

Die vermeintliche Objektivität westlicher Nachhaltigkeitskonzepte und deren Bedeutung für das Verständnis des indigenen Alltags

Gedanken zu Machtkonstellationen zwischen
modernem Wissenschaftsapparat und
indigenem ökologischen Wissen

Damian Greter
Stirnrütistrasse 39
6048 Horw
damian.greter@students.unibe.ch
11-108-016
Übung 'Indigene' - vom Gegenstand der
frühen Anthropologie zum
identitätspolitischen Konzept
eingereicht bei Prof. Dr. Heinzpeter Znoj

Einleitung

Als sich Paul Nadasdy beim Abklappern einer mit Schlingfallen bestückten Wegstrecke einem gefangenen Hasen nähert, gelingt diesem die Flucht, allerdings mit eng um den Hals verweilendem Draht; der Hase ist dem Tode geweiht und Nadasdy rechnet nicht damit, dass er ihm noch einmal unter die Augen läuft. Fünf Tage später trifft er an der Rückseite seiner Hütte auf einen sich seltsam gebarenden Hasen. Er kratzt an der Wand und springt gelegentlich in Richtung des großen Fensters über seinem Kopf, seine Bewegungen sind fähig. Um den Hals hat er die Schlinge aus Draht gewickelt; für Nadasdy besteht kein Zweifel, dass es derselbe Hase sein muss. Er nähert sich erneut dem Hasen, doch diesmal macht dieser keine Anstalten zu entkommen, er stellt jegliche Bewegung ein und blickt Nadasdy stetig an, selbst als dieser ihn hochhebt und durch Genickbruch tötet (Nadasdy 2007: 35).

Was klingt wie der Auftakt zu den Epen eines lumpigen Dreigroschenromans, ist die Schilderung eines Erlebnisses des durchaus renommierten amerikanischen Anthropologen Paul Nadasdy, welches ihm bei seinen Forschungsarbeiten mit dem indigenen Volk der Kluane im Yukon widerfuhr. Mittels Assoziationen über die Motive des Hasen und deren Erklärungen durch die Kluane gelange ich zur Einleitung in die Debatte über ein Phänomen, welches nicht nur in der Populärkultur, man erinnere sich beispielsweise an Disneys 'Pocahontas' oder unlängst 'Avatar', sondern auch in der akademischen Welt als Stereotyp des ökologisch edlen Wilden anzutreffen ist. Im Rahmen der Übung bei Prof. Dr. Heinzpeter Znoj haben wir uns mit verschiedenen Bereichen der Identität indigener Völker und dem Begriff Indigenität als stetig zu verhandelndem, nicht-essentialistischem Konzept beschäftigt. Ich setze mich nun im folgenden Essay mit dem Aspekt Naturschutz und Indigene, beziehungsweise deren (vermeintlichem) Leben im Einklang mit der Natur, als Forschungsgegenstand westlicher Wissenschaft auseinander. Insbesondere interessieren mich dabei die Machtkonstellationen zwischen der modernen (Wissenschafts)-Gesellschaft und indigenen Völkern, welche ich kritisch zu hinterfragen wünsche. Meiner These nach besteht ein hierarchisches Ungleichgewicht zwischen den epistemologischen und ontologischen Systemen der westlichen Moderne und denjenigen der Indigenen, zuungunsten Letzterer. Ich greife auf Schriften mehrerer Autoren zurück, welche sich zu diesem Gegenstand geäußert haben, hauptsächlich jedoch auf Raymond Hames *Ecologically Noble Savage Debate*, einem zusammenfassenden Essay, sowie zwei Texte Paul Nadasdys, in welchen sich der Autor zum (wissenschafts)-politischen Geflecht des Umweltschutzes im Yukon äussert. Zunächst sollen jedoch eine Definition und ein kurzer Abriss der Entstehungsgeschichte zum Begriff des ökologisch edlen Wilden gegeben werden.

