der Ökologie von Kohlenstoff zum Ausdruck kommen. Hierüber lassen sich Anwendungsmöglichkeiten und Grenzen einer analytischen Einbindung der ersten Dimension ausloten. Ausgehend davon reflektiere ich das Potential, das ein situativ und kontextgebundenes Verständnis der kontextuellen Grundannahmen eröffnen kann.

Bezüge zu den Grundstrukturen moderner Seinsordnung

Mario Blaser (2009a) und Marisol de la Cadena (2010) knüpfen in Anlehnung an Bruno Latour (1993) die moderne Ontologie insbesondere an ihren dualistischen Charakter, welcher Welt entlang von ontologischen Oppositionen gestaltet (vgl. 2.1.2). Im Kontext von Kohlenstoff scheinen es ebendiese Dualismen zu sein, die seine Beziehung zu den menschlichen Akteur*innen ausmachen: eine Beziehung zwischen Emittent*innen und Waldschützer*innen als Subjekten und dem Element Kohlenstoff als Objekt, zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem, zwischen Lebendigem und Nichtlebendigem, letztendlich zwischen Kultur und Natur. Dabei stehen die Beziehungspartner*innen in einer Hierarchie zugunsten des Subjekts, dem handelnden, kontrollierenden und aktiven Part. Nach Latour (1993: 97ff.) ordnen diese ontologischen Dualismen allerdings nicht nur die interne Welt der Moderne, sie etablieren darüber hinaus eine Abgrenzung zu den Nicht-Modernen. Diese zweite große Trennung ist im Kontext von Kohlenstoff weniger offensichtlich als die erste, implizit jedoch vorhanden, wie ich über den folgenden Gedankengang herleiten werde: Der RFS bietet, wie oben beschrieben, eine kostengünstige Win-win-Situation für alle *Stakeholder*. Es profitieren also sowohl Emittent*innen, die ihre Emissionen ausgleichen können, Waldbewohner*innen, die finanzielle Mittel erhalten als auch die globale Weltbevölkerung, deren Klima geschützt wird. Letztendlich basiert diese Win-win-Situation jedoch auf einem globalen Ungleichverhältnis der Moderne, einer Ungleichheit zwischen – ich sage es pauschalisiert – den Modernen im Globalen Norden und den Nicht-Modernen im Globalen Süden. Denn kostengünstig ist der Mechanismus nur, weil Waldschutz im Globalen Süden weitaus billiger zu realisieren ist als Klimaschutz-

maßnahmen im Globalen Norden. Dies wiederum ist nur im Kontext globaler Ungleichverhältnisse zu verstehen, die als Konsequenz von Kolonialisierung und der Ausbreitung von Kapitalismus gerade durch die zweite große Trennung legitimiert wurden (und werden). RFS kritisiert diese Ungleichheit nicht, macht sie sich vielmehr zunutze, etabliert genau darüber eine kostengünstige Win-win-Situation und naturalisiert die moderne Trennung auf diese Weise. So steht der RFS also auch in dieser Hinsicht mit moderner Seinsordnung in Verbindung, wenn auch einige gedankliche Abstraktionsschritte meinerseits notwendig waren, um die Bezüge sichtbar zu machen.

Blaser (2009a: 890) fügt diesen beiden Trennungen als Charakteristika der modernen Seinsordnung das Moment linearer Zeitlichkeit hinzu, die auch im RFS eine Rolle spielt. Ausgehend der aktuellen Kohlenstoffbilanzierung können Zukunftsszenarien entwickelt werden, die abhängig der heutigen Nutzungspraktiken unterschiedlich gestaltet sind: Es sind dabei die gegenwärtigen Handlungen, welche die zukünftige Menge an Kohlenstoffteilchen in der Biomasse zur Folge haben.⁵⁵

Escobar (2017: 80ff.) wiederum ergänzt diese drei ontologischen Marker um vier Glaubenssätze, die er in der modernen Ordnung für fundamental hält: den Glauben an das Individuum (1), an eine objektive Realität (2), an Wissenschaft als exaktester epistemischer Praktik (3) und an einen unabhängigen Markt (4).⁵⁶ Der Glaube an ein eigenständiges Individuum, Escobars erstgenannter Glaubenssatz, spielt hier keine für mich sichtbare Rolle; die drei letztgenannten hingegen spiegeln sich im RFS und seinen Richtlinien wider. Der Glaube an das Reale als vom Menschen getrennte, objektiv bestehende Realität (2) impliziert die Annahme einer Vielzahl unabhängiger Entitäten, die zwar in Wechselwirkung sein können aber grundsätzlich unabhängig ihrer Beziehungen bestehen (ebd.: 85ff.). Dies findet sich sehr deutlich in der Konzeption der Elemente wieder. Kohlenstoff ist Element und damit als unabhängige Einheit existent; er kann mit anderen Elementen zu CO₂ fusionieren, existiert aber auch unabhängig solcher Beziehung für sich alleine. Teil dieses zweiten Glaubenssatzes nach Escobar ist die Annahme mechanis-

55 Aus analytischer Distanz heraus lässt sich hier allerdings auch ein zyklischer Zeitzusammenhang erkennen: entlang von Formeln wird heute die Zukunft modelliert und jetzige Handlungen werden nach diesen Modellen ausgerichtet. In diesem Sinne ist die Zukunft Konsequenz des Heute, gleichzeitig aber auch das Heute Konsequenz der modellierten Zukunft.

