

Curupira und Kohlenstoff: Eine praxistheoretische Revision Politischer Ontologie am Beispiel von Umweltschutz in Amazonien

Meurer, Michaela

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Meurer, M. (2021). *Curupira und Kohlenstoff: Eine praxistheoretische Revision Politischer Ontologie am Beispiel von Umweltschutz in Amazonien*. (UmweltEthnologie, 5). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839458105>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Michaela Meurer

CURUPIRA UND KOHLENSTOFF

Eine praxistheoretische Revision
Politischer Ontologie am Beispiel
von Umweltschutz in Amazonien



[transcript] UMWELTETHNOLOGIE

Michaela Meurer
Curupira und Kohlenstoff

Editorial

Die Schriftenreihe **UmweltEthnologie** versammelt Studien, die auf ethnographischen Methoden basieren, emische Perspektiven reflektieren und zur umweltbezogenen Theoriebildung beitragen. Die Reihe geht von einem breiten Umweltbegriff aus, der sowohl die soziale, vom Menschen geschaffene, als auch die »natürliche« Umwelt inkludiert. Mit dieser großen thematischen Bandbreite bildet die Reihe die Vielfalt von kulturspezifischen Lebenswelten und Praktiken weltweit ab. Ziel der Reihe ist es auch, ethnologische Studien mit Umweltbezug zu bündeln und den Dialog mit interdisziplinären und internationalen Debatten zu fördern. Damit leisten die in der **UmweltEthnologie** erscheinenden Schriften einzigartige Beiträge zu drängenden umweltbezogenen Fragen der Gegenwart.

Die Reihe wird herausgegeben von Eveline Dürr, Frank Heidemann, Oliver D. Liebig und Martin Sökefeld.

Michaela Meurer (Dr. phil.), geb. 1984, ist Kultur- und Sozialanthropologin an der Philipps-Universität Marburg. Sie lehrt und forscht im Bereich der Umweltanthropologie, insbesondere zu Politischer Ökologie und Ontologischer Anthropologie sowie zu Fragen von Naturschutz, Klimawandel, Land- und Ressourcennutzung. Aktuell arbeitet sie zu zivilgesellschaftlichen Klimainitiativen und lokalen Antworten auf Klimaveränderungen in Brasilien und Mosambik.

Michaela Meurer

Curupira und Kohlenstoff

Eine praxistheoretische Revision Politischer Ontologie
am Beispiel von Umweltschutz in Amazonien

[transcript]

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Philipps-Universität Marburg.

Die Vorbereitungen der Dissertation wurden gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen des Forschungsprojekts »Regenwaldzerstörung in Regionen peripherer Staatlichkeit: Umweltbeziehungen, Machtkonfigurationen und Handlungsstrategien lokaler Akteure in Amazonien«. Die ethnographischen Feldforschungen wurden mit finanzieller Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) und der MARburg University Research Academy (MARA) durchgeführt.

Die Veröffentlichung wurde mit einem Zuschuss der Carl und Charlotte Schott Stiftung realisiert.



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Michaela Meurer**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagcredit: Michaela Meurer, Resex Tapajs-Arapiuns, 2016

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5810-1

PDF-ISBN 978-3-8394-5810-5

<https://doi.org/10.14361/9783839458105>

Buchreihen-ISSN: 2629-415X

Buchreihen-eISSN: 2747-3597

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort	11
1. Einleitung	13
1.1 Fragestellungen und Erkenntnisinteresse	16
1.2 Forschungsstand	20
1.2.1 Die Resex Tapajós-Arapiuns und Reservas Extrativistas in Brasilien	21
1.2.2 Politische Ontologie	29
1.2.3 Beitrag dieser Studie	35
1.3 Methodik und Forschungsfeld	35
1.3.1 Forschungsprozess, Methodik und Subfelder	36
1.3.2 Zur eigenen Rolle im Forschungsprozess	47
1.4 Gliederung und Argumentationsstruktur	50
2. Politische Ontologie	
Theoretische Rahmung und Bausteine einer praxistheoretischen Lesart	55
2.1 »When Worlds Meet« – Grundgedanken Politischer Ontologie	56
2.1.1 Zu Politischer Ontologie und dem Begriff der Ontologien	57
2.1.2 Zu multiplen Welten im Pluriversum	63
2.1.3 Eine (vorläufige) Synthese	71
2.2 Reflexion zum Fokus politisch-ontologischer Analysen und dem Potential einer praxistheoretischen Herangehensweise	74
2.2.1 Zur analytischen Rolle von Ontologien als Seinsordnungen	76
2.2.2 Zu Möglichkeiten einer praxistheoretischen Analyse	82
2.3 Die Praxis betonen – Konzepte zur Ergänzung einer politisch-ontologischen Analyse .	86
2.3.1 Ontologische Bekenntnisse	87
2.3.2 Plurale Ökologien	89
2.3.3 Ontologische Konsequenzen	90
2.3.4 Entwurf eines praxistheoretischen politisch-ontologischen Vorgehens	92
2.4 Fazit – Von Ethnographie als welterzeugender Praktik und dem, was wir erzählen	93

3. Die Resex Tapajós-Arapiuns	
Ein Schutzgebiet im Kontext nationaler und internationaler Zusammenhänge	97
3.1 Entstehungsgeschichten und regionaler Kontext	98
3.1.1 Reservas Extrativistas und die Bewegung der Kautschukzapfer*innen	98
3.1.2 Entstehungsgeschichte(n) der Resex Tapajós-Arapiuns	103
3.1.3 Zur Rolle der Resex Tapajós-Arapiuns am Unteren Tapajós	106
3.2 Instanzen und Instrumente gemeindebasierter Verwaltung	110
3.2.1 Verwaltungsinstanzen	111
3.2.2 Verwaltungsinstrumente und das Nutzungsabkommen Acordo de Gestão	117
3.2.3 Zwischen Mitbestimmung und Vormundschaft – Kritische Perspektiven	119
3.3 Lebensrealitäten in den Gemeinden	124
3.3.1 Extraktivismus und ökonomische Reproduktion	127
3.3.2 Die Flüsse als Zugang zu einem heterogenen ländlichen Raum	130
3.3.3 Zur Bedeutung von Religion und Kirchen	135
3.3.4 Re-Ethnisierungsprozess und die Indigene Bewegung am Unteren Tapajós	136
3.3.5 »Die Resex ist unsere« – Abschließende Überlegungen	141
3.4 Fazit – »Damit ihr wisst, dass unter diesen Bäumen Menschen leben!«	142
4. Rechtspluralismus	
Zur Vielfalt normativer Ordnungen	147
4.1 »Pode? Não pode?« – Praktiken und Normen des Extraktivismus	148
4.1.1 Sammelwirtschaft	151
4.1.2 Jagd und Fischfang	162
4.1.3 Landwirtschaft und Besitzbeziehungen	180
4.2 Formale Aspekte der normativen Ordnungen im Vergleich	195
4.2.1 Aushandlungsprozesse im Verwaltungsgremium	196
4.2.2 Aushandlungsprozesse in den Gemeinden	201
4.2.3 Die Bewohner*innen im staatlichen Recht und das Informelle im Formellen	205
4.3 »Meine 100 Hektar« – Interdependenzen im Rechtspluralismus	207
4.3.1 100 Hektar im Kontext der brasilianischen Landreform	208
4.3.2 100 Hektar in den Regelkomplexen	210
4.3.3 Zur Verzahnung normativer Ordnungen	215
4.4 Fazit – Der neue Rechtspluralismus	216

5. Ontologischer Pluralismus	
Zur Vielfalt von Wirkenden und Ökologien	221
5.1 Curupira und Boto – Encantados als Verhandlungspartner*innen	223
5.1.1 Encantados in Amazonien	224
5.1.2 Der Flussdelphin Boto	227
5.1.3 Curupira, die Herrin des Waldes	235
5.1.4 Vom Sein und Nichtsein der Encantados	242
5.2 APRAECA – Juristische Personen und ihr Wirken	248
5.2.1 Der Gemeindeverband APRAECA	250
5.2.2 Sein und Nichtsein als Konsequenz ritualisierter Praktiken	255
5.2.3 (Plurale) Ökologien	259
5.2.4 »Kontextuelle Grundannahmen« als begriffliche Erweiterung Politischer Ontologie	262
5.3 Kohlenstoff – Ein Element und sein (potentielles) Wirken	270
5.3.1 Wie Kohlenstoff in die Resex kam, in den normativen Ordnungen aber nicht wirksam wurde	272
5.3.2 Kohlenstoff im Rainforest Standard	277
5.3.3 Sein und Ökologie eines ambivalenten Wirkenden	281
5.3.4 Zur Einbindung von Seinsordnungen und kontextuellen Grundannahmen	286
5.4 Von Wirkenden, kontextuellen Grundannahmen und Ökologien – Ein empirisch-theoretisches Fazit und ein Ausblick in ontologische Hegemonialität	292
6. Schluss	301
6.1 Rechtlicher und ontologischer Pluralismus in der Resex Tapajós-Arapiuns	301
6.2 Entwurf einer praxistheoretischen Politischen Ontologie	307
6.3 Ausblick	313
Literatur	317
Abkürzungen	347
Danksagung	349

Abbildungen

Abbildung 1: Ontologie. Begriffsbestimmung	63
Abbildung 2: Die Resex Tapajós-Arapiuns und ihre Gemeinden	96
Abbildung 3: Die Region des Unteren Tapajós	108
Abbildung 4: Visualisierung einer praxistheoretischen Politischen Ontologie und ihrer Konzepte	311

Vorwort

Oliver D. Liebig, Herausgeber der Reihe UmweltEthnologie

Seit Mitte der 1990er Jahre haben Forschungen zu Ontologie stark an Bedeutung gewonnen. Neben Ozeanien ist das Amazonas-Gebiet hier wichtigster Impulsgeber. Perspektiven von Gruppen aus dieser Region auf Welt, Natur, Tiere und andere nicht-menschliche Wesen befördern ein neues Nachdenken über Alterität. Das distinktive In-der-Welt-sein dieser Gruppen berührt dabei die Kernfrage der Ethnologie – das Verständnis eines Anderen, dessen In-der-Welt-sein sich möglicherweise vom eigenen In-der-Welt-sein fundamental unterscheidet.