Geschichtliches und Begriffsdefinitionen

Ich beginne meine Ausführungen mit einem Zitat von Paul Nadasdy, in welchem er die Bedeutung des Konzepts des ökologisch edlen Wilden treffend zusammenfasst:

This common stereotype is based on the assumption that indigenous people live in perfect harmony with the environment, more of nature than in it. Those who subscribe to this view cast indigenous people as "original conservationists," age-old stewards of the environment whose ecological wisdom and spiritual connections to the land can serve as an inspiration for those in industrial society who seek a new, more sustainable relationship with the environment. (Nadasdy 2005: 292)

Nach Ellingson (Ellingson zitiert nach Hames 2007: 178-179) ist der Ursprung des edlen Wilden in den Schriften des französischen Entdeckers Lescarbots aus dem Jahre 1609 zu sehen, wobei der Begriff später oft fälschlicherweise mit Rousseau assoziiert und als Möglichkeit zur Kritik an der modernen europäischen Gesellschaft verwendet wurde. Der Fokus auf das Addendum 'ökologisch' ist im Kontext der entstehenden Naturschutzbewegung in den USA gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu verstehen, deren Pioniere wie Ernest Thompson Seton und George Bird Grinnell ihr Verständnis eines nachhaltigen Umgangs mit der Umwelt auch durch Erfahrungen mit der indigenen Bevölkerung Nordamerikas begründeten. Selbst Theoretiker, welche einen rein wissenschaftlichen Zugang zum Umweltschutz vertraten, sahen ihre Befunde hauptsächlich als Neuentdeckung der ursprünglichen Praktiken der Eingeborenen an, bevor diese in Kontakt mit Europäern gerieten (Nadasdy 2005: 298). Auch in literarischen Kreisen wurde die Thematik aufgegriffen, so ist beispielsweise nach dem amerikanischen Philosophen Max Oelschlaeger (Oelschlaeger zitiert nach Nadasdy 2005: 299) in den Schriften Henry David Thoreaus ein umfassender Versuch der Rückerlangung umweltbewusster Sensibilität zu sehen, worunter eine bestimmte Auffassung der Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Umgebung zu verstehen ist.

Ein Kernattribut des ökologisch edlen Wilden scheint die Art seines Umgangs mit der Welt zu sein, welche er bewohnt. Um den selbigen zu charakterisieren, werden nach Hames (2007: 180-181) folgende Begriffe verwendet, welche wegen der grundsätzlich englischen Fachsprache zuerst übersetzt werden müssen. Zum einen trifft man häufig auf den Terminus *sustainable*, womit das sich jüngst grosser Popularität erfreuende *nachhaltig* gemeint ist. Dabei werden Ressourcen nur derart intensiv genutzt, dass eine beständige Regeneration möglich ist und der Gebrauch auch zukünftigen Generationen gewährleistet bleibt. Das auch in Nadasdys obigem Zitat auftauchende *conservation* lässt sich mit *Erhaltung* übersetzen und bezeichnet im Vergleich zur Nachhaltigkeit eine tiefergreifendere Bewahrung des Lebens in seiner natürlichen Reichhaltigkeit, welche in etwa dem deutschen Wort *Naturschutz* entspricht. Erstmals wurde dabei durch Hunn (1982: 166-167) zwischen *direct* und *epiphenomenal conservation* unterschieden, wobei ersteres die beabsichtigte, geplante, zweiteres jedoch die als Nebeneffekt beiläufig auftretende Erhaltung meint. Nach Hames (2007: 180) sind zu den möglichen Gründen, welche zu dieser zweiten Form des Naturschutzes führen können, eine tiefe Bevölkerungsdichte, limitierte technologische Möglichkeiten sowie geringe Konsumbedürfnisse zu zählen. Die zweite Form sei häufig anzutreffen, die erste jedoch zumindest sehr ungewöhnlich (2007: 186). Grundsätzlich ist noch anzumerken, dass die obigen Definitionen nur eine Auswahl darstellen und das Verständnis selbst innerhalb des westlichen Auffassungen nicht eindeutig ist.

Traditional ecological knowledge ist ein weiterer Ausdruck, der häufig im Kontext des Naturschutzes bei Indigenen anzutreffen ist. Wie bereits oben erwähnt, ist das Konzept des ökologisch edlen Wilden eng mit den lokalen Wissenssystemen der Einheimischen verbunden, durch welche ein harmonisches Zusammenleben von Mensch und anderen Lebensformen ermöglicht wird. In den Fokus der heutigen Natur- und Sozialwissenschaften gerieten diese Kenntnisse nach Michael Dove (2006: 195) vor allem als Antwort auf die delokalisierenden Tendenzen des modernen Entwicklungsdiskurses. Vermehrt wurde nun darauf verwiesen, dass Indigene im Besitz eines einzigartigen Verständnisses ihrer jeweiligen lokalen Umwelt seien, wobei diese Erkenntnis auch durch Hoffnungen auf eine bessere Zusammenarbeit von globalen und lokalen Akteuren begleitet wurde. Dadurch, dass lokale Wissenssysteme als traditionell dargestellt werden, entstehe jedoch eine Dichotomie zwischen