56 In meinem Vokabular wären diese Glaubenssätze wohl eher als Teil kontextueller Grundannahmen zu verstehen: als die Grundsätze des RFS, die dieser unhinterfragt als gültig anerkennt und auf deren Basis sämtliche Richtlinien gestaltet sind. Ich vermute, dass die angeführten Glaubenssätze den kontextuellen Grundannahmen relativ nah sind, da es in ihnen weniger um die relationalen und modernen ontologischen Grundprinzipien von Sein geht, wie sie die erste Dimension der metaphysischen Seinsordnungen fasst. Vielmehr sind die Glaubenssätze sehr viel konkreter und detaillierter, scheinen eher die Effekte der ontologischen Grundprinzipien zu sein, die in einer modernen Ordnung wirken.

tischer Zusammenhänge und biologischer Gesetzmäßigkeiten, die diese Realität zusammenhält. Auch dies bringt der RFS zum Ausdruck: So basiert der Standard auf der Grundvoraussetzung errechenbarer Kohlenstoffbilanzen, deren Bewegungen aufgrund ihrer Gesetzmäßigkeit voraussehbar sind und die dementsprechend gezielt modelliert und manipuliert werden können. Diese Zusammenhänge werden nicht situationsspezifisch verstanden, vielmehr gelten sie im Bereich der Natur immer und überall, können mit einer einzigen Formel in allen Kontexten bestimmt werden; die Formeln des RFS wurden deshalb einmalig definiert und können nun gleichermaßen Anwendung finden – im bisherigen Pilotprojekt des Barat National Park in Bali ebenso wie in der Resex Tapajós-Arapiuns. Darin birgt sich die von Escobar benannte Grundannahme, dass Natur entlang biologischer, mechanistischer Gesetzmäßigkeiten funktioniert. In meiner Reflexion der epistemischen Praktiken und gültigen Wahrnehmungsformen als Teil der Ökologie von Kohlenstoff fiel zudem der Glaube an Wissenschaft (3) zur validen und legitimen Erkennung dieser objektiven Welt bereits auf (ebd.: 88f.). Dem fügt Escobar den Glauben an Wirtschaft als separater Domäne mit eigenen Logiken und an die »powerful fiction« des sich selbst regulierenden Marktes hinzu (4). Er schreibt:

It might well be the case that neoliberal economics has been shaken by the financial crisis of 2007-2008, but its imaginary—individuals transacting in markets, unfettered production of commodities, unlimited growth, accumulation of capital, progress, scarcity, and consumption—goes on unhindered. [...] This highly naturalized discourse undermines most of the current proposals for sustainability. (ebd.: 90)

RFS ebenso wie REDD+ insgesamt reflektieren als aktuelle Initiativen zur Nachhaltigkeit diesen Glauben, basiert ihr Lösungsvorschlag doch auf der monetären Inwertsetzung und dem Handel mit Kohlenstoff. Daran gebunden ist die Annahme über eine Form von Menschsein, für die rationales Handeln gewinnmaximierendes Handeln ist und für die Nicht-Menschliches nur über den Umweg der Kommodifizierung in Entscheidungen berücksichtigt werden kann. Der Glaube an die Selbstregulierungskraft des Marktes hingegen scheint im RFS etwas getrübt: der allgemeine Standard intendiert zwar den Handel von Zertifikaten über den Kohlenstoffmarkt; sein Substandard *RFS Protected Area Credits* aber soll marktunabhängig bleiben, um Preisstabilität zu gewährleisten (vgl. Warfield/Melnick 2014: 1).

Möglichkeiten und Grenzen von Seinsordnungen in der Analyse

Sehr deutlich lassen sich demnach zentrale Facetten der Ökologie von Kohlenstoff mit Grundprinzipien moderner Seinsordnung im Sinne der Politischen Ontologie in Beziehung setzen. Teilweise reproduziert die Ökologie die ontologischen Strukturen sehr direkt, teilweise waren Abstraktionsschritte meinerseits notwendig, um Bezüge herzustellen. Der analytische Schritt, Ökologien in den Kontext der ersten

Dimension von Ontologien als Seinsordnungen zu stellen, kann sehr aufschlussreich sein: er kann Aspekte betonen, die sonst implizit bleiben und auf diese Weise weitere Vergleiche zu anderen empirischen Fallbeispielen ermöglichen. Im hier betrachteten Fall lassen sich zum Beispiel Bezüge zu anderen Klimaschutzstrategien oder -politiken insgesamt aufzeigen; diese teilen häufig moderne Grundannahmen. Auch können Seinsordnungen Erklärungen für die Praxis bereithalten: Im Lichte dieser modernen ontologischen Prinzipien betrachtet, ist es beispielsweise wenig erstaunlich, dass RFS Klimaschutz über den Umweg wirtschaftlicher Anreize realisieren soll oder dass es mathematische Formeln sind, die Aussagen über Kohlenstoffmenge in Biomasse treffen können – sind dies doch nach Escobar (2017: 80ff.) zentrale Glaubenssätze moderner Seinsordnung.

Damit können Seinsordnungen (Dim 1) die Praxis (Dim 2) erklären; Vorsicht geboten ist jedoch, wenn von ihnen ausgehend auf weitere Praktiken geschlossen wird. Ob in der Praxis Facetten dieser modernen oder anderer Seinsordnungen reproduziert werden, und wenn ja von wem, wann, wie und in Kombination mit was, lässt sich ausgehend der ersten Dimension nur vermuten. Ich kann um die Verbindung des RFS zur modernen Seinsordnung wissen und dennoch nicht einschätzen, wie konkret eine Umsetzung des Standards in der Resex Tapajós-Arapiuns aussähe; ich kann darum wissend weder voraussagen, wer sich für oder gegen die Implementierung aussprechen wird, noch aus welchen Gründen. Ich weiß auch nicht, ob Herr Melnick, einer der Herausgeber des RFS, sich ein Räucherstäbchen anzündete, während er die Formeln in den Computer tippte oder ob er evangelikalen Glaubens ist und mit handlungsmächtigen Nicht-Menschen in betenden Kontakt tritt. Antworten auf all diese Aspekte finde ich ausschließlich in der Empirie der Praxis (Dim 2); ausschließlich dort kann ich beobachten, was geschieht und wie realisierte Ökologien gestaltet sind.