Der fünfte Band der Reihe UmweltEthnologie widmet sich der Frage nach ontologischer Alterität anhand von Lebensrealitäten in den Reservas Extrativistas in Brasilien, Naturschutzgebieten mit Ressourcennutzungsmöglichkeiten für die lokale Bevölkerung. Basierend auf einer 20-monatigen Feldforschung in der Region des Unteren Tapajós, einem der größten Nebenflüsse des Amazonas in Nordbrasilien, untersucht Michaela Meurer die Lebenssituation in dem Naturschutzgebiet Resex Tapajós-Arapiuns, wobei sie sowohl die administrative Einhegung des Schutzgebietes betrachtet als auch die Effekte, die diese Einhegung auf die lokal-spezifischen Lebensrealitäten zur Folge hat.

Im Gegensatz zu bisherigen Studien, die sich entweder auf die Auseinandersetzung um die Resex und ihre Strukturen, oder sich auf die lokalen Lebensbereiche der in den Resex lebenden Gruppen konzentrieren, betrachtet Michaela Meurer die Wechselwirkungen zwischen diesen beiden Dimensionen. Als theoretische Herangehensweise dient ihr die Politische Ontologie dazu, Spannungen zwischen lokalen und staatlichen Sicht- und Seinsweisen herauszuarbeiten. Statt jedoch lediglich die politischen Aushandlungsprozesse, in denen diese Sicht- und Seinsweisen in Konkurrenz zu einander treten, in den Blick zu nehmen, entwickelt Michaela Meurer das Konzept um eine praxisfokussierte Analyse weiter. Sie betrachtet unter anderem die Konsequenzen von Nutzungsabkommen auf lokale Subsistenzpraktiken im Schutzgebiet, wie deren Verregelung in den Gemeinden erfolgt und analysiert sowohl die Verwaltungs- und Managementstrukturen des Resex, als auch die Rolle, welche den menschlichen und nicht-menschlichen Bewohner*innen in diesen normierenden Zugriffen auf Umwelt zugestanden wird. Ohne dabei jedoch Seinsweisen in einer ontologisch geordneten Welt ihren Platz zuzuweisen, legt Michaela

Meurer überzeugend dar, dass vielmehr Wechsel, Unkategorisierbarkeiten und alltägliche Brüche für die Lebensrealität der Akteure im Resex Tapajós-Arapiuns von zentraler Bedeutung sind. Damit macht sie die ontologischen Differenzen zwischen, aber auch unter den Akteuren sowie innerhalb der Gruppen sichtbar und zeigt, dass es sich keineswegs um sich gegenüberstehende indigene, relationale Ontologien und nicht-indigene, moderne Ontologien handelt. Ihr gelingt es auf diese Weise herauszuarbeiten, wie die spezifischen Ontologien von Gruppen in der Resex Tapajós-Arapiuns durch alltägliche Praktiken überhaupt entstehen und was zur Aufrechterhaltung beziehungsweise Veränderung dieser Ontologien beiträgt. Damit stellt sie nicht nur den Beitrag der alltäglichen Praktiken bei der Herausbildung von Weltsicht und In-der-Welt-sein heraus, sondern leistet zugleich eine theoretische Erweiterung der Politischen Ontologie um eine praxistheoretische Lesart.

In diesem Sinne stellt der Band sowohl ethnografisch fundiert und theoretisch hochaktuell einen Beitrag zur anhaltenden Auseinandersetzung um Naturschutz in Brasilien dar, als auch bereichert er die ethnologische Fachdiskussion um eine wertvolle Auseinandersetzung mit ontologischer Multiplizität und der wechselseitigen Durchdringung von Weltsichten im Gebiet des Amazonas.

1. Einleitung

Die hell verputzte Rückwand ist über und über mit bunten Moderationskarten bestückt; auf einem Flipchart-Papier sind in krakeliger Schrift die Ergebnisse des Vortages festgehalten; eine Landkarte zeigt die Geographie des Naturschutzgebietes. Es ist noch früh am Vormittag, als sich der Vorsitzende des Verwaltungsgremiums an die versammelten Delegierten wendet. In kurzen Sätzen erläutert er die heutigen Tagesordnungspunkte, die mit einem Beamer zusätzlich an die Wand projiziert sind. Ein Mikrofon überträgt seine Stimme in den überdachten, aber an den Seiten offenen Versammlungsraum, übertönt das morgendlich laute Zwitschern der Vögel. Es ist ein typischer Moment im Verwaltungsgremium der *Reserva Extrativista* Tapajós-Arapiuns, den das Bild auf dem Buchumschlag festhält.¹

Reservas Extrativistas – kurz Resex – sind eine der zwölf Kategorien, in die Brasilien seine Naturschutzgebiete einteilt und die sich durch spezifische Zielsetzungen, Nutzungsaufgaben und Verwaltungsstrukturen voneinander unterscheiden. Resex sind für die nachhaltige Nutzung durch die Lokalbevölkerung vorgesehen. Sie sollen einerseits die im ländlichen Amazonien traditionelle Wirtschaftsform des Extraktivismus (Sammelwirtschaft, Jagd, Fischfang sowie Landwirtschaft und Viehzucht für die Subsistenz) fördern, andererseits über diese sanfte Form der Nutzung langfristige Umweltschutz gewährleisten. Auf diese Weise bieten diese Schutzgebiete der Lokalbevölkerung Zugang zu Land und eine Sicherung des Lebensunterhalts durch Subsistenzwirtschaft; darüber hinaus sind sie für den Schutz der Amazonaswälder essentiell (Allegretti 1990; Medeiros 2006). Nachdem die Entwaldungsraten seit ihrem letzten Höchststand 2004 kontinuierlich abzunehmen schienen, verzeichnet die zuständige Behörde INPE² seit 2013 wieder eine drastische Zunahme von Rodungen. Mehr als eine Million Hektar waren es im vergangenen Erhebungszeitraum (08.2018–08.2019); für den aktuellen wird mit noch-

1 Dem Vorsitzenden des Gremiums danke ich an dieser Stelle herzlich für sein Einverständnis zum Druck des Fotos.

2 INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais), das Nationale Institut für Weltraumforschung in Brasilien, dokumentiert und veröffentlicht regelmäßig Daten zu Entwaldungsraten. Mehrfach genutzte Abkürzungen sind im Verzeichnis am Ende des Buches gelistet.

mals höheren Zahlen gerechnet.³ Weitaus geringer fällt die Abholzung innerhalb von Naturschutzgebieten und Indigenen Territorien aus, die immerhin mehr als 40 Prozent der brasilianischen Amazonasregion bedecken. Zwar verzeichnet INPE auch hier einen leichten Anstieg von Rodungen – dennoch sind diese Waldgebiete nach wie vor weitgehend effektiv geschützt und insbesondere in den durch Vieh- und Landwirtschaft geprägten Randbereichen des Amazonaswaldes in den Bundesstaaten Mato Grosso und Pará stechen sie als grüne Inseln auf den Satellitenkarten hervor (INPE 2020).

Mittlerweile gibt es 95 *Reservas Extrativistas* in Brasilien (Stand 2021). Einer von ihnen, der Resex Tapajós-Arapiuns, ist diese Ethnographie gewidmet. Die Resex Tapajós-Arapiuns liegt in der Region des *Unteren Tapajós* im Bundesstaat Pará. Nicht weit entfernt befindet sich Santarém, mit etwa 300.000 Einwohner*innen die drittgrößte Stadt des brasilianischen Amazonasgebiets. International zur Kenntnis genommen wird die Region – wenn überhaupt – dann aufgrund der zahlreichen Flussstrände, die in den letzten Jahren zu einer Tourismusattraktion avanciert sind, oder dem umstrittenen Sojahafen des Agrarunternehmens Cargill, das von Santarém aus Getreide international verschifft. 1998 wurde die Resex Tapajós-Arapiuns als Schutzgebiet ausgewiesen und ist damit die älteste Resex in Pará. Mit ihren heute rund 20.000 Bewohner*innen und über 70 Gemeinden zählt sie außerdem zu den bevölkerungsreichsten Resex in Brasilien. Wie alle *Reservas Extrativistas* wird auch die Resex Tapajós-Arapiuns gemeindebasiert und im Co-Management verwaltet; in Entscheidungs- und Verwaltungsprozesse sind also sowohl staatliche Institutionen und zivilgesellschaftliche Organisationen als auch die Lokalbevölkerung involviert. Um diese partizipative Form der Verwaltung umzusetzen, werden in *Reservas Extrativistas* Verwaltungsgremien eingesetzt, deren Mitglieder – wie im Bild auf dem Umschlag – in regelmäßigen Abständen zusammenkommen, um alle zentralen Belange des Schutzgebietes zu diskutieren.

Es war ein solches Treffen des Verwaltungsgremiums der Resex Tapajós-Arapiuns im November 2013, das den Anstoß für meine weitere Beschäftigung mit diesem Schutzgebiet gab.

3 Die Ursachen der Entwaldung sind komplex: Direkte Ursachen reichen von intensiver Viehzucht über Infrastrukturprojekte bis hin zu Holzwirtschaft und Bergbau, indirekt wirken darüber hinaus nationale Kräfteverhältnisse und internationale Zusammenhänge. Rodungen sind beispielsweise untrennbar verbunden mit einem exportorientierten, kapitalistischen Entwicklungsmodell, das sich an Bedürfnissen des Weltmarktes ausrichtet; sie werden vorangetrieben durch die mächtige Agrarlobby im brasilianischen Parlament und begünstigt durch eine Atmosphäre der Straflosigkeit für illegale Rodungen, die seit dem Machtantritt des Präsidenten Jair Bolsonaro 2019 noch ausgeprägter ist. Neben brasilianischen Akteur*innen sind internationale Firmen wie Cargill oder Alcoa an einer Ausbeutung der Rohstoffe interessiert (Fearnside 2017).

Es ist später Nachmittag, als ich mich zu einigen Personen in den Schatten des Vordachs zurückziehe. Das Anstehen in der langen Schlange vor dem Küchengebäude hat sich gelohnt und mit einem Plastikbecher Saft und einigen Keksen begeben ich mich in eine kurze Pause.