moderner, westlicher Wissenschaft und den Auffassungen der Einheimischen, welche zu einer Vertuschung der Hybridität von Wissen im Sinne einer interaktiven, heterogenen Herkunft führt. Dove führt dazu ein Beispiel zu Gummiplantagen im südöstlichen Asien an, bei welchem er das eindrückliche Wissen der Kleinbauern über Anbaumethoden bei genauerer Untersuchung als nicht indigenen Ursprungs identifizieren konnte (2006: 195). Die konstruierte Kluft zwischen den verschiedenen Systemen besitzt nach ihm machtpolitischen Charakter, welcher bereits durch die Darstellung innerhalb der westlichen Epistemologie zugegen tritt. In Raymond Hames folgenden Ausführungen sehe ich eine Verkörperung dieses Gedankens:

[...] To be sure, this knowledge does not have to be empirically accurate. [...] The dynamics between scarcity and plenty are correctly associated with levels of human predation, but the mechanism (spiritual intervention) is incorrect. (Hames 2007: 184)

Hames analysiert hier traditionelles ökologisches Wissen in Bezug auf dessen mögliche Funktionalität im Naturschutz trotz – nach westlichem Verständnis – empirischer Falsifikation. Interessant ist es, hier über den Nutzen der Kenntnisse für den Naturschutz bei Hunns Unterscheidung zwischen *direct* und *epiphenomenal conservation* nachzudenken. Hames sieht die Falsifikation als objektiv an, weiter oben spricht er von der "*reality of conservation*" (2007: 184). Ich frage mich an dieser Stelle, welchen Typus Hames Indigenen verleihen würde, welche (hypothetisch) mit Absicht ihre Umwelt bewahren wollen, dieses Ziel jedoch aufgrund ihrer vermeintlich fälschlichen Kenntnisse nur zufällig erreichen. Meiner Meinung nach gelangt man hier bei einer Relativierung des Standpunktes in eine Sackgasse. Wer bestimmt überhaupt, was *conservation*, was *direct* und was *epiphenomenal* ist, und wie gelangt man zur Macht, darüber zu entscheiden, welche Verständnisse von Mechanismen korrekt und welche inkorrekt sind?

Die kulturelle Konstruktion des Konzepts Naturschutz

Im Zuge des letzten Viertels des zwanzigsten Jahrhunderts begann eine ausführliche Debatte darüber, wie die Kategorie des Indigenen abzugrenzen sei. Ein Grund für diese Debatte ist der Popularitätsschub, welcher den Begriff in der Benutzung durch Anthropologen, aber auch durch NGOs und andere politische Akteure erteilte. Dadurch entstanden verschiedene Definitionen von Indigenität, beispielsweise durch die International Labor Organization (ILO) und die Vereinten Nationen (Dove 2006: 192). Es erhoben sich aber auch laufend kritische Stimmen, welche darauf hinwiesen, dass gewisse benachteiligte Bevölkerungsgruppen, welche nicht in die indigene Kategorie passen, durch die Definitionsmacht marginalisiert werden (Kuper 2003). Die kulturellen Annahmen und Vorstellungen, auf welchen das westliche Verständnis davon basiert, wer indigen ist und wer nicht, wurden denn auch breit diskutiert und examiniert (Dove 2005: 193; Nadasdy 2005: 293).

Im Gegensatz zum Begriff der *Indigenität* geschah diese relativierende Evaluation bei den dem ökologisch edlen Wilden zugrundeliegenden Begriffen nur in kargem Ausmass (Nadasdy 2005:293). Zur Frage, ob Indigene ökologisch handeln können oder es gar tun, verweist Nadasdy (2005: 293-301) auf die problematische Beziehung zwischen Umweltorganisationen und Eingeborenen. Seine Ausführungen will ich folgend kurz wiedergeben.