Die Dimension 1 im Sinne von metaphysischen Seinsordnungen fungiert demnach als eine Art Schablone für Handlungen, nach denen die Praxis sich zwar mit gewisser Wahrscheinlichkeit aber nicht zwangsläufig richtet. Allerdings stehen den Akteur*innen aufgrund der Pluralität von Seinsordnungen unterschiedliche Schablonen zur Verfügung. Diese Pluralität lässt sich meines Erachtens mit dem Begriff der Ontologie als Seinsordnungen, der als Erbe Amazonischer Anthropologie sehr eng mit sozialen Kollektiven verknüpft ist, verhältnismäßig schwer denken. Mit dem Konzept der kontextuellen Grundannahmen hingegen kann letztgenannter Punkt leichter berücksichtigt werden. Den hier skizzierten Fall mit diesem Begriff zu beleuchten, kann folgenden Vorteil bieten: Die oben herausgestellte Ökologie ist, wie dargestellt, durch moderne Seinsprinzipien strukturiert. Da in einem wissenschaftlichen Kontext modern inspirierte kontextuelle Grundannahmen sehr dominant sind, ist es wenig erstaunlich, dass der RFS nach modernen Prinzipien entwickelt wurde. Es liegt außerdem nahe und es lässt sich vermuten, dass auch zukünftige Praktiken im wissenschaftlichen Kontext an modern inspirierte

kontextuelle Grundannahmen referieren. Nun habe ich den analytischen Begriff jedoch explizit als kontextgebunden und situativ konzipiert. Das heißt, dass in anderen Handlungskontexten durchaus andere kontextuelle Grundannahmen dominant sein können. Auf diese Weise bietet das Konzept Offenheit, welche die Vielfalt an Praktiken derselben Akteur*innen analytisch fassen kann, ohne dass diese vollkommen willkürlich scheinen. ES lässt beispielsweise zu, dass die Entwickler*innen des RFS in anderen Kontexten mitunter an nicht-moderne Grundannahmen referieren und nicht-moderne Ökologien realisieren können. Gleichzeitig legt der Terminus nahe, dass innerhalb desselben wissenschaftlichen Handlungskontextes weiterhin die Realisierung von modern inspirierten Ökologien zu erwarten ist;⁵⁷ und dies erst einmal unabhängig davon, welche*r Akteur*in in diesem Handlungskontext agiert und welcher sozialen Gruppe er/sie angehört. Ziel meiner Auseinandersetzung ist es, in die Politische Ontologie auch die ontologische Vielfältigkeit an Praktiken analytisch zu integrieren – der Begriff der kontextuellen Grundannahmen scheint hierfür sehr geeignet.

Die Offenheit für die Vielfalt an Praktiken und deren ontologische Differenzen halte ich gerade deshalb für so wichtig, weil diese Multiplizität Teil alltäglicher Erfahrung von Akteur*innen in vielen ethnographischen Kontexten ist (vgl. DeVore 2017; Harris/Robb 2012; Haug 2018; Mol/Port 2015; Revilla-Minaya 2019; Theriault 2017). Auch in meinem Fallbeispiel gibt es zahlreiche Momente, in denen Akteur*innen mit pluralen und sich teilweise ausschließenden kontextuellen Grundannahmen konfrontiert und in die Realisierung unterschiedlicher Ökologien involviert waren. Auch dies birgt, so glaube ich, Momente ontologischer Vereinnahmung, die es machtkritisch zu untersuchen gilt. Ein sehr markantes Beispiel möchte ich abschließend aufführen.

Fröstelnd sitze ich im abgedunkelten, klimatisierten Saal auf dem weitläufigen Campus der Universität in Santarém. Mein Aufenthalt neigt sich dem Ende zu und ich bin hier, um mich – fürs Erste – zu verabschieden. Hinter mir höre ich das leise Klappern zweier Computertastaturen, neben mir summt die Kühlung des Wasserspenders.

Wie ich meinen Aufenthalt im Rückblick bewerte, will der Forstwissenschaftler wissen und interessiert sich dann vor allem für meine Informationen zu Nutzungspraktiken in den beiden Gemeinden Atrocal und Nova Canaã. Seitdem ich ihm vor mittlerweile mehr als zwei Jahren von meinen Beobachtungen zu den transhumanen Abkommen zwischen einzelnen Bewohner*innen und *Encantados* erzählt habe, kommt er in jedem unserer Gespräche auf dieses Thema zurück. Auch heute ist das nicht anders. Plötzlich hält er inne und überlegt kurz. Dann schaut er mich

57 Auch hierbei gilt: kontextuelle Grundannahmen strukturieren Praktiken, determinieren sie jedoch nicht, vgl. 5.2.4.

an und sagt nachdenklich, aber mit Nachdruck: »Curupira ist so wichtig für die Nutzung des Waldes... wenn wir sie nur irgendwie nachweisen könnten!« (Feldnotizen Santarém 24.09.2018)

Was hier passiert ist, halte ich für theoretisch sehr aufschlussreich: In einem einzigen Satz hat es der Wissenschaftler zustande gebracht, Aspekte zu benennen, die sich in zwei gänzlich unterschiedliche metaphysische Seinsordnungen (Dim 1) abstrahieren lassen: Den Nachweis über die Existenz Curupiras muss er mit naturwissenschaftlichen Methoden vollbringen, nur mittels dieser Praktiken wird Curupira in einem forstwissenschaftlichen Handlungskontext reale Entität und kann als Faktor in rationale Entscheidungsfindung einbezogen werden.⁵⁸ Wie im RFS ist auch hier der Glaube an Wissenschaft als einzig legitimer Epistemologie grundlegendes Axiom, dieses wiederum ein Eckpunkt moderner Seinsordnung. Curupira hingegen, für Waldnutzung sehr wichtig, unterläuft als einflussreiche nicht-menschliche Wirkende die erste große Trennung moderner Ontologie im Sinne Latours (1993) und hebt die ontologische Opposition zwischen Natur und Kultur aus. Als solche hat sie in moderner Seinsordnung keinen Bestand, ist vielmehr Teil einer nicht-modernen Welt.⁵⁹