Der erste Tag des zweitägigen Treffens liegt fast hinter uns. Seit heute Morgen sitzen die über 50 Anwesenden dichtgedrängt im engen Versammlungsraum. Die meisten sind Mitglieder des Verwaltungsgremiums; hinzu kommen einige interessierte Zuhörer*innen ohne Stimmberechtigung. Als wichtigster Punkt stand heute die Abstimmung über Nutzungsaufgaben für die Gemeinden in der Resex Tapajós-Arapiuns auf dem Programm. Diese sollen in einem Regelkatalog – dem Nutzungsabkommen *Acordo de Gestão* – zusammengestellt werden. In 51 Paragraphen normiert dieses Dokument sämtliche Bereiche von Subsistenz: es definiert die Größe von privaten Nutzflächen, reglementiert Holzeinschlag, erlaubt bestimmte Techniken für Jagd und Fischfang und verbietet andere, normiert Landwirtschaft und Viehzucht. Jeden einzelnen Paragraphen haben die Mitglieder des Gremiums heute abgesegnet und damit das Nutzungsabkommen endgültig beschlossen. (Feldnotizen Verwaltungsgremium 18.11.2013)

Im Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns ist eine Vielzahl von Akteursgruppen vertreten: staatliche Institutionen wie die Naturschutzbehörde ICMBio, die Landreformbehörde INCRA oder das Umweltbundesamt IBAMA⁴ schicken Delegierte, in der Region tätige Nichtregierungsorganisationen (NRO) sind ebenso beteiligt wie Gewerkschaften und Kooperativen, ebenso sind Bildungs- und Forschungseinrichtungen wie zum Beispiel die Universität UFOPA⁵ aus Santarém dabei. Die Mehrheit der Sitze haben jedoch die lokalen Delegierten aus der Resex Tapajós-Arapiuns inne. »Wir haben da großen Einfluss; nicht die Naturschutzbehörde ICMBio entscheidet, sondern wir«, wird mir Dona Rosa⁶ drei Jahre später in einem Interview erläutern (Dona Rosa, Santarém 12.08.2016). Dona Rosa vertritt die Landarbeiter*innengewerkschaft im Verwaltungsgremium und stammt selbst aus der Resex Tapajós-Arapiuns. Andere Delegierte hingegen beurteilen die Situation kritischer. Julia, Delegierte der Universität UFOPA, wird mich auf die weitgehend unsichtbare Dominanz staatlicher Behörden hinweisen und skeptisch betonen, dass die Mitsprache der Lokalbevölkerung letztendlich sehr begrenzt ist (Julia, Santarém 18.08.2016). Zwei sehr widersprüchliche Positionen, die mir im

4 Die jeweiligen Abkürzungen stehen für die folgenden Behörden: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) sowie Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA).

5 Universidade Federal do Oeste do Pará.

6 Sofern es sich nicht um Personen des öffentlichen Lebens handelt, sind die Namen in dieser Ethnographie Pseudonyme; vgl. 1.3.1.

Laufe meiner Forschung sehr ähnlich immer wieder begegnen und die auf die Ambivalenzen und Schwierigkeiten partizipativer Verwaltung und Co-Management verweisen. Von all dem jedoch weiß ich an diesem Nachmittag im November 2013 noch nichts, als ich zu der kleinen Gruppe von Gremiumsmitgliedern in den Schatzen trete:

Nach kurzer Zeit kommt eine der Personen auf die Diskussion am heutigen Nachmittag zu sprechen, und erst da wird mir die Relevanz der heutigen Sitzung vollends bewusst: das Nutzungsabkommen, über das soeben entschieden wurde, ist einer der wichtigsten Bestandteile eines umfassenden Managementplans, den jede Resex in Brasilien erarbeiten muss. Ein meist jahrelanger und aufwändiger Prozess – in diesem Fall wird seit fünf Jahren daran gearbeitet.

Mehrfach waren in der Vergangenheit Versuche gescheitert, Managementplan und Nutzungsabkommen durch die zuständige Behörde in Brasília ratifizieren zu lassen; die Dokumente hatten den Anforderungen des brasilianischen Rechts nicht standgehalten. Dann musste das Verwaltungsgremium die Papiere erneut überarbeiten. Mit der Abstimmung heute aber ist ein solcher Überarbeitungsschritt abgeschlossen und die Anwesenden sind sehr zuversichtlich, dass nun die Ratifizierung gelingen wird. (Feldnotizen Verwaltungsgremium 18.11.2013)

Tatsächlich evaluierte die Naturschutzbehörde ICMBio in Brasília die Dokumente positiv. Und so konnten der Managementplan der Resex Tapajós-Arapiuns und das Nutzungsabkommen zur Normierung von Subsistenz ein Jahr später, im November 2014, in Kraft treten (ICMBio 20.11.2014).

1.1 Fragestellungen und Erkenntnisinteresse

Die Verabschiedung des Nutzungsabkommens warf für mich eine Reihe von Fragen auf. Das Gebiet der heutigen Resex Tapajós-Arapiuns war bereits lange vor seiner Ausweisung als Schutzgebiet besiedelt und spätestens seit der Entstehung von Gemeinden unter dem Einfluss der Befreiungstheologie in den 1960er Jahren lebt die überwiegende Mehrheit der Landbevölkerung am Unteren Tapajós in direkter Nachbarschaft.⁷ Seither teilen sich Haushalte die gleichen Böden für Sub-

7 Bis heute lässt sich diese Geschichte in landschaftlichen Strukturen ablesen: Schwarzerde und Tonscherben an den Landzungen entlang der Flussläufe und innerhalb der Waldgebiete weisen ebenso wie spezifische Baumbestände auf die historische Nutzung als Wohn- und Arbeitsflächen hin; langgezogene Furchen im Boden zeugen von alten Wegen, die lange nicht mehr in Gebrauch sind (vgl. Heckenberger et al. 2008; Posey/Balée 1989). Größere Ortschaften wie Boim und Vila Franca bestanden bereits zur Zeit der jesuitischen Missionierung der Region des Unteren Tapajós ab Mitte des 17. Jahrhunderts. Die damals zum Aufbau von Missionsstationen genutzten Orte wurden zwei Jahrhunderte später während des Kautschuk-

sistenzwirtschaft und Fragen der gemeinsamen Handhabung und der Verteilung natürlicher Ressourcen müssen zwangsläufig aufgekommen sein. Warum wurden diese – wie ich annahm vorwiegend informellen – Normen im Verwaltungsgremium nicht thematisiert, als es 2013 um die Formulierung des Nutzungsabkommens ging? Oder sind sie bereits zuvor in den Entwurf des Abkommens eingeflossen? Falls dies so sein sollte, welche Rolle spielen dann eventuell unterschiedliche Handhabungen in den über 70 Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns? Und sollten lokale Normen nicht vollständig im Nutzungsabkommen integriert sein: Was sollte nun mit ihnen geschehen, nachdem das Abkommen offiziell die alltäglichen Subsistenzpraktiken normiert? Neben diesen Überlegungen beschäftigte mich ein weiteres Thema: Während einer Reise nach Pinhel, einer Gemeinde an der südlichen Grenze der Resex Tapajós-Arapiuns, im Oktober 2013 hatte ich von Patauí gehört; ein mir bis dato unbekanntes Wesen, das im dortigen Bachlauf zu Hause ist und bestimmte Nutzungspraktiken der Menschen durch Sanktionen zu unterbinden versucht. In das Nutzungsabkommen ist es nicht aufgenommen worden. Was passiert mit Patauí, welche Rolle kommt ihm nun zu, wo es mit dem Nutzungsabkommen ein offizielles Regelwerk gibt? Es waren diese empirisch inspirierten Vorüberlegungen, die in einer der zentralen Fragestellungen meiner Untersuchung mündeten: **Was impliziert die Verabschiedung des Nutzungsabkommens für die lokalen Realitäten in den Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns, die dortigen Nutzungspraktiken sowie eventuell vorhandene, informelle Regelungen und inwiefern sind hierbei ontologische Dimensionen von Bedeutung?**

Dass ich mich dieser Frage innerhalb des theoretischen Rahmens der Politischen Ontologie zuwende, ergab sich aus weiteren empirischen Beobachtungen: Erstens fragte ich mich ausgehend von Pataúis Relevanz in Pinhel bei gleichzeitiger Abwesenheit im offiziellen Regelwerk, ob es in der Diskussion um ein Nutzungsabkommen ausschließlich um die Aushandlung nachhaltiger Nutzungsaufgaben ging, oder ob hier nicht gleichzeitig auch über die Konstitution von Welt debattiert wurde; also darüber, was existiert und dementsprechend in der Verregelung von Subsistenz von Bedeutung ist. Oder konkret am Beispiel: Ob im Verwaltungsgremium nicht letzten Endes auch darüber verhandelt wurde, ob Entitäten wie Patauí überhaupt als potentielle Sanktionsinstanzen und Verhandlungspartner*innen um Nutzungsrechte existent sind. Zweitens erschien es mir offensichtlich, dass die Verhandlungen zwar in erster Linie lokal im Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns geführt wurden, dass jedoch staatliche Rechtsprechung und

booms erneut zu wichtigen lokalen Handelspunkten. Neben diesen Ortschaften siedelte die Bevölkerung vielfach in kleineren Weilern. Unter dem Einfluss der Befreiungstheologie zogen in den 1960er Jahren viele Bewohner*innen aus den Weilern in direkte Nachbarschaft und schlossen sich zu größeren kirchlichen Basisgemeinden zusammen (vgl. Ioris 2005: 49ff.; Stoll 2014: 53ff.; Stoll/Folhes 2014).

Behörden aus der Hauptstadt Brasília ebenfalls auf die Ausgestaltung des Nutzungsabkommens eingewirkt haben, beispielsweise indem sie eine Ratifizierung immer wieder verhinderten. Dieser Einfluss ist bereits in der obigen Vignette angeklungen. Für eine Analyse der lokalen Situation galt es demnach auch überlokale Zusammenhänge zu berücksichtigen. Vor diesem Hintergrund erschien die Politische Ontologie eine geeignete theoretische Rahmung für die ethnographischen Beschreibungen zu bieten, setzt sie sich doch mit ebensolchen Prozessen der Verhandlung auseinander.

Die Politische Ontologie geht auf Mario Blaser (2009a, 2013a), Marisol de la Cadena (2010, 2015) und Arturo Escobar (2017, 2018) zurück und integriert Perspektiven Politischer Ökologie und Ontologischer Anthropologie.⁸ Im Sinne politisch-ökologischer Analysen wird davon ausgegangen, dass Mensch-Umwelt-Beziehungen grundsätzlich in Kontexten politischer und ökonomischer Machtverhältnisse interpretiert werden müssen; dass also die Beziehung zwischen Mensch und Natur immer auch durch Hierarchien und Konstellationen auf lokaler, überlokaler und globaler Ebene geformt ist. Im Sinne Ontologischer Anthropologie wiederum konzeptionalisiert der Forschungsansatz Ontologie im Plural und geht von einer Vielzahl differenter Seinsordnungen aus. Diese gilt es dementsprechend in der Analyse von Mensch-Umwelt-Beziehungen zu berücksichtigen. Spezifische Beziehungskonstellationen zwischen Mensch und Umwelt sind aus Perspektive der Politischen Ontologie also als Ergebnis einer Auseinandersetzung um die ontologische Verfasstheit von Welt, Natur, Mensch etc. zu verstehen, die zwischen verschiedenen Akteur*innen auf lokaler bis globaler Ebene und innerhalb von ökonomischen und politischen Machtgefügen geführt werden. Diese Verhandlungen und deren Effekte sowie die darin emergenten ontologischen Machtgefüge und Prozesse zu verstehen, bildet den Interessensschwerpunkt des Forschungsansatzes (Blaser/Escobar 2016).