Der Versuch, darüber zu urteilen, ob und in welchem Umfang indigene Völker *conservation* betreiben, ist von Anfang an durch die westliche Art der zugehörigen Begriffe beeinflusst. Der Versuch einer Objektivierung durch Fokus auf die harten Fakten des Naturschutzes,

beispielsweise die Populationsentwicklung der Wildtiere, ermöglicht es nicht, dem subjektiven Naturell unserer Methodik zu entfliehen. Nadasdy weist auf den amerikanischen Anthropologen Steve Langdon hin, welcher den zeitgenössischen amerikanischen Wildtierschutz als Konstellation von Überzeugungen und Praktiken definiert, verwurzelt in einer bestimmten Garnitur von kulturellen Werten, und nicht in einem objektiven Verständnis der Populationsdynamik. Werden nun Begriffe wie *conservation* oder *sustainable* als realitätsabbildende Messinstrumente verwendet, privilegiert diese Praktik unweigerlich einen bestimmten Satz von kulturellen Vorstellungen, während die angebliche Objektivierung durch ihre legitimierende Funktion die Machtbeziehungen verschleiert, die just zu dieser Privilegierung geführt haben. Wenn eine kulturell bedingte Konstruktion eingestanden wird, so wird diese dennoch als unbedeutend für die tatsächliche Forschung angesehen.

In Hames *Ecologically Noble Savage Debate* sind einige eindrückliche Passagen zu finden, wobei mir folgende zur Illustration obiger Überlegungen dienen soll. Der Autor schreibt als Reaktion auf Nadasdys Ausführungen:

Although conservation may be a western construct, its origins do not render it faulty or inapplicable. The evidence necessary to decide the debate revolves around human environmental impact and not around human beliefs about the environment and their place in it [sic]. (Hames 2007: 181)

Meiner Meinung nach versucht sich Hames hier auf die naturalistischen Grundlagen der Umweltschutzthematik als eine Art kleinstes gemeinsames Vielfaches zurückzubesinnen. Er nimmt automatisch an, dass universell geltende Daten zum menschlichen Umwelteinfluss gewonnen werden können. Ich sehe hier eine Schwäche der naturalistischen Ontologie (Descola 2013) der Moderne, wonach es zwar verschiedene Arten geben mag, die Welt zu verstehen (Kulturen), man jedoch grundsätzlich von derselben Realität spricht, der Natur. Anhand des Bewusstseins über den verzerrenden Effekt der eigenen Kultur gelangen wir über Massnahmen zur Negation desselben (z.B. Naturwissenschaft) hin zu einer epistemologisch überlegenen Position, da wir die Realität als Basis aller Erfahrung fortan objektiv wahrnehmen können (Blaser 2009: 17). Dadurch werden indigene Praktiken und Vorstellungen, welche nicht mit unserem Verständnis einhergehen und die Existenz multipler Realitäten (Naturen) suggerieren, beispielsweise Riten mit magischem Charakter oder Einbezug von übermenschlichen Personen, marginalisiert und als bloss kulturelle Konstrukte dargestellt, welche zwar eine symbolische und metaphorische Bedeutung in der Bewältigung des Alltags haben, jedoch nicht als faktische Basis für die vermeintlich objektive wissenschaftliche Bewertung der angeblichen Tatsache Naturschutz eingesetzt werden können (Hames 2007: 181, Nadasdy 2007:26;30). Der ebenfalls konstruierte Charakter der westlichen Auffassungen wird dabei unter den Tisch gekehrt. Ironischerweise will sich Hames mithilfe seines disclosure statements am Ende seines Artikels gegen allfällige Vorwürfe absichern, in jeglicher Form die Unparteilichkeit zu verletzen (Hames 2007: 186).

Innerhalb unserer gegenwärtigen Ontologie sind wir unempfänglich für alternative Erklärungssysteme. Dies liegt auch daran, dass diese unkonventionellen Vorstellungen unser naturalistisches System fundamental hinterfragen können. Mario Blaser (2009) führt in seinem Artikel *Threat of the Yrmo* diesen Gedanken anhand der Analyse eines nachhaltigen Jagdprojekts mit Einbezug des indigenen Volkes der Yshiro aus. Dieses Unternehmen wurde im Zuge eines grösseren, durch die EU finanzierten, nachhaltigen Entwicklungsprojekt namens Prodechaco lanciert, welches sich der Zusammenarbeit mit indigenen Völkern der paraguayischen Region Gran Chaco widmet. Das im Titel des Artikels vorkommende Wort