So werden in dieser Vignette fundamental andere, im Sinne von Ontologien als Seinsordnungen gar radikal alteritäre, Seinszusammenhänge hervorgebracht – allerdings nicht wie bei Blaser (2009b) und Cadena (2010, 2015) durch verschiedene Akteursgruppen, nicht einmal durch differente Akteur*innen oder durch dieselbe Person in unterschiedlichen Handlungskontexten. Es ist vielmehr dieselbe Person in derselben Situation, die in einem einzigen Sprechakt zwei sich ausschließende Ökologien zu realisieren vermag. Es sind solche Momente, die mir im Forschungs- aber auch Lebensalltag regelmäßig begegnen; Momente, in denen Menschen Dinge tun, die aus Perspektive der Dimension 1 unvereinbar sind und die deutlich machen, dass weder Akteur*innen noch soziale Kollektive an eine spezifische Seinsordnung gebunden sind. Diese Zusammenhänge gilt es flexibler zu denken (vgl. Haug 2018: 342ff.).

Meine Überlegungen zusammenfassend, kann ein Vorschlag für eine praxistheoretische Politische Ontologie demnach folgendermaßen aussehen (vgl. Abb. 4): Um in der Analyse die Praktiken und damit die Dimension 2 von Blasers (2013a: 22ff.) Ontologiebegriff ins Zentrum zu stellen, bietet es sich an, mit den Konzepten der ontologischen Bekenntnisse (DeVore 2017), pluralen Ökologien (Sprengr/Großmann 2018) und deren ontologischen Konsequenzen (orientiert an Mol 1999) die in der Praxis realisierten Seinszusammenhänge zu beschreiben und in

58 Zu Analysen einer forstwissenschaftlichen Ökologie vgl. Meurer (2020).

59 Ergänzt man meine ethnographischen Daten um Expertenwissen und Erzählungen zu Curupira, lassen sich Bezüge zur relationalen Ontologie der Politischen Ontologie herstellen. Dem bin ich in meiner Ethnographie nicht weiter nachgegangen.

ihrer ontologischen Differenziertheit zu vergleichen. Von dort aus lassen sich kontextuelle Grundannahmen betrachten, als den unhinterfragten Selbstverständlichkeiten, die Praktiken innerhalb von spezifischen Handlungskontexten strukturieren. Mit den Begriffen von ontologischen Bekenntnissen, pluralen Ökologien und deren ontologischen Konsequenzen sowie den kontextuellen Grundannahmen habe ich eine analytische Ebene mittlerer Abstraktion zwischen die Praxis (Dim 2) und die metaphysischen Seinsordnungen (Dim 1) eingezogen, die, als relativ praxisnah, ontologische Komplexität in Praktiken abzubilden vermag. Von dieser Zwischenebene aus können Zusammenhänge zu den Prinzipien von Seinsordnungen hergestellt werden, um weitere implizite Seinsverhältnisse herauszustellen und Bezüge zu anderen Fallbeispielen zu eröffnen.

Nun weist jedoch die obige Vignette noch auf einen weiteren Punkt hin: Es geht dem Forstwissenschaftler nicht darum, die Korrektheit seiner Messmethoden und Zahlen durch Curupira absegnen zu lassen; es geht ihm darum, die Existenz Curupiras mithilfe seiner Messmethoden nachzuweisen. So gewinnt hier das wissenschaftliche Wissenssystem Deutungshoheit; die Epistemologie der einen Ökologie wird der anderen übergeordnet. Hierfür könnte ein Prozess ontologischer Vereinnahmung verantwortlich sein, wie sie die Politische Ontologie betrachtet. Genau in diesem Moment, so glaube ich, tritt ein Teil der machtvollen Prozesse der Aushandlung ans Licht, in denen Existierendes hervorgebracht wird und in denen die eine Ökologie die andere zu dominieren weiß.

Ich werde nun in einem Zwischenfazit die empirischen und theoretischen Ergebnisse dieses Kapitels zu den nicht-menschlichen Wirkenden resümieren, um dann diesen letztgenannten Faden wiederaufzunehmen und in einem kurzen Ausblick auf die Hegemonialität im Kontext pluraler Ökologien zu sprechen zu kommen.

5.4 Von Wirkenden, kontextuellen Grundannahmen und Ökologien – Ein empirisch-theoretisches Fazit und ein Ausblick in ontologische Hegemonialität

Ausgangspunkte meiner Betrachtungen in diesem Kapitel stellen einzelne Regeln der normativen Ordnungen der Gemeinden Atrocal und Nova Canaã sowie des Nutzungsabkommens der Resex Tapajós-Arapiuns dar. Diese bringen im Sinne von DeVore (2017) ontologische Bekenntnisse zum Ausdruck und implizieren unter anderem die Existenz spezifischer Nicht-Menschen und deren Einflussmöglichkeit auf die Verregelung von Extraktivismus. Da diese, trotz ihrer Heterogenität, alle im Kontext der Regelkomplexe Effekte erzeugen, habe ich sie unter dem Begriff der nicht-menschlichen Wirkenden zusammengefasst. Dieser Terminus impliziert

ontologische Offenheit und setzt anders als das Konzept des/r Akteur*in keine Intentionalität voraus.