Die Politische Ontologie ergänzt damit die Politische Ökologie um ontologische Dimensionen und die Frage nach der Konsequenz unterschiedlicher Seinsordnungen; der Ontologischen Anthropologie fügt sie die Sensibilität für Hierarchien und Machtgefüge hinzu. Insbesondere in dieser Verbindung liegt ihr Potential für die vorliegende Studie. Denn einerseits wurde das Nutzungsabkommen zwar, wie oben erwähnt, vor Ort im Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns entwickelt, überlokale Zusammenhänge spielten aber eine nicht zu unterschätzende Rolle: die gesetzlichen Vorgaben im brasilianischen Recht schreiben

8 Ontologische Anthropologie verwende ich in einem relativ weiten Verständnis nach Kohn (2015), das neben Studien aus dem Bereich der Sozial- und Kulturanthropologie auch Untersuchungen der Science and Technology Studies umfasst. Mehr zur Ontologischen Anthropologie siehe Kap. 1.2.2.

Richtlinien für das Verwaltungsgremium, seine Zusammensetzung und Abstimmungsverfahren fest und definieren die inhaltliche Struktur und wissenschaftliche Datenbasis für Managementplan und Nutzungsabkommen. Diese gesetzlichen Vorschriften wiederum sind in Teilen an internationalen Abkommen wie der Biodiversitätskonvention von 1992 orientiert. Finanziert von der Weltbank und den G7-Staaten unterstützte zudem das Pilotprogramm zur Erhaltung des Amazonasregenswaldes (PPG7) den Aufbau der gemeindebasierten Verwaltungsstrukturen in brasilianischen Resex.⁹ Das bedeutet: was auf lokaler Ebene der Verwaltung in der Resex Tapajós-Arapiuns geschieht und inwiefern das Nutzungsabkommen die lokalen Mensch-Umwelt-Beziehungen im Schutzgebiet prägen wird, kann nicht losgelöst von diesen nationalen und internationalen Zusammenhängen und ihren Akteur*innen verstanden werden. Andererseits erscheint mir gleichzeitig eine Offenheit für ontologische Unterschiede notwendig. Darauf verweist zunächst Patauí, der in Pinhel Nutzung normiert, in das Nutzungsabkommen jedoch nicht integriert ist, und darüber hinaus die spezifische Verwaltungsstruktur dieses Schutzgebietes. Die gemeindebasierte und partizipative Form der Verwaltung von Resex bringt es mit sich, dass unterschiedlichste Akteur*innen diverser Hintergründe in Aushandlung treten. Hier kommen Indigene, Flussanwohner*innen (*Ribeirinhos*), Extraktivist*innen, Angestellte der Naturschutzbehörde ICMBio, Gewerkschaftler*innen, Aktivist*innen, Städter*innen und Wissenschaftler*innen zusammen und damit eine Vielzahl an differenten Identitäten, Interessen, Perspektiven und Logiken. Positionen der Ontologischen Anthropologie ernst nehmend, kann dieses Gefüge durchaus auch ontologische Differenzen bergen.

Allerdings stieß ich in meiner empirischen Auseinandersetzung mit der Resex Tapajós-Arapiuns im Rahmen der Politischen Ontologie an eine Grenze, die mich zu einer zweiten forschungsleitenden Fragestellung anregte. Der Theorierahmen der Politischen Ontologie arbeitet in seinen empirischen Analysen häufig mit einer Gegenüberstellung indigener, relationaler Ontologie und nicht-indigener, moderner¹⁰ Ontologie, wie sie insbesondere durch lateinamerikanische Nationalstaaten

9 Im Rahmen des PPG7 wurde verschiedene Maßnahmen zum Regenwalderhalt unterstützt; das Subprojekt »Resex« richtete sich dabei direkt an *Reservas Extrativistas*. Deutschland fungierte in den 1990er Jahren als größter Geldgeber für das Programm (World Bank 2002).

10 Auf die Konzeptionalisierung von relationalen und modernen Seinsordnungen komme ich im Laufe des Buches zu sprechen. An dieser Stelle sei betont, dass die Autor*innen der Politischen Ontologie *modern* in Anlehnung an Bruno Latour (1993) als ein bestimmtes ontologisches Kategorisierungsprinzip verstehen, das für die europäische Moderne konstitutiv ist. In diesem Sinne wird der Begriff sehr themenspezifisch genutzt, und ist weniger wertend konnotiert, als ein alltagsüblicher Gebrauch suggerieren würde. Für eine alternative Nutzung von *modern*, die außerhalb der spezifischen Diskussionen Politischer Ontologie adäquater, da weniger missverständlich, scheint und indigene Bevölkerung als immanente Gruppe moderner Realitäten konzeptionalisiert, siehe Ernst Halbmayer (2018).

und deren Politik vertreten wird. Im Kontext der Resex Tapajós-Arapiuns allerdings war es mir unmöglich, Akteursgruppen zu identifizieren, die ich einer der beiden Seinsordnungen zuordnen könnte. Identitäten sind in diesem Fallbeispiel vielfältiger und situativer, als eine Differenzierung in indigen und nicht-indigen abbilden könnte. Zudem variieren Praktiken desselben sozialen Kollektivs ebenso wie derselben Person und fallen mal in die von der Politischen Ontologie als relational definierte, mal in die als modern definierte Seinsordnung; mal scheinen sie weder in die eine noch in die andere zu passen. Analysen der Politischen Ontologie konzentrieren sich stärker auf die Differenzen zwischen sozialen Kollektiven, wohl auch, um auf strukturelle Machtgefüge in Zusammenhang mit ontologischer Pluralität zu verweisen; dabei kommt den alltäglichen Brüchen und der Komplexität von Lebensrealitäten in der Analyse zwangsläufig weniger Beachtung zu. Vor diesem Hintergrund werde ich mich in meiner Studie auch mit der folgenden theoretisch inspirierten Fragestellung auseinandersetzen: **Inwiefern und wie lassen sich in eine politisch-ontologische Analyse auch die Fragmentierung sozialer Kollektive und die Vielfalt alltäglicher Praktiken integrieren?**

Mein Erkenntnisinteresse liegt damit auf zwei Ebenen: empirisch interessieren mich die Dynamiken innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns im Kontext seiner partizipativen Verwaltungsstruktur; insbesondere, was die Konsequenzen des Nutzungsabkommens auf lokale Subsistenzpraktiken und deren Verregelung in den Gemeinden betrifft. Hinzu kommt mein theoretisches Erkenntnisinteresse im Hinblick auf die Möglichkeiten einer Erweiterung der Politischen Ontologie im Versuch, in diesen Theorierahmen auch alltägliche Komplexität analytisch zu integrieren. Damit lässt sich die Ethnographie in zwei wissenschaftliche Themengebiete einordnen – einerseits reiht sie sich ein in Literatur, die sich mit der Resex Tapajós-Arapiuns, bzw. insgesamt mit *Reservas Extrativistas* in Brasilien auseinandersetzt, andererseits ist sie Teil eines Korpus an Studien Politischer Ontologie. Im Folgenden werde ich jeweils den themenspezifischen Stand der Forschung beider Bereiche zusammenstellen, um meine Studie darin zu verorten und ihren Beitrag herauszustellen.

1.2 Forschungsstand

Im folgenden Abschnitt resümiere und strukturiere ich die Forschungsliteratur, innerhalb derer sich meine Ethnographie bewegt. In einem ersten Teil widme ich mich der Literatur zur Resex Tapajós-Arapiuns und anschließend insgesamt zu Resex in Brasilien (1.2.1). In einem zweiten Teil biete ich die Politische Ontologie in ihren Kontext Ontologischer Anthropologie ein und skizziere den Forschungsstand zum theoretischen Ansatz (1.2.2). Ausgehend von der Verortung meiner Untersu-

chung im Forschungsstand, die ich jeweils am Ende der einzelnen Teile vornehme, stelle ich abschließend den Beitrag meiner Auseinandersetzung heraus (1.2.3).

1.2.1 Die Resex Tapajós-Arapiuns und Reservas Extrativistas in Brasilien

Die Resex Tapajós-Arapiuns

Als eine der ältesten und flächenmäßig größten *Reservas Extrativistas* steht die Resex Tapajós-Arapiuns im Fokus einer Reihe wissenschaftlicher Erhebungen. Meines Erachtens lassen sie sich in drei große Themenbereiche unterteilen – dies sind erstens Inventarisierungen von Spezies, zweitens Untersuchungen zu sozioökonomischen Fragen und drittens Diskussionen um Nutzungspraktiken im Kontext von Umweltschutzbemühungen. Im Fokus von Inventarisierung, vorwiegend aus Disziplinen wie Botanik, Wasser- und Forstwissenschaften, liegen Bestandsaufnahmen und Charakterisierungen einzelner Spezies in Flora (z.B. Szpeiter et al. 2017) und Fauna (z.B. Cruz da Silva et al. 2018). Vereinzelt interessieren sich die Autor*innen für ethnobotanisches Wissen und lokale Taxonomien zur Bezeichnung und Einordnung dieser Spezies (z.B. Ferreira Santana et al. 2019). Eine weitere Gruppe von Studien, größtenteils aus Forstwissenschaft sowie Agrarökologie und Ökonomie, setzt sich mit sozioökonomischen Themen auseinander. Von der Darstellung ausgewählter Wirtschaftspraktiken ausgehend, werden Szenarien zur Vermarktung und zur Transformation von Wertschöpfungsketten zugunsten der Produzent*innen modelliert und diskutiert (z.B. Araújo da Silva et al. 2018; Gomes et al. 2018). Andere Arbeiten nehmen Wirtschaftspraktiken in den Blick, um sie unter sozialen, ökonomischen und ökologischen Gesichtspunkten zu evaluieren (z.B. Barreto/Tavares 2017; Ribeiro de Souza et al. 2018). Teilweise werden hierbei auch Aspekte genderbedingter Arbeitsteilung berücksichtigt (z.B. Ferreira/Pires Sablayrolles 2009; Jati et al. 2018). Eine dritte Gruppe an Studien, tendenziell aus den Umweltwissenschaften und verwandten Disziplinen, diskutiert Nutzungspraktiken im Spannungsfeld von Umweltschutz und lotet Potentiale und Gefahren für Schutzbemühungen aus (z.B. Carvalho/Pezzuti 2010; Mendes de Oliveira et al. 2004; Sampaio Reis et al. 2018). Während einige die Konfliktpotentiale lokalspezifischer Wirtschaftspraktiken diskutieren (z.B. Spínola/Carneiro Filho 2019), betonen andere den Mehrwert lokalen Wissens für Konzepte und Auflagen der Nachhaltigkeit (z.B. Silva/Braga 2016).