Yrmo lässt sich mit Territorium übersetzen, beinhaltet aber auch die kosmologische Auffassung, wonach die Welt durch das Prinzip der Relationalität geleitet sei. Damit ist die gegenseitige Abhängigkeit jeglicher Existenz gemeint (2009:13). Die Jagd, welche bei den Yshiro eine lange Tradition aufweist, wird durch ein komplexes System reguliert, basierend auf reziproken Beziehungen zwischen sämtlichen involvierten Akteuren, also sowohl Menschen als auch Tieren sowie die den *bahluts*, eine Art spirituelle Urform des jeweiligen Tiers. Dieses System weist starke Analogien zu den von Nadasdy (2005:27-31; 2007: 303-310) beschriebenen Vorstellungen der Kluane im Yukon auf, wobei es mir trotz der grossen geographischen Distanz interessant erscheinen würde, nach Erklärung für diese Ähnlichkeiten zu suchen. Gemäss Blaser basiert das Nachhaltigkeitsverständnis der Yshiro, wobei die Verwendung dieses Begriffs durch die implizite Assoziation mit der westlichen Bedeutung konfundiert wird, auf der korrekten Handhabung der Reziprozitätsgebote, welche die Aufteilung der Beute und gegenseitige Gaben zwischen Schamanen und *bahluts* beinhalten. Die an die Yshiro über die Schamanen gegebenen Gaben der *bahluts* beinhalten auch die Verfügbarkeit von Wild. Diese Ansicht beisst sich mit dem westlichen Verständnis von nachhaltiger Jagd, wonach diese das Resultat eines ausgewogenen Verhältnisses zwischen Regenerations- und Abschusszahlen ist. Als die ontologischen Differenzen zwischen den Ansichten der bei Prodechaco beschäftigten Wissenschaftler und der Yshiro immer offensichtlicher wurden, setzten erstere Mechanismen in Gang, um die Konstellationen bewahren zu können (Blaser 2009: 16-18).

Wie gelingt es uns, trotz den Unvereinbarkeiten, auf die wir beispielsweise im Rahmen der Erforschung indigener Nachhaltigkeitskonzepte stossen, in unserer naturalistischen Weltanschauung zu verbleiben? Nach Annemarie Mol (2002) geschieht dies beispielsweise über koordinierende und distribuierende Praktiken. Bei der Koordination werden verschiedene Ergebnisse so zusammengefügt, dass sie im Fazit eine Deutung als unterschiedliche Perspektiven auf ein Objekt ermöglichen. Bei dem Durchschnittsobjekt zu stark widersprechenden Resultaten werden dieselben als fehlerhaft diskreditiert. Wenn die Divergenz der Ergebnisse zu umfassend ist, so werden sie durch den Prozess der Distribution als nicht dasselbe betreffend dargestellt und voneinander getrennt. In Bezug auf das Verständnis des Begriffs *conservation* bedeutet dies, dass bei Gefährdung der gemeinsamen Basis, die Vorstellungen Indigener beispielsweise als schlicht falsch (Koordination) oder nur symbolisch zu verstehen angeschaut werden (Distribution). Durch diese filternden Mechanismen kann die Einheit des Konzepts *conservation* bewahrt werden (Blaser 2009: 17-18; Nadasdy 2007: 37). Ich verweise hierzu auch auf Paul Nadasdys Buch *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon* (Nadasdy 2003: 114-221), in welchem er sich zu den filternden Prozessen bei der Integration indigenen Wissens in die Regulation des Wildtierbestandes äussert.

Diese Prozesse können nach meiner Ansicht durchaus auch in unbewusster Manier geschehen. Die Organisation der Ergebnisse wird nicht mit der expliziten Absicht vorgenommen, das naturalistische Verständnis bewahren zu können, sondern geschieht über normierende psychologische und soziale Prozesse. Als Student der Psychologie werde ich wiederholt mit der subjektivierenden Natur der Wahrnehmung konfrontiert, ist doch bereits auf den basalen Ebenen der Informationsverarbeitung eine nach Relevanz für momentane Ziele gewertete Selektion der Eindrücke vorhanden. Die Blindheit durch Nichtaufmerksamkeit verursacht beispielsweise, dass ein auffälliger Stimulus nicht wahrgenommen wird, selbst wenn eine Person ihn direkt anblickt, da der Fokus auf andere

Aspekte der Situation gerichtet ist (Goldstein 2007: 137).