Der Auseinandersetzung mit nicht-menschlichen Wirkenden – Curupira und Boto, APRAECA und Kohlenstoff – war Kapitel 5 gewidmet. Boto und Curupira werden als *Encantados* bezeichnet und sind Wesen, die unter anderem in bestimmten Bereichen von Flüssen oder Wäldern um die Gemeinden Atrocal und Nova Canaã zu Hause sind. Immer wieder kommt es zu Zusammentreffen mit menschlichen Bewohner*innen; Begegnungen, die oft in Interessenskonflikten münden, nicht immer friedvoll verlaufen, prinzipiell aber auch kooperativ sein können. Da sich die beiden Wirkenden als Herr*innen bestimmter Örtlichkeiten verstehen, kann es auch im Kontext von Subsistenzpraktiken wie Jagd oder Fischfang zu Konflikten kommen; im Zweifelsfall müssen dann Nutzungsrechte punktuell mit Boto oder Curupira abgestimmt werden (5.1). Auch der Gemeindeverband APRAECA aus Atrocal ist in die Verregelung von Nutzungspraktiken verstrickt: Ihm obliegt die Kontrolle in der Gemeinde, das Einschreiten bei Nutzungskonflikten zwischen menschlichen Bewohner*innen und in Einzelfällen auch die Abstimmung über Regeln. Als juristische Person ist APRAECA Rechtssubjekt mit eigenen Rechten und Pflichten und hat damit auch das Recht auf Mitsprache im Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns (5.2). Zudem kann Kohlenstoff potentiell auf die normativen Ordnungen einwirken. Zwischen Juli 2014 und August 2015 bereitete das Verwaltungsgremium die Implementierung eines REDD+ Projektes vor; das Vorhaben wurde jedoch ausgesetzt, als indigene Aktivist*innen das Büro der Naturschutzbehörde ICMBio besetzten und einen Stopp der Maßnahmen forderten. Im Zuge eines solchen Projektes hätten Waldflächen auf Gemeindeland nicht mehr als Orte der Subsistenzwirtschaft, sondern als Kohlenstoffsinken fungiert. So ist Kohlenstoff im Kontext von Nutzungspraktiken und Normen in der Resex Tapajós-Arapiuns heute zwar nur potentiell Wirkender, sollte ein ähnliches Projekt in Zukunft aber umgesetzt werden, würde seine Existenz die Nutzungsrechte in den Gemeinden erheblich einschränken und hätte damit einen deutlichen Effekt auf die normativen Ordnungen (5.3).

Neben der Darstellung und Charakterisierung der Wirkenden auf Basis meiner ethnographischen Daten, interessierten mich deren jeweilige Ökologien im Sinne ihrer spezifischen Beziehungen zu menschlichen Akteur*innen. Darüber hinaus habe ich auf ontologische Konsequenzen dieser Ökologien am Beispiel von Praktiken, Rationalitäten, Normen- und Wissenssystemen verwiesen. In der Analyse wurden Aspekte sichtbar, die ich im jeweils letzten Abschnitt der drei Unterkapitel vor dem Hintergrund der Politischen Ontologie theoretisiert und reflektiert habe. Nach diesem kurzen inhaltlichen Resümee werde ich nun die empirischen und theoretischen Ergebnisse dieses Kapitels darstellen und anschließend meine Reflexionen mit einem Ausblick auf die Dimensionen von Hegemonie im Kontext pluraler Ökologien beenden.

Empirische Ergebnisse – Rechtlicher und ökologischer Pluralismus und deren Differenz

Die hier betrachteten Ökologien weisen zwar Schnittmengen und Ähnlichkeiten auf, unterscheiden sich in ontologischer Hinsicht jedoch auch. Ontologisch, weil das, was in den Ökologien existiert – die Wirkenden, deren Seinsweisen ebenso wie Beziehungen der Beteiligten – *different* ist. In diesem Sinne realisieren die Normen zur Subsistenz in der Resex Tapajós-Arapiuns nicht eine einheitliche Ökologie, sondern *plurale* Ökologien. Damit kann ich meine forschungsleitende Frage nach möglichen ontologischen Dimensionen im Rechtspluralismus positiv beantworten: neben einem rechtlichen kann hier auch von einem ontologischen Pluralismus gesprochen werden.

Allerdings sind die beiden Pluralismen nicht konvergent. In Kapitel 4 habe ich drei normative Ordnungen herausgearbeitet: die des formalisierten Nutzungsabkommens und die Regelkomplexe der Gemeinden Atrocal und Nova Canaã. Ich spreche hierbei von Rechtspluralismus, weil auf Gemeindeebene jeweils zwei Ordnungen Gültigkeit haben; das Nutzungsabkommen gilt hier ebenso wie der jeweilige lokale Regelkomplex. Die identifizierten Ökologien sind hingegen nicht deckungsgleich zu den drei normativen Ordnungen gelagert; ontologische Differenzen finden sich vielmehr auch *innerhalb* einer normativen Ordnung und deren einzelne Regeln können durchaus unterschiedliche Ökologien realisieren. Dies habe ich beispielhaft im Fall der *Encantados* und APRAECA aufgezeigt, die alle in und durch den Regelkomplex von Atrocal realisiert werden. Die in Kapitel 4 herausgestellten normativen Ordnungen sind dementsprechend selbst ontologisch fragmentiert.

Inspiziert durch Mol (1999) habe ich in diesem Kapitel nicht nur die Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen betrachtet, sondern darüber hinaus ökologie-spezifische Praktiken, Rationalitäten, Normen- und Wissenssysteme dargestellt. Da Ökologien divergieren, wurden auch Differenzen im Bereich dieser ontologischen Konsequenzen sichtbar. Insbesondere im Hinblick auf ökologie-spezifische Rationalitäten und Wissenssysteme, bzw. epistemische Praktiken, halte ich diesen Befund für gemeindebasierte Verwaltungsprozesse und die Aushandlung von Nutzungsrechten für relevant. Denn deutlich wird, dass sinnvolle und rationale Normen für nachhaltige Nutzung und Nutzungsregeln von Ökologie zu Ökologie variieren können. Wenn es darum geht, verschiedene Interessen und Beteiligte im Sinne gemeindebasierter Verwaltung natürlicher Ressourcen partizipieren zu lassen, muss auch diese ontologische Diversität mitgedacht werden.