Ich halte es für sehr bemerkenswert, dass der überwiegende Teil dieser Veröffentlichungen zur Resex Tapajós-Arapiuns von lokalen Wissenschaftler*innen aus dem Bundesstaat Pará oder sogar von der Universität UFOPA in Santarém stammt. Auffällig ist außerdem, dass die Anzahl der Erhebungen zum Schutzgebiet inner-

halb der letzten vier bis fünf Jahre enorm angestiegen ist.¹¹ Trotz dieses großen Interesses melden sich die Anthropologie oder verwandte sozialwissenschaftliche Disziplinen bisher nicht zu Wort. Vielleicht auch deshalb bleiben die Erhebungen in erster Linie quantitativ und sind vielfach durch naturwissenschaftliche Maßstäbe geleitet; sofern in einigen Fällen qualitativ gearbeitet wird, dann mit strukturierten und standardisierten Erhebungsverfahren. Es handelt sich zudem um deskriptive und anwendungsorientierte Arbeiten, die auf praktische ökologische und ökonomische Fragen gerichtet sind und weniger wissenschaftliche Theoriebildung oder Theoretisierung der Empirie zum Ziel haben.

Das Interesse anthropologischer Arbeiten am Unteren Tapajós gilt heute fast ausschließlich den Prozessen der Revitalisierung indigener Identität durch Bewohner*innen der Region. Seit Ende der 1990er Jahre hat sich eine stetig wachsende Bewegung von Menschen im ländlichen Raum zusammengefunden, die explizit auf ihre indigenen Wurzeln verweisen und sich indigene Praktiken aneignen, bzw. diese stärken; mittlerweile sind sie zu einer hörbaren politischen Stimme am Unteren Tapajós geworden und genießen indigene Sonderrechte im Hinblick auf Bildung und Landbesitz (vgl. 3.3.4). Eine der wichtigsten Referenzen dieses anthropologischen Literaturkorpus sind die Arbeiten von Florêncio Vaz Filho, der die Geschichte der indigenen Bewegung in der Region historisch nachzeichnet und kontextualisiert (Vaz Filho 2010), indigene kulturelle Praktiken am Unteren Tapajós beschreibt und dokumentiert (Vaz Filho 2016; Vaz Filho/Gonçalves de Carvalho 2013) und sich mit der Aktualität indigener Identität im heutigen Brasilien befasst (Vaz Filho 2006). Weiterhin zentral sind die Monographien von Edviges Ioris (2005) und Omaira Bolaños (2008);¹² beide setzen die aufkommende indigene Bewegung in den Kontext von Interessenskonflikten um Land und Rohstoffe und verstehen sie nicht zuletzt als Ausdruck eines lokalen Emanzipationsprozesses im Kontext staatlicher Politiken. Zahlreiche Beiträge diverser Anthropolog*innen folgen und nehmen eine Bandbreite an Themen in den Blick: Wie Vaz Filho widmen sich auch andere den kulturellen Praktiken, Kosmologie und Sprache der indigenen Gruppen am Unteren Tapajós (z.B. Arruti et al. 2019; Lima 2015, 2019; Stoll 2016a). Andere blicken auf die Entstehung der Bewegung (z.B. Ioris 2010) und Prozesse der Konstruktion indigener Identität (z.B. Beltrão 2013; Bolaños 2010) oder arbeiten relevante gesellschaftspolitische Diskurse und Rahmenbedingungen heraus (z.B. Bolaños 2012; Boyer 2017). Weitere Studien setzen sich kritisch mit Geschichtsschreibung auseinander, entwickeln Gegennarrative zur dominanten Historie der Region (z.B. Ioris 2019) oder erzählen die Geschichte der indigenen Bewegung aus weiblicher Sicht nach (z.B. Arantes 2019). Dass solche Tendenzen der Re-Ethnisierung

11 Dies könnte unter anderem mit einer Zunahme an Möglichkeiten der Online-Publikation in Zusammenhang stehen.

12 Sowie die daran angelehnten Artikel von Bolaños (2012) und Ioris (2010).

heute keinen Einzelfall darstellen, zeigen Bolanões (2010) und Ioris (2018) mit Blick auf andere Beispiele aus Lateinamerika. Häufig wird auf die durchaus konfliktiven Auswirkungen der Re-Ethnisierung verwiesen (z.B. Correa Peixoto et al. 2012; Tapajós/Medeiros da Silva Neto 2019), insbesondere die Überlappung von Schutzgebieten und erst kürzlich demarkierten Indigenen Territorien bergen Konfliktpotential (z.B. Lima 2013; Rezende/Postigo 2013; Vaz Filho 2013b).¹³ Emilie Stoll (2014) jedoch warnt vor einer vorschnellen Einordnung lokaler Konflikte in Auseinandersetzungen zwischen ethnischen Gruppen. Ihre Ethnographie zeichnet Prozesse sozialer Inklusion und Exklusion nach und argumentiert, dass Grenzen ethnischer Zugehörigkeit entlang älterer Konfliktlinien zwischen lokalen Fraktionen verlaufen. In einigen Fällen greifen anthropologische Arbeiten auch unterstützend in die Dynamiken ein, wie dies am Projekt *Nova Cartografia Social da Amazônia* besonders deutlich wird (Wagner 2017, o. A.). Da Prozesse indigener Revitalisierung heute auch innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns sehr lebendig sind, betrifft diese Literatur die Realität des Schutzgebietes durchaus. Gleichwohl spielt die Resex in den Studien nur eine marginale Rolle – wenn sie mit einbezogen wird, dann als einer der Faktoren, die zur Re-Ethnisierung beigetragen haben (Almeida/Rezende 2013; Bolaños 2008, 2012; Ioris 2005, 2010). Zum Forschungsgegenstand selbst werden das Schutzgebiet, seine Verwaltung und deren Auswirkungen und Dynamiken nicht.¹⁴

Ein Artikel stellt in dem hier aufgeführten Korpus wissenschaftlicher Literatur eine Ausnahme dar: Aus Perspektive der neuen Institutionenökonomik setzen sich Marcelo Moraes de Andrade und Danielle Silva (2019) mit lokalen Veränderungen im Zuge des Aufbaus von Verwaltungsinstrumenten und -organen in der Resex Tapajós-Arapiuns auseinander. In zwei Gemeinden (Anã am Rio Arapiuns und Boim am Rio Tapajós) untersuchen sie beispielhaft, welche Veränderungen

13 Dieses Thema wird seit Jahren auch insgesamt in Brasilien diskutiert. Zentrale Quelle und erste umfassende Publikation zu Konflikten der territorialen Überlappung siehe Fany Ricardo (2004).

14 Von diesem Schwerpunkt anthropologischen Arbeitens heben sich einige Studien ab, die für die Resex Tapajós-Arapiuns jedoch ebenfalls nur am Rande relevant sind. Nennenswert sind die Arbeiten von João Wawzyniak (2003, 2004, 2008, 2012), der sich mit Fragen von Körperlichkeit und Gesundheit sowie deren ontologischen Dimensionen bei Flussanwohner*innen im Waldschutzgebiet Floresta Nacional (Flona) do Tapajós beschäftigt hat. Emilie Stoll (Boyer/Stoll 2017; Stoll 2019; Stoll/Folhes 2013; Stoll/Folhes 2014) fokussiert neben den Prozessen der Re-Ethnisierung insbesondere auf die Verbindung von Identität, Territorialität und Landschaft; ihre Texte zeichnen sich häufig durch einen historischen Zugang aus. Zu erwähnen sind außerdem die Arbeiten von Mark Harris (2008, 2009, 2014) zur Lebensrealität von Flussanwohner*innen in den Schwemmgebieten entlang des Amazonas, unweit von Santarém; auch wenn diese im engeren Sinne nicht der Region des Unteren Tapajós zugeordnet werden.

sich im Hinblick auf soziale Organisationsformen durch solche Institutionalisierungen ergeben haben. Die Autor*innen identifizieren zunächst eine Zunahme an formalisierten Verbänden; hierdurch entsteht eine neue Form der Mittlerposition zwischen Lokalbevölkerung und Staat, wodurch sich wiederum lokale Macht- und Führungspositionen transformieren. Weiterhin beobachten sie einen Anstieg von Lohnarbeit und damit den allmählichen Rückgang extraktiver Praktiken.¹⁵ Die Studie interessiert sich für die lokalen Auswirkungen und Dynamiken im Kontext staatlicher Politiken und ist in diesem Sinne meinem Fokus sehr nah. Als Teil der neuen Institutionenökonomik ist ihr Interesse dabei in erster Linie auf institutionelle Veränderungen gerichtet. Ihr Konzept von Institutionen ist relativ weit und umfasst explizit formelle wie informelle Bereiche; ihre Analyse richtet sich allerdings ausschließlich auf ersteren Bereich wohingegen mein Untersuchungsinteresse auch die informellen lokalen Handhabungen umfasst. Auch methodisch sind sich unsere Untersuchungen sehr ähnlich und basieren auf qualitativen Daten aus teilnehmenden Beobachtungen und Interviews. Allerdings waren meine Feldaufenthalte in den Gemeinden – wohl disziplinbedingt – deutlich länger. Dies könnte auch den Fokus der Autor*innen auf formelle Institutionen erklären, da sich informelle Normen mit kurzen Feldaufenthalten nur schwer identifizieren lassen. So reihe ich mich neben diesem Artikel ein und teile das Interesse an den lokalen Konsequenzen und Dynamiken im Zuge der staatlich initiierten Verwaltungsform der Resex Tapajós-Arapiuns. Im Gegensatz zu den Autor*innen ist mein Blick jedoch stärker auf die informellen Normen und Logiken gerichtet.