Sollte die Selektion auf der Stufe des Individuums überwunden worden sein, so steht sie innerhalb des Kollektivs noch bevor. Nadasdy (2007: 36) greift hierzu auf die Problematik der *extraordinary experiences* zurück, formuliert von David Young und Jean-Guy Goulet. Nach den Autoren werden bestimmte Erfahrungen innerhalb der Forschungstätigkeit vom Wissenschaftler als aussergewöhnlich angesehen, während dieselben von den Angehörigen der ansässigen Kultur als normal betrachtet und häufig durch entsprechende eigene Erlebnisse ergänzt werden. Meine zu Beginn dieses Essays vorgebrachte Schilderung des Erlebnisses mit dem Hasen ist Nadasdys Beispiel für eine *extraordinary experience*. Als Bewertungsmöglichkeiten stehen uns nun innerhalb der naturalistischen Ontologie nur deren zwei zur Verfügung. Wir können einerseits Nadasdys Darstellung als mit empirischen Unzulänglichkeiten belastet einstufen und ihm die baldmöglichste Neukalibration seiner psychischen Messinstrumente nahelegen. Oder wir stempeln seinen Bericht als hübsche Fabel mit rein symbolischem Charakter ab, die ihm zwar in der Bewältigung seines primitiven Alltags dienlich sein mag, aber ansonsten irrelevant ist. Es ist mit einer naturalistischen Auffassung schlicht unmöglich, seine Geschichte sinnvoll zu erklären. Dies bewirkt, dass Forschende davor zurückschrecken, solche hinterfragenden Erfahrungen in ihre Veröffentlichungen aufzunehmen, aus Angst Verdacht oder Spott zu erregen (Nadasdy 2007: 36).

Reziproke identitätspolitische Dimension

Dem Stereotyp des ökologisch edlen Wilden kommt eine wichtige politische Funktion zu. Zum Einen benutzen Umweltorganisationen die (vermeintlich) harmonische Beziehung indigener Völker mit ihrer Umgebung als Legitimation für ihre gesellschaftspolitischen Standpunkte und der damit verbundenen Kritik der westlichen Industriegesellschaft (Nadasdy 2005: 299-300, 314; Hames 185). Durch Rückbesinnung auf ursprünglichere Zivilisationen sei mittels einer Art Zurück-zu-den-Wurzeln-Bewegung die Probleme der Industriegesellschaft zu lösen. Diese träumerische Essentialisierung ist problematisch, weil indigene Völker dadurch auf gewisse Aspekte ihrer Existenz reduziert werden und eine standardisierte Vorstellung davon kreiert wird, wie ein typischer Indigener zu leben hat. Wie oben ausgeführt ist diese Vorstellung ausserdem aus westlichem Verständnis konstruiert und hat zumindest für die Kluane kaum Gewicht in der Wahrnehmung des alltäglichen Lebens (Nadasdy 2005: 303, 322).

Zum Anderen wird das Stereotyp durch Indigene, vor allem im Zuge von *indigenous rights movements*, zur Durchsetzung eigener Interessen eingesetzt, beispielsweise bei der Nutzung und Besitz von Ressourcen und der Selbstverwaltung (2005: 313-314). Die identitätspolitische Bedeutung für die Indigenen selbst sei in diesem Kontext zu verstehen und weniger im Sinne des Selbstverständnisses. Nach Nadasdy bedeutet dies nicht, dass eine generelle Ablehnung von für uns als naturschützend interpretierten Werten stattfindet, doch findet keine Identifikation innerhalb des westlichen Begriffrahmens statt. Die Kluane beispielsweise berufen sich stattdessen eher auf eine angemessene Nutzung des Landes im Sinne ihrer auf Reziprozität beruhenden Auffassung (2005: 314).