Theoretische Ergebnisse – Hin zu einer praxistheoretischen Politischen Ontologie

Das theoretische Erkenntnisinteresse meiner Erhebung richtet sich auf mögliche Erweiterungen einer Politischen Ontologie mit dem Ziel, deren Potential zu nutzen, jedoch gleichzeitig auch die Vielfalt alltäglicher Handlungspraktiken und die Heterogenität sozialer Kollektive analytisch zu berücksichtigen. Auch in dieser Hinsicht lassen sich ausgehend von meinen Analysen in diesem Kapitel Vorschläge formulieren. Insbesondere drei Überlegungen halte ich dabei für relevant.

Die Beschäftigung mit Curupira und Boto unterstreicht, dass die gleichen Akteur*innen ontologisch differente Seinszusammenhänge realisieren können und dementsprechend in der Theorie Akteursgruppen und ontologische Praxis entkoppelt werden müssen. Es sind nicht zwangsläufig unterschiedliche soziale Kollektive, die jeweils eine Ökologie realisieren; im Gegenteil habe ich an Beispielen aufgezeigt, dass es Mitglieder derselben Gruppe oder sogar dieselbe Person sein können, die unterschiedliche Ökologien hervorbringen.⁶⁰ Dieser Zusammenhang besteht nicht ausschließlich im hiesigen Fallbeispiel, auch andere Autor*innen betonen die ontologische Flexibilität von menschlichen Akteur*innen (vgl. DeVore 2017; Haug 2018; Killick 2016). Um diese Dimension analytisch mitzudenken, bedarf es meines Erachtens einer Herangehensweise, die sich stärker an Praxistheorie orientiert. In diesem Sinne schlägt eine solche Herangehensweise den Analyseweg von Blaser (2009b) und Cadena (2010, 2015) in entgegengesetzter Richtung ein: Während Blaser und Cadena ausgehend von modernen und relationalen Seinsordnungen (Dim 1) deren Realisierung in der Praxis untersuchen, nimmt eine praxistheoretische Herangehensweise die Praktiken (Dim 2) als analytischen Ausgangspunkt (5.1.4).

Die ritualisierten Praktiken im Kontext des Gemeindeverbandes APRAECA haben meinen Blick auf das gelenkt, was der einzelnen Praktik vorausgeht und was ich unter den Begriff der kontextuellen Grundannahmen fasse. Sowohl in der Realisierung des Gemeindeverbandes wie in dessen Handlungsfeldern selbst fiel auf, dass Praktiken im Moment der Durchführung nicht frei gewählt waren. Vielmehr folgten sie einer Art implizitem Skript, das den Mitgliedern von APRAECA in irgendeiner Weise bekannt gewesen sein muss.⁶¹ Mit dem Konzept der kontextuellen Grundannahmen als dem Bündel der unhinterfragt gültigen Wahrheiten, die Praktiken strukturieren können, soll diese vorgelagerte Ebene adressiert werden. Kontextuelle Grundannahmen sind kontextabhängig und können je nach Handlungskontext divergieren. Sie implizieren ontologische Dimensionen, denn in ihnen ist

60 Dies kann mit spezifischen Handlungskontexten in Zusammenhang stehen. Beispiele, wie die Vignette meines Gesprächs mit dem Forstwissenschaftler der Universität in Santarém (vgl. 5.3.4), zeigen jedoch, dass auch innerhalb derselben Handlung auf ontologisch differente Grundannahmen zurückgegriffen werden kann.

61 In der Organisationssoziologie wird dieser Zusammenhang in Anlehnung an Giddens (1984) als Strukturation begriffen (vgl. Ortmann et al. 2000).

auch eingeschrieben, wer oder was in welcher Weise existiert. Damit stehen sie in sehr enger Verbindung mit Ökologien; letztendlich werden sie nur in und durch ihre Realisierung als Ökologie greifbar und sind zudem selbst nicht unabhängig, sondern immer auch im Kontext vorheriger Praktiken und Ökologien zu sehen. Eine Differenzierung in kontextuelle Grundannahmen einerseits und Ökologien andererseits ermöglicht jedoch eine Veränderung des Blickwinkels, die für die Analyse sehr wichtig sein kann: Während die Ökologien auf Seinszusammenhänge fokussieren, die in und durch Praktiken Realität werden und die weitere ontologische Konsequenzen implizieren, vermag der Begriff der kontextuellen Grundannahmen auf den spezifischen Handlungskontext zu verweisen und die einzelnen Praktiken innerhalb der kontextspezifischen Vorannahmen und dortiger Machtgefüge zu situieren. Beide Konzepte bilden eine analytische Ebene zwischen konkreter Praxis (Dim 2) und abstrakten Seinsordnungen (Dim 1). Aufgrund ihres mittleren Abstraktionsniveaus kann diese Ebene Nuancen aufnehmen, die praktisch relevant sind, ohne sich zwangsläufig unmittelbar in relationale oder moderne Seinsordnungen abstrahieren zu lassen (5.2.4).

Im Kontext von Kohlenstoff habe ich schließlich auch die erste Dimension von Ontologien in die Analyse mit einbezogen und auf die vielfältigen Bezüge zwischen der Ökologie von Kohlenstoff und der modernen Seinsordnung verwiesen. Hierdurch wurden weitere implizite Seinszusammenhänge im Fallbeispiel sichtbar und darüber Vergleiche zu anderen empirischen Fällen möglich. Seinsordnungen (Dim 1) sind für eine praxistheoretische Perspektive also nicht obsolet, sollten jedoch in einem späten Zeitpunkt des Analyseprozesses einbezogen werden. Die Seinsordnungen und ihre ontologischen Grundprinzipien (dualistisch, relational, naturalistisch etc.) sind erst einmal eine theoretische Abstraktion; als solche können sie Praktiken kontextualisieren und deuten. Um zu Vermutungen über weitere Praktiken zu kommen, schlage ich jedoch vor, auch hier den Begriff der kontextuellen Grundannahmen zu integrieren. Diese sind explizit kontextgebunden zu verstehen und binden so spezifische Annahmen und deren ontologische Seinsprinzipien an Handlungskontexte. Dies birgt analytische Offenheit in zweierlei Hinsicht: Einerseits können die möglicherweise differenten Praktiken der Akteur*innen in anderen Handlungskontexten ernst genommen werden; andererseits können die Sets eine Erklärung bieten, warum Akteur*innen unterschiedlicher Hintergründe in spezifischen Kontexten sehr ähnliche Ökologien realisieren (5.3.4).

Zusammengefasst lässt sich aus diesen Ergebnissen ein konzeptioneller Vorschlag für eine praxistheoretische Ausgestaltung Politischer Ontologie formulieren. Um die Realisierung von Seinszusammenhängen ausgehend von der Praxis zu untersuchen, lohnt es, über die Begriffe der ontologischen Bekenntnisse (DeVore 2017), pluralen Ökologien (Sprenger/Großmann 2018) und deren ontologischen Konsequenzen (orientiert an Mol 1999) sowie der von mir vorgeschlagenen kontextuellen Grundannahmen eine analytische Zwischenebene einzuziehen. Diese ist

abstrakter als die Praxis (Dim 2) und kann das dort realisierte fassen; sie ist dabei jedoch weniger abstrakt als die metaphysischen Seinsordnungen (Dim 1) und kann dadurch auch solche in der praktisch hervorgebrachten Seinszusammenhänge abbilden, die nicht unmittelbar oder mittelbar in relationale oder moderne Seinsordnungen zu abstrahieren sind. Als situativ und kontextgebunden bieten die kontextuellen Grundannahmen außerdem die Möglichkeit, die Realisierung von Ökologien nicht an soziale Kollektive, sondern stärker an Handlungskontexte zu knüpfen. Hierin liegt ein Moment, über das sich schließlich auch die machtkritische Perspektive der Politischen Ontologie wieder in die Analyse integrieren lässt. Diesen letztgenannten Punkt habe ich im Kapitel mehrfach erwähnt und werde ihn nun in einem Ausblick weiter konkretisieren.

Ausblicke in Zusammenhänge ontologischer Hegemonialität

Meine Auseinandersetzung mit dem Wirkenden Kohlenstoff habe ich mit einer Vignette beendet, die auf Machtgefüge zwischen Ökologien hinweist. Diesem offenen Punkt möchte ich mich nun in einem kurzen Ausblick widmen und ausgehend von meinen theoretischen Reflexionen und einzelnen empirisch offenen Punkten weiterführende Überlegungen zu ontologischer Hegemonialität zwischen kontextuellen Grundannahmen formulieren.

»Curupira ist so wichtig für die Nutzung des Waldes... wenn wir sie nur irgendwie nachweisen könnten!« (Feldnotizen Santarém 24.09.2018) – mit diesen Worten schloss der Forstwissenschaftler seinen Gedankengang zu lokalen Nutzungsaufgaben in der Resex Tapajós-Arapiuns (vgl. 5.3.4). Das in der Vignette dargestellte Geschehen, oder vielmehr: das im Anschluss an das Geschehen in der Vignette erwartbare Geschehen, lässt sich meines Erachtens gut über die Prozesse ontologischer Vereinnahmung deuten, wie sie die Politische Ontologie beschreibt (vgl. 2.1.2). Der Forstwissenschaftler äußert den Wunsch, die Existenz Curupiras über seine wissenschaftliche Methodik nachzuweisen. Mit forstwissenschaftlichen Instrumenten, Messungen und Berechnungen wäre dies wahrscheinlich schwierig zu erreichen. Höchstens ihre Effekte würden sich in Zahlen abbilden lassen, sofern beispielsweise Bestände von Flora und Fauna an spezifischen Orten erhoben und mit ihr in Zusammenhang gestellt würden.⁶² Allerdings bezweifle ich, dass Curupira tatsächlich als Faktor für spezifische Nutzungsformen Berücksichtigung fände. Disziplinen wie die meinige würden zur Hilfe eilen und die Anerkennung von Curupira als Teil lokaler Weltkonzeptionen stark machen. Als solche kann auch die Forstwissenschaft sie in Analysen integrieren – als Teil kulturellen Umweltwissens, das es als solches anzuerkennen gilt, das damit jedoch keine objektive

62 Tatsächlich integriert Jaqueline Gomes (2019) in ihrer archäologischen Studie die historischen Besiedelungsdynamiken menschlicher Bewohner*innen und die Anwesenheit von *Encantados* an bestimmten Orten.

Epistemologie darstellt.⁶³ Im Sinne der Politischen Ontologie wäre damit die alternative Ökologie Curupiras in eine durch moderne Grundannahmen geprägte wissenschaftliche Ökologie integriert worden; sie wäre als Kultur anerkannt und damit als Realität aberkannt. Auch hinsichtlich der kontextuellen Grundannahmen würde dies zu einer Hierarchie führen; modern inspirierte Grundannahmen hätten sich durchgesetzt und könnten in diesem Handlungskontext weitere Praktiken strukturieren.

Wie es zur Vereinnahmung der einen durch die andere Ökologie bzw. den entsprechenden kontextuellen Grundannahmen kommt, lässt sich damit einleuchtend nachzeichnen. Welche Rolle aber spielen die Akteur*innen und ihre Praktiken in diesen Prozessen? Bei Blaser (2009b) und Cadena (2010, 2015) ist es zumeist die Welt der Modernen, welche die der Indigenen vereinnahmt.⁶⁴ In diesem Sinne ist wohl auch der von Escobar (2017: 96) genutzte Begriff der *ontological Occupation* zu verstehen. In meinem Fallbeispiel funktioniert dieses Bild der Okkupation jedoch nicht adäquat. Ich habe vielmehr aufgezeigt, dass Menschen unterschiedliche Ökologien realisieren und hier nicht die Ökologie der Einen gegen die der Anderen stößt. Im Begriff der Okkupation bildet sich diese Dynamik nicht angemessen ab – er lässt vielmehr an einseitige Niederwerfung oder Besetzung denken. Wie aber kann ich die Koexistenz unterschiedlicher Realisierungen in der Praxis berücksichtigen, ohne dabei Machtgefälle zu verleugnen?

Ich möchte eine diesbezügliche Überlegung anhand eines Beispiels durchführen, dass ich oben prominent erwähnt, dann aber nicht weiter betrachtet habe. In meiner Auseinandersetzung mit den *Encantados* fiel auf, dass diese weder im Nutzungsabkommen noch im Verwaltungsgremium realisiert sind. Weder in den Paragraphen des Abkommens finden sie Erwähnung, noch waren sie während der Sitzungen des Gremiums Thema; auch in weiteren Dokumenten wie dem Managementplan oder rechtlichen Rahmenbedingungen des SNUC finden sich keine Informationen zu ihnen. Die Partizipation der Lokalbevölkerung in solch gemeinsamen Verwaltungsstrukturen wie in der Resex Tapajós-Arapiuns findet aufgrund einer Vielzahl von rechtlichen Normierungen, aber auch informeller Hierarchien sehr eingeschränkt statt (Meurer 2018; Völler 2017). Trotz dieser Einschränkungen jedoch waren de facto die Bewohner*innen paritätisch (bzw. sogar mit einem Sitz in der Überzahl) im Gremium vertreten und aktiv an der Ausgestaltung und Abssegnung der Paragraphen beteiligt. Gemeinsam haben die Delegierten also dieses Nutzungsabkommen verabschiedet, in dessen Paragraphen weder Curupira noch Boto realisiert werden. In den Regelkomplexen der Gemeinden hingegen können

63 Eine solche Integration nehmen beispielsweise Tourinho et al. (2017) vor.

64 Auch wenn diese Vereinnahmung immer öfter scheitert, sind sich die Autor*innen der Politischen Ontologie sicher (vgl. 2.1.2).

sie durchaus eine Rolle spielen. Wie ist vor diesem Hintergrund ihre Abwesenheit, bzw. ihre Nichtexistenz in Räumen der Verwaltung zu interpretieren?

In den Texten zur Politischen Ontologie wie auch den pluralen Ökologien ist an einigen (wenigen) Stellen von Hegemonie die Rede. Meist wird sie synonym zu Vorherrschaft genutzt und kaum weiter ausdifferenziert.⁶⁵ Ich möchte vorschlagen, den Begriff noch einmal bewusster einzusetzen und vor allem auch seine analytischen Implikationen zu nutzen. Im Sinne von Antonio Gramsci (vgl. Buckel 2007) oder Ranajit Guha (1997) ist unter Hegemonie nicht die bloße Dominanz zu verstehen, sondern eine Form der Vorherrschaft, die in erster Linie auf Konsens und erst danach auf Zwang basiert. Ich möchte nicht grundsätzlich Zwangsverhältnisse in Zweifel ziehen, die – da bin ich sicher – zum Tragen kommen, sobald die Verhandlungen im Verwaltungsgremium den ontologisch möglichen Rahmen verlassen und mit spezifischen, modernen Strukturen brechen (vgl. Blaser 2013b: 555). Und doch möchte ich hier vor allem auf den Konsens verweisen, der dem Zwang vorausgeht. Aus einer solchen Perspektive würde sich die Aushandlung des Nutzungsabkommens noch einmal anders darstellen, als in Form einer *ontological Occupation* (Escobar 2017: 96). Dass Curupira und Boto im Verwaltungsgremium nicht existente Wirkende sind, könnte als Konsens der Delegierten gedeutet werden, die spezifische kontextuelle Grundannahmen anerkennen und reproduzieren. Diese Annahmen sehen Bestimmtes vor, beispielsweise die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Grundlage für Verwaltungsprozesse; *Encantados* und deren Ökologien sind dort hingegen nicht als mögliche Existenzen eingeschrieben. Ähnlich wie im Fall von APRAECA umfassen auch diese kontextuellen Grundannahmen gewisse rationale Praktiken, Wissens- und Normensysteme sowie Rationalitäten. Vor seinem Hintergrund sind im Verwaltungsgremium spezifische Realisierungen möglich, andere erscheinen unmöglich und stehen gar nicht erst zur Debatte – wie zum Beispiel Curupira und Boto als Sanktionsinstanzen in das Nutzungsabkommen aufzunehmen. Dies ist dann weniger auf Zwangsverhältnisse, denn auf Konsens zurückzuführen. Diejenigen Delegierten, die in anderen Kontexten auf *Encantados* treffen, werden hier nicht einfach okkupiert, vielmehr werden Machtgefüge auf komplexere Art und mit Zustimmung der Akteur*innen aufrechterhalten.

An dieser Stelle jedoch sind meine Daten ausgeschöpft. So bleibt mir nur zu betonen: Die strategische Einbindung eines solchen ontologischen Hegemoniebegriffs, der zwischen kontextuellen Grundannahmen (und nicht der Welten sozialer Kollektive) verortet wird und damit erst einmal für spezifische Handlungskontexte gilt, eröffnet die Möglichkeit, die Prozesse der machtvollen Verhandlungen von

65 Siehe Großmann (2018), Haug (2018) und Sprenger (2018). Im Sinne Gramscis nutzt Cadena (2015: 16f., 265) Hegemonie in Bezug auf Machtgefüge im Kontext von Lese- und Schreibfähigkeit, blickt dabei aber nicht auf ontologische Dimensionen. Blaser (2013b: 555) referiert kurz an Guha (1997) in einem Sinne, den ich auch hier starkmachen möchte.

Seinszusammenhängen noch einmal neu zu verstehen. Auf diese Weise lassen sich die Rollen der an den Verhandlungen beteiligten Akteur*innen differenzierter betrachten. Zugleich öffnet sich der Blick auf Machtgefüge, die innerhalb von sozialen Kollektiven oder über deren Grenzen hinaus wirken.