Reservas Extrativistas in Brasilien

Anders als im Fall der Resex Tapajós-Arapiuns, gibt es an *Reservas Extrativistas* insgesamt großes sozialwissenschaftliches Interesse. Ausgehend von Mary Allegretti und Mauro Almeida, den zwei wichtigsten Anthropolog*innen in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit solchen Schutzgebieten, identifiziere ich drei Schwerpunkte sozialwissenschaftlicher Auseinandersetzung, in die sich meines Erachtens

15 Die Studie unterstreicht meine Annahme, dass die Realität in den verschiedenen Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns sehr divers sein kann (vgl. 3.3). Mit Boim und Anã haben die Autor*innen zwei relativ große und gut angebundene Gemeinden gewählt, die über eine Vielzahl von Verbänden verfügen, durch die neue Einkommensmöglichkeiten geschaffen wurden; dies wird am Ökotourismus-Projekt in Anã beispielhaft deutlich. Die bessere Stadtanbindung erleichtert den Zugang zu Lohnarbeit und kann den Rückgang extraktiver Praktiken erklären. Dass Maniokmehl nur noch selten produziert wird, stellt dabei einen komplexeren Gegensatz zur Situation in Atrocal dar, wo diese Tätigkeit alltäglich und lebensnotwendig ist. Und dennoch teile ich die Annahme, dass die Implementierung der Resex zu einer Reihe von Neugründungen von Verbänden bzw. der Formalisierung bestehender Verbände als juristische Personen geführt hat (vgl. 3.2.1).

der Literaturkorpus zu Resex sinnvoll einteilen lässt. Dies ist erstens die Auseinandersetzung mit der Bewegung der Kautschukzapfer*innen und der Entstehung von Resex als Kategorie von Naturschutzgebieten (1), zweitens die kritische Betrachtung der rechtlichen Rahmenbedingungen von Resex mit Blick auf die Rechte der Lokalbevölkerung (2) und drittens Studien zu Gruppen, die innerhalb dieser Schutzgebiete leben (3).

Die Herausbildung von Resex als einer Kategorie für Naturschutzgebiete und als Teil nationalstaatlicher Umweltpolitik geht auf die Gewerkschaft der Kautschukzapfer*innen im Bundesstaat Acre in den 1980er Jahren zurück (vgl. 3.1.1). Aus der Fülle an Literatur zur Genese von Resex stechen insbesondere zwei Anthropolog*innen heraus: Mary Allegretti und Mauro Almeida. Beide arbeiten seit den 1970er Jahren bis heute zu und mit Kautschukzapfer*innen aus Acre; ihre Arbeiten sind zu den wichtigsten Referenzen in der einschlägigen Literatur geworden.¹⁶ Allegretti steht der Bewegung der Kautschukzapfer*innen seit Ende der 1970er Jahre nahe. Sie war in den Aufbau lokaler Bildungsprojekte ebenso involviert, wie 1985 in die Organisation des ersten überregionalen Treffens von Kautschukzapfer*innen aus ganz Brasilien, welches zur Gründung der eigenen Gewerkschaft führte (Shanley et al. 2018: 148ff.). In mehreren Artikeln argumentiert sie entschieden für die Implementierung von *Reservas Extrativistas* und hebt deren Potential als Strategie nachhaltiger ländlicher Entwicklung hervor. Während politische Programme in Amazonien bis dato ausschließlich auf die Lösung externer Probleme konzentriert waren, kommen Resex direkt der lokalen Waldbevölkerung zugute; darüber hinaus wirken sich die Zonen langfristig positiv auf den Walderhalt aus, da Extraktivist*innen nicht wie Siedler*innen und Farmer*innen auf die Urbarmachung von Böden angewiesen sind, die immer mit Entwaldung einhergeht, sondern ihren Lebensunterhalt in und durch intakte Waldgebiete sichern. So werden durch die Implementierung von Resex ökonomische und ökologische Ziele integriert, argumentiert Allegretti (1988, 1989, 1990, 1992). In späteren Arbeiten bewertet sie die Entstehung von Resex als Erfolg der Bewegung der Kautschukzapfer*innen und reflektiert die Besonderheiten der sozialen Bewegung sowie die internen und externen Faktoren, die diesen Erfolg begünstigt haben (Allegretti 2002, 2008). Allegrettis Arbeiten sind meines Erachtens vor allem der wissenschaftliche Ausdruck ihres politischen Engagements zur Unterstützung der Kautschukzapfer*innen; ihre Einschätzung von Resex und deren Potentiale ebenso wie die Nacherzählung der Bewegung konnotieren beides ausschließlich positiv.¹⁷ Sie selbst sieht die Aufgabe ihres wissenschaftlichen Arbeitens in der

16 Almeida hat zahlreiche Publikationen mit der Anthropologin Manuela Carneiro da Cunha veröffentlicht. Da deren einzelne Beiträge jedoch in erster Linie indigenen Themen gewidmet sind, führe ich sie hier nicht explizit auf.

17 Die einzige Ausnahme bildet ein Artikel von 2018, auf den ich gleich zu sprechen komme.

Sichtbarmachung marginalisierter sozialer Realitäten und betont die Möglichkeit der Wissenschaft auf politische Agenden einzuwirken (ebd. 1990: 254).¹⁸

Neben Allegretti ist der Anthropologe Mauro Almeida seit seiner Doktorarbeit zu Kautschukzapfer*innen am Rio Alto Juruá in Acre in den politischen Emanzipationsprozess involviert (Almeida 1992). In derselben Region wurde 1990 die erste der brasilianischen *Reservas Extrativistas*, die Resex do Alto Juruá, demarkiert. Bis heute forscht und publiziert Almeida zu deren Bewohner*innen, beschreibt und dokumentiert Subsistenzpraktiken und traditionelles Wissen (Carneiro da Cunha/Almeida 2002a) oder überträgt ontologische Fragen aus Studien des indigenen Amazoniens auf die Realität der Extraktivist*innen (Almeida 2013, 2017). In anderen Texten setzt er sich mit Resex im Allgemeinen, ihren sozio-politischen Auswirkungen und der Rolle der Kautschukzapfer*innen auseinander (Almeida 2002, 2004; Carneiro da Cunha/Almeida 2000).¹⁹ Abgesehen von einer sehr positiven Bewertung der ökologischen und ökonomischen Effekten von Resex (Ruiz-Pérez et al. 2005) scheint seine Einschätzung dieser politischen Maßnahme zunehmend kritischer zu werden. Gemeinsam mit Roberto Rezende zeichnet Almeida 2013 historisch nach, wie mit zunehmenden gesetzlichen Normen die anfänglich zugesicherte Selbstverwaltung von Resex durch ihre Bewohner*innen kontinuierlich eingeschränkt wurde (Almeida/Rezende 2013).²⁰ Und so fällt auch eine weitere Eva-

18 Andere Anthropolog*innen bewerten diesen Einfluss weniger positiv. Carneiro da Cunha und Almeida (2000: 327) führen das Narrativ der Kautschukzapfer*innen als umweltschützende Waldbevölkerung, das den ursprünglich auf landrechtliche Fragen gerichteten Kampf der Bewegung zu einem ökologischen transformierte, auf Allegrettis Initiative zurück. Mehr zu dieser Transformation und ihren Auswirkungen siehe Kap. 3.1.1.

19 Setzte er sich zunächst mit den historischen Prozessen auseinander, in denen die Kautschukzapfer*innen zu »traditioneller Bevölkerung« und damit neuen politischen Subjekten geworden sind (Carneiro da Cunha/Almeida 2000) und reflektierte das Zusammenwirken lokaler und globaler Entwicklungen und Narrative (Almeida 2002), wanderte sein Interesse schließlich zur Frage, inwiefern die lokalen Handlungsmöglichkeiten durch hegemoniale Gefüge im Kontext globaler Diskurse um nachhaltige Entwicklung vereinnahmt worden sind. Er kommt zu dem Schluss, dass die Handlungsspielräume der lokalen Gruppen zwar minimal waren, dass sie in diesem Rahmen jedoch durchaus eigene Positionen durchsetzen konnten und demnach nicht ausschließlich von staatlicher Vereinnahmung der Lokalbevölkerung gesprochen werden kann. Der Wunsch nach Autonomie wurde jedoch nicht Realität (ebd. 2004).

20 Diese Normierung und stärkere Institutionalisierung rechtlich vorgegebener Instrumente und Organe hängt insbesondere mit dem Gesetz des SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza) von 2000 zusammen. Das Gesetz entwickelt ein »Nationales System zur Kategorisierung von Naturschutzgebieten«, in dessen Zuge z.B. die Entscheidungsgewalt in Resex in die Hände eines formalisierten Verwaltungsgremiums (*Conselho Deliberativo*) gelegt wird; hier sind Delegierte der Lokalbevölkerung zwar präsent und stimmberechtigt, das Organ unterliegt jedoch der Führung der Naturschutzbehörde ICMBio. An die Stelle des lokal verhandelten Nutzungsplans ist der Managementplan getreten, ein technisches Dokument, für das die Bewohner*innen zwar konsultiert werden, das jedoch

luation von Resex sehr ambivalent aus (Almeida et al. 2018). Zwar bewerten die Autor*innen – unter ihnen auch die ansonsten versöhnlicher klingende Mary Allegretti – die Schutzgebiete im Hinblick auf deren ökologisches und landrechtliches Potential sehr positiv: Entwaldungsraten gehen nachweislich zurück, die ökonomische Produktivität und das Einkommen der Haushalte steigt, Landrechte sind langfristig gesichert. Die Mitbestimmung der Gemeinden hingegen und damit eines der ursprünglichen Ziele der Kautschukzapfer*innen ist nicht gewährleistet, machen die Autor*innen in sehr drastischen Worten deutlich (ebd.: 44f.).

Wie erwähnt lässt sich meines Erachtens das Interesse von Allegretti und Almeida entlang der eingangs skizzierten Themenbereiche – Entstehungsgeschichte (1), Verwaltungsstrukturen und Mitbestimmung (2) sowie lokale Lebensrealitäten (3) – strukturieren. (1) Einerseits steht die außergewöhnliche Entstehungsgeschichte der Kategorie von Resex im Fokus, die maßgeblich auf den Druck marginaler Landbevölkerung zurückgeht (Allegretti 2002, 2008; Almeida 2002, 2004). Hiermit setzt sich auch eine Reihe weiterer Autor*innen auseinander: Während einige die Bewegung der Kautschukzapfer*innen ins Zentrum stellen und den Prozess der politischen Mobilisierung reflektieren (z.B. Cunha 2009; Gomes et al. 2012; Keck 1995; Schmink 2011; Schwartzman 1991; Shanley et al. 2018, 2011), widmen sich andere den zentralen Führungspersonen der Bewegung, allen voran Chico Mendes (z.B. Andrade de Paula/Simione da Silva 2008; Hecht 1989; Maybury-Lewis et al. 2007; Porto-Gonçalves 2009; Revkin 2004). Weitere Arbeiten zeichnen die Prozesse nach, die zur politischen Umsetzung der Forderungen geführt haben und in der Implementierung von Resex als Naturschutzgebieten resultierten (z.B. Brown/Rosendo 2000b; Costa, E. 2010; Cunha 2010; Fearnside 1989, 1992; Hecht 2007; Murrieta/Rueda 1995).²¹ (2) Einen zweiten Themenschwerpunkt sehe ich in der kritischen Auseinandersetzung mit rechtlichen Rahmenbedingungen, die lokale Mitbestimmung heute weitgehend unterbinden (z.B. Almeida/Rezende 2013; Almeida et al. 2018). Diese Einschätzung teilen Autor*innen diverser Disziplinen. Während einige radikalere Kritik äußern, die mangelnde Partizipation als Ergebnis strategischen, staatlichen Handelns interpretieren (z.B. Braga Silveira 2008; Cunha/Loureiro 2009; Rezende/Postigo 2013; Völler 2017) und vor dem Hintergrund internationaler Politiken und Akteurskonstellationen reflektieren (z.B. Cunha/Loureiro 2012), suchen andere (weitgehend innerhalb der staatlich vorgegebenen Strukturen) nach konkreten Lösungsansätzen (z.B. Alves de Lima et al. 2016; Silva/Simonian 2015;

ausschließlich durch Fachpersonal erstellt wird. So ist im Zuge der Integration von Resex in Umweltschutzpolitik und den damit einhergehenden neuen Maßstäben für Nachhaltigkeit und Schutz von Biodiversität die Autonomie der Bevölkerung in den Hintergrund getreten; vgl. 3.1; 3.2.

21 Siehe Susanne Hecht (2007) und Patricia Shanley et al. (2011) für eine gendersensible Betrachtung und einen Fokus auf die Rolle von Frauen in der Bewegung.

Villas-Bôas et al. 2018). Andere Studien stellen mit kritischem Blick aber in erster Linie deskriptivem Anspruch die Dynamiken innerhalb der gemeinsamen Verwaltung dar (z.B. Almeida/Pantoja 2004; Luna 2004); Karine Narahara (2014) beispielsweise skizziert den schwindenden Einfluss der Lokalbevölkerung, ähnlich wie Almeida und Rezende (2013), in Verbindung mit den Gesetzesänderungen zu Verwaltungsstrukturen und deren Instrumenten, betrachtet dann jedoch die Prozesse der konkreten Ausgestaltung dieser Verwaltungsinstrumente am empirischen Beispiel der Resex Arapixi im Bundesstaat Amazonas. Hierdurch werden weitere Facetten und Ambivalenzen in der praktischen Umsetzung der Instrumente ebenso sichtbar wie die nicht unbedeutende Rolle, die den Bewohner*innen trotz der restriktiven Rahmenbedingungen zukommt. Auch Katrina Brown und Sergio Rosendo (2000a) nehmen in ihrer Institutionenanalyse einen Blick hinter die strukturellen Rahmenbedingungen der Verwaltung vor und skizzieren die vielfältigen Allianzen zwischen den beteiligten Interessengruppen, die maßgeblich für ein Funktionieren des Managements in den Verwaltungsgremien von Resex sind. (3) Neben der Auseinandersetzung mit Geschichte und Entstehung von Resex, sowie einer kritischen Evaluation partizipativer Prozesse, richtet sich drittens das wissenschaftliche Interesse, und insbesondere das anthropologischer Studien, auf die Bewohner*innen innerhalb der Schutzgebiete. Wichtigste Referenz aus diesem Bereich ist die *Enciclopedia da Floresta* (Carneiro da Cunha/Almeida 2002a), in der zahlreiche Autor*innen die unterschiedlichen Lebensbereiche der Menschen am Oberen Rio Juruá beleuchten. Auch die Auseinandersetzung mit *Caboclo*-Gemeinschaften in Amazonien findet teilweise innerhalb von Resex statt und wird so Teil des Literaturkorpus (z.B. Adams et al. 2009; Nugent/Harris 2004).²² Gemeinsam ist diesen Studien, dass sie vornehmlich an Beobachtungen lokaler Sozialstruktur, Identität und politischer Organisation, Formen des Wirtschaftens sowie Religion und Kosmologie interessiert sind – *Reservas Extrativistas* bilden hier einen administrativ-politischen Rahmen der ethnographischen Kontexte, sind jedoch selbst nicht Teil des Forschungsgegenstandes (Almeida et al. 2016; Guimarães Vieira 2012; Pantoja et al. 2011).

Meine Einteilung in drei größere Themenbereiche ist dem Versuch geschuldet, dem umfangreichen Korpus an Forschungsliteratur eine Struktur zu geben,

22 *Caboclo* als wissenschaftliche Kategorie bezeichnet die zumeist kleinbäuerliche Landbevölkerung Amazoniens in Abgrenzung zu anderen Minderheiten (Indigene oder *Quilombolas*) sowie neuen Siedler*innen. Aus dem kolonialen Kontext ist der Kategorie eine negative Konnotation erhalten geblieben, und sie wird außerhalb der Wissenschaft meist pejorativ und als Fremdbezeichnung genutzt (Harris 1998; Lima 1999; Nugent 1993; Nugent/Harris 2004; Rodrigues 2006). Beide Aspekte sind mir in meinem Forschungsfeld begegnet und auch wenn die nicht-indigenen Bewohner*innen der Resex Tapajós-Arapixi in diese Kategorie eingeordnet werden könnten, bezeichneten sie sich selbst vielmehr als Flussanwohner*innen (*Ribeirinhos*) oder Extraktivist*innen.

innerhalb derer ich nun meine Ethnographie einordnen kann.²³ Mit Blick auf den gesamten Forschungsstand halte ich insbesondere die ambivalente Bewertung von Resex für auffallend, wie sie sich auch in den Arbeiten Allegrettis und Almeidas abbildet: Einerseits werden Resex als ökologisch nachhaltige und innovative Politik zur Integration von Umweltschutz und ländlicher Entwicklung betrachtet; andererseits wird betont, dass ihr sozialer Anspruch auf Integration der Lokalbevölkerung durch die strukturellen Rahmenbedingungen gemeindebasierter Verwaltung kontinuierlich erschwert oder verhindert wird. Eine Spannung, die sich meines Erachtens nicht auflösen lässt und deren Ambivalenz auch in meinem Forschungsfeld regelmäßig zutage trat. Die kritischen Analysen der strukturellen Rahmenbedingungen (2) haben meine eigene Beschäftigung inspiriert und es finden sich zahlreiche Beispiele in meinen empirischen Daten, die diese tendenziell negativen Schlussfolgerungen untermauern.²⁴ Gleichwohl stehen in meiner Untersuchung weniger die Strukturen gemeindebasierter Verwaltung im Zentrum als vielmehr die Akteur*innen, die innerhalb und mit diesen Strukturen agieren. Denn obwohl Partizipation in der Praxis auf kleine Bereiche beschränkt bleibt, verfügen die Beteiligten über Handlungsmacht und entwickeln vielfältige Strategien zur Durchsetzung ihrer Interessen. Daher möchte ich mich in meiner Auseinandersetzung weder ausschließlich auf Resex und ihre Strukturen (2), noch ausschließlich auf die diversen lokalen Lebensbereiche (3) konzentrieren; mein Ziel ist es vielmehr, ähnlich wie Narahara (2014), Brown und Rosendo (2000a), Luna (2004) oder Moraes de Andrade und Silva (2019), beide Dimensionen in ihrer Wechselwirkung zu begreifen und auf die sich entfaltenden Dynamiken lokaler Lebensrealitäten im Kontext von Umweltschutzpolitik zu blicken.

1.2.2 Politische Ontologie

Die Politische Ontologie versteht sich als dritte Phase und Weiterentwicklung der Politischen Ökologie und fügt dieser die Sensibilität für ontologische Unterschiedlichkeiten hinzu (Blaser/Escobar 2016); auch wenn diese Einordnung sehr treffend ist, werde ich die Politische Ontologie an dieser Stelle in der Ontologischen Anthropologie verorten, da sie dort ihre theoretischen Grundannahmen bezieht. Ontologische Anthropologie verstehe ich in Anlehnung an Eduardo Kohn als ethnographische Untersuchungen von Realitäten, die interessiert sind an »what we learn about the world and the human through the ways in which humans engage with the world« (Kohn 2015: 313). Während dies im engeren Sinne Studien Amazonischer Anthropologie umfasst, integriert Kohn unter einen weiten Begriff Ontologischer

23 Es sei gleichwohl angemerkt, dass es auch vereinzelte Studien gibt, die mehr als eines der drei Themen berühren.

24 Siehe hierzu insbesondere Kap. 3.2.3 und 4.2.1.

Anthropologie auch Untersuchungen weiterer Disziplinen und Forschungsbereiche wie beispielsweise aus den Science and Technology Studies (STS) (ebd.: 315ff.). Ich orientiere mich in meiner Auseinandersetzung an diesem erweiterten Verständnis, da es für die Grundkonzepte der Politischen Ontologie passender erscheint, sind doch beispielsweise im Ontologiebegriff nach Mario Blaser (2013a, 2013b) ebenfalls Erkenntnisse und Herangehensweise aus Amazonischer Anthropologie und STS integriert (vgl. 2.1.1). Der mittlerweile enorm umfangreiche Literaturkorpus zu Ontologischer Anthropologie ist weder in Gänze zu erfassen noch einheitlich zu strukturieren (Kohn 2015: 312). Die hier gewählte Darstellung soll daher nicht als Überblick verstanden werden, sondern vielmehr Schlaglichter auf zentrale Themenbereiche und Zusammenhänge werfen.²⁵

Ob die Ontologische Anthropologie im Sinne einer Ontologischen Wende einen Paradigmenwechsel markiert oder vielmehr als Zuspitzung bestehender anthropologischer Erkenntnisinteressen zu verstehen ist, wird nach wie vor diskutiert (Aspers 2015; Holbraad/Pedersen 2018: 6ff.). Außer Frage jedoch steht, dass in den letzten drei Jahrzehnten eine Hinwendung zur Ontologie – »a turn to ontology« (Holbraad/Pedersen 2018: 8) – in den Sozialwissenschaften zu verzeichnen ist. Über Disziplingrenzen hinweg interessieren sich Forschungsliteratur für das Sein; dies jedoch nicht auf der Suche nach einer universell gültigen Seinsordnung, sondern in der Annahme, dass diese different sind. Einerseits, weil es viele und unterschiedliche Seinsordnungen gibt, wie insbesondere die Amazonische Anthropologie am Beispiel indigener Realitäten aufzuzeigen begann; andererseits, weil ontologische Ordnungen selbst fragmentiert sind und unterschiedliche Seinsweisen integrieren, wie insbesondere Ansätze der STS verdeutlichen.

Wichtige Beiträge zur Herausbildung der Ontologischen Anthropologie aus dem amazonischen Kontext stellen die Arbeiten zu Perspektivismus von Tânia Stolze Lima (1996) und Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2017) dar. Unter Perspektivismus fassen die Autor*innen die multinaturalistische Seinsordnung amerindianischer Realitäten, die sich von multikulturalistischen Konzeptionen

25 Für Darstellungen von Genealogie und Charakteristika Ontologischer Anthropologie siehe neben Kohn (2015) beispielsweise Pablo Heywood (2017) oder Martin Holbraad und Morten Pedersen (2018); für einen Fokus auf ontologische Untersuchungen der Amazonischen Anthropologie vergleiche z.B. Luiz Costa und Carlos Fausto (2010) sowie Ernst Halbmayer (2012b); für STS siehe Susanne Bauer et al. (2017) oder Stefan Beck et al. (2012). Ich verzichte im Sinne der weiten Definition Ontologischer Anthropologie an dieser Stelle auf eine klare Trennung zwischen Arbeiten in Anlehnung an Amazonische Anthropologie und STS, eine solche kann jedoch durchaus sinnvoll sein. Vergleiche Holbraad und Pedersen (2018) sowie Marisol de la Cadena et al. (2015) für Erörterungen von Grenzen und Beziehungen. Während ich die Literatur entlang von Themengebieten vorstelle, wäre auch eine Strukturierung entlang regionaler Kontexte (vgl. Halbmayer 2012a) oder Herangehensweisen (z.B. strukturalistisch vs. phänomenologisch) möglich (vgl. Århem 2016).

des Westens fundamental unterscheidet und diese so in ihrem Universalitätsanspruch in Frage stellt.²⁶ Ebenso zählt Philippe Descola (1992, 2005) mit seinen Arbeiten zur Symbolischen Ökologie und seinen Klassifikationsschemata zur Einteilung von Ontologien in Animismus, Naturalismus, Totemismus und Analogismus zu den zentralen Referenzen Amazonischer Anthropologie. Ihnen gemein ist die Annahme ontologischer Pluralität – also die Annahme, dass wir nicht von einer universell gültigen, allumfassenden ontologischen Ordnung ausgehen können, sondern dass in indigenen Kosmologien und Realitäten alternative Seinsordnungen zum Ausdruck kommen. Diese gilt es in ihrer Existenz und ihren unterschiedlichen Seinsprinzipien ernst zu nehmen und gleichwertig neben der westlich normalisierten, naturalistischen Ordnung zu begreifen.²⁷ Einen Blick auf diese naturalistische, bzw. moderne Ontologie und deren Verfassung wirft Bruno Latour (1993). Einen weiteren Entstehungshintergrund Ontologischer Anthropologie und heutigen Forschungsstrang bilden Arbeiten aus dem Bereich der Science and Technology Studies. Ursprünglich ausgehend von den Laborstudien (Kuhn 2012 [1962]) und methodisch-analytisch geprägt durch die (Post-)Akteur-Netzwerk-Theorie (Callon/Latour 1992; Latour 2005; Law/Hassard 1990) liegt ihr Forschungsinteresse auf den vielfältigen Realisierungen von Welt im Rahmen von Technik oder in Prozessen der Wissenskonsstruktion (z.B. Haraway 1988; Latour/Woolgar 2008 [1979]; Law/Mol 2002). In diesem Rahmen werden zum Beispiel die multiplen Seinsweisen untersucht, die in spezifischen Praktiken hervorgebracht werden (z.B. Mol/Port 2015; Woolgar/Lezaun 2013). Gemeinsam ist den aufgeführten Positionen, dass sie auf Basis empirischer Studien argumentieren, dass bisher gängige analytische Klassifikation, wie beispielsweise eine dualistische Kategorisierung von Natur und Kultur, nicht universell und immer Anwendung finden können.

Eine Vielzahl an Studien schließt sich diesen Grundannahmen an und nähert sich mit einem ähnlichen Blickwinkel und der Annahme ontologischer Unterschiede diversen Themenbereichen in ganz unterschiedlichen regionalen Kontexten: in Ethnographien zu indigenen Gruppen werden weitere Beispiele für animistische Ordnungen beschrieben (z.B. Århem 1999; Århem/Sprenger 2016; Harvey 2006; Ingold 2006; Pedersen 2001) und auf Basis von ethnographischen Beobachtungen die theoretischen Klassifikationsschemata von Descola ausdifferenziert (z.B. Bird-

26 Andere Ausgangspunkte können in der Anthropologie Melanesiens verortet werden, insbesondere in den Arbeiten von Marilyn Strathern (1980) und Roy Wagner (1991).

27 Davon ausgehend wird häufig von pluralen Welten gesprochen, die zwar partiell verbunden (Strathern 1991), aber doch als alteritär zu begreifen sind und sich wechselseitig ko-konstituieren (Cadena 2015: 3ff.). Dass diese jedoch nicht vollkommen inkompatibel sind, sondern vielmehr auch Prinzipien anderer ontologischer Ordnungen integrieren können, veranschaulicht u.a. Halbmayer (2012a).

David 1999; Halbmayer 2012a, 2020)²⁸. Andere Studien rekonzeptionalisieren Materialität oder materielle Kultur (z.B. Henare et al. 2007; Miller 2005) und loten in diesem Zusammenhang auch Veränderungen in Personenkonzepten aus (z.B. Astor-Aguilera/Harvey 2019; Santos-Granero 2013).²⁹ Die komplexen Beziehungsweisen und Interaktionsformen zwischen menschlichen Akteur*innen und Tieren (z.B. Haraway 2007; Raffles 2011), Pflanzen (z.B. Calkins 2019; Rival 1998b), Pilzen und Mikroben (z.B. Tsing 2015) sowie weiteren anders-als-menschlichen Wesen (z.B. Espíritu Santo/Blanes 2014b) werden beschrieben und theoretisiert; gleichzeitig stellen sie einen empirischen Zugang zum Verständnis von differenter Seinsordnungen (z.B. Kohn 2007), bzw. multiplen Seinsweisen dar (z.B. Law/Lien 2013). Weiterhin werden die Perspektiven Ontologischer Anthropologie in die Beschäftigung mit Klimawandel (z.B. Burman 2017; Goldman et al. 2018; Lippert 2013), Gesundheitssystemen und Medizin (z.B. Bonelli 2015; Mol 2002) oder divergierende Wissenssysteme (z.B. Verran 2002) übertragen. Letztendlich sind Untersuchungsgegenständen keine Grenzen gesetzt (Holbraad/Pedersen 2018: 8). Im Hinblick auf methodologische Implikationen einer Hinwendung zu Ontologie sollen Verfahren der *Multi-Species Ethnography* (vgl. Kirsey/Helmreich 2010) oder *Ontography* (z.B. Holbraad 2009a, 2009b; Lynch 2013) den theoretischen Erkenntnissen im Forschungsprozess Rechnung tragen und diese in entsprechender Forschungsmethodik abbilden.³⁰

In diesem Szenario Ontologischer Anthropologie hat sich in den vergangenen zehn Jahren die Politische Ontologie herausgebildet. Sie teilt die Grundannahme multipler Ontologien, ist jedoch nicht in erster Linie an der Deskription ontologischer Seinszusammenhänge interessiert als vielmehr an den machtvollen Prozessen und Dynamiken, die durch diese ontologischen Unterschiede entstehen und sich zwischen relationaler und moderner Ontologie ergeben. Der Forschungsansatz geht auf die Arbeiten und gemeinsamen Diskussionen von Mario Blaser (2009a, 2009b, 2013a, 2013b), Marisol de la Cadena (2010, 2015) und Arturo Escobar (2017, 2018) zurück. Auf Entwicklungsgeschichte und zentrale Konzepte gehe ich in Kapitel 2 detailliert ein, an dieser Stelle werde ich stattdessen Studien vorstellen, die auf die Ansätze Politischer Ontologie zurückgreifen. Dies sind zunächst Beiträge, die sich dem Ansatz auf theoretischer Ebene zuwenden und sein Potential für eine kritische Politische Ökologie ausloten (Bormpoudakis 2019; Goldman et al.

28 Siehe hierzu auch die weiteren Beiträge im Dossier zu *Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies* (Halbmayer 2012b).

29 Mit diesem Bereich beschäftigt sich das Feld des Neuen Materialismus, siehe z.B. Karen Barad (2007) oder Jane Bennett (2010) für prominente Beispiele.

30 Zu kritischen Perspektiven auf die Ontologische Anthropologie siehe z.B. David Graeber (2015), Lucas Bessire und David Bond (2014), Henrik Vigh und David Sausdal (2014) sowie Zoe Todd (2016).

2018). Andere Autor*innen übertragen die Thesen der Politischen Ontologie in Geographie (Jackson 2014), Bildungswissenschaften (Fúnez-Flores/Phillion 2019) oder Internationale Beziehungen (Blaney/Tickner 2017) und formulieren auf ihrer Basis Vorschläge zu einer Dekolonialisierung der Disziplinen. Wieder andere analysieren mit der Politischen Ontologie eigene Fallbeispiele. Da dies auch mein Anliegen ist, werfe ich auf letztere Gruppe einen detaillierteren Blick.

Valentina Bonifacio (2013a, b) und Marcos Glauser (2018) nutzen die Politische Ontologie zur Analyse von Konflikten zwischen indigenen Gruppen und diversen nicht-indigenen Akteur*innen im Gran Chaco in Paraguay. Bonifacio arbeitet mit dem Forschungsansatz die Unterschiede in Konzeptionen des Politischen bei den Maskoy und ihren nicht-indigenen Interaktionspartner*innen an Beispielen von Landkonflikten (Bonifacio 2013b) und Programmen der Entwicklungszusammenarbeit (ebd. 2013a) heraus. Glauser stellt mit den Konzepten der Politische Ontologie die spezifischen Kosmographien und moralischen Logiken diverser Akteursgruppen dar (indigene Angaité, Staat, nicht-indigene Viehzüchter*innen, NRO und Missionar*innen). Er argumentiert, dass die Konflikte im Zuge einer kontinuierlichen Verkleinerung des Indigenen Territoriums seit den 1990er Jahren auch als ontologische Konflikte zu verstehen sind, die ihren Ausgangspunkt in den divergenten Kosmographien der Beteiligten nehmen. Beiden Autor*innen dient die Politische Ontologie, um es in die Worte Bonifacios (2013b: 386) zu fassen, als »perspective that frames the tension between indigenous peoples and non-indigenous institutions in terms of conflicting or multiple ontologies«.

Eine Reihe weiterer Artikel stellt die Politische Ontologie in den Kontext von Umweltschutz und betrachtet insbesondere Projekte, in denen die Lokalbevölkerung (