Konklusion

Die Frage, ob und inwiefern es ökologisch handelnde Indigene gibt, ist in dieser Form müßig, da deren versuchte Beantwortung zu Extensionen und Projektionen westlicher Vorstellungen und Problematiken, angesichts unseres Standpunkts in der Welt, auf indigene Völker führt. Der allgemeingültige Gebrauch von Begriffen wie *conservation* und *epiphenomenal* ist Ausdruck dieser Dynamik. Dies wiederum hat Prozesse mit diskursiven Wesenszügen zur Folge, welche in Marginalisierung und Essentialisierung resultieren. Stattdessen soll meiner Meinung nach vermehrtes Augenmerk auf die Auffassungen der Indigenen zu ihrer Position und der Art der Beziehungen im Weltengefüge gelegt werden. Einen entscheidenden Aspekt nehmen dabei ihre Praktiken und Glaubensvorstellungen ein, welche ich für holistisch zu erforschend halte. Darüber hinaus ist es notwendig, dem hierarchischen Ungleichgewicht zwischen moderner Wissenschaft und indigenen Systemen über die Öffnung unserer ontologischen Position und der Relativierung der epistemologischen Überlegenheit entgegenzuwirken. Falls es eine Realität gibt, so muss zumindest unser Verständnis davon als kulturell konstruiert angesehen werden. Interessanterweise räumt selbst Hames im letzten Satz seines Aufsatzes die Bedeutung ein, welche die indigenen Auffassungen ihres Platzes in der Natur auf das Verhalten gegenüber der Umwelt hat, obwohl er dabei in naturalistischer Begrifflichkeit verbleibt, und hält eine gesteigerte Aufmerksamkeit für diese Aspekte für denkbar (Hames 2007: 186). Ich diese Überlegung auf die westliche Gesellschaft anwenden und die Bedeutung in Bezug auf die Trennung innerhalb der Moderne zwischen Mensch bzw. Kultur und Natur erforschen.

Die Integration indigenen ökologischen Wissens besitzt den Charakter einer Doppelmoral. Während Anthropologen einerseits das Potential für unsere Wissenschaft und die ermächtigende Rolle betonen, welche diese Eingliederung für Indigene bewirken kann, sind sie einer ganzheitlichen Anerkennung abgeneigt (Nadasdy 2007: 37). In der Konklusion über die Interpretation unfassbarer Welten bringt Elizabeth Povinelli es mit ihrer Aussage auf den Punkt:

"The message addressing radical worlds is 'be other so that we will not ossify, but be in such a way that we are not undone, that is make yourself do able for us.' " (Povinelli 2001: 329).

Angesichts des Einflusses des Stereotyps und des Labels *indigenous ecological knowledge* auf unsere Wahrnehmung indigener Identität und Rechtsansprüche müssen obengenannte Machtkonstellationen offengelegt und deren Effekt auf die Bewertung der indigenen Beziehungen zu ihrer Umwelt in die Analyse einbezogen werden. Es ist dabei die Aufgabe des Anthropologen, durch sein Verständnis von epistemologischer und ontologischer Prägung verzerrenden Praktiken moderner Wissenschaft entgegenzuwirken und bei der Forschungsarbeit selbst eine offene Geisteshaltung einzunehmen.

Literaturverzeichnis

Blaser, Mario 2009: The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist* Vol. 111: 10-20

Descola, Phillipe 2013: *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Dove, Michael R. 2006: Indigenous People and Environmental Politics. *Annual Review of Anthropology* 2006 35: 191-208.

Goldstein, E. Bruce ³2007 (1997): *Wahrnehmungspsychologie. Der Grundkurs*. Berlin etc.: Springer-Verlag. (Original: *Sensation and Perception*, Seventh Edition. ⁷2007 (1980). Belmont, CA.)

Hames, Raymond 2007: The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual Review of Anthropology* 2007 36: 177-190.

Hunn, Eugene S. 1982: Mobility as a Factor Limiting Resource Use on the Columbia Plateau. In: *Resource Managers: North American and Australian Foragers*. Denver, CO: Westview Press. 156-172.

Kuper, Adam 2003: The Return of the Native. *Current Anthropology* 44 (3): 389-402

Nadasdy, Paul 2003: Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon. Vancouver: University of British Columbia Press.

Nadasdy, Paul 2005: Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian: Indigenous Peoples and Environmentalism. *Ethnohistory* 52 (2): 291-331.

Nadasdy, Paul 2007: The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality. *American Ethnologist* 34 (1): 25-43.

Mol, Annemarie 2002: *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University

Povinelli, Elizabeth A. 2001: Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability. *Annual Review of Anthropology* 30: 319-335.

„Hiermit bestätige ich, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unerlaubte Hilfsmittel verfasst habe.“

31.7.2014

A handwritten signature in blue ink that reads "Dan Jeter". The signature is written in a cursive style and is centered within a light blue rectangular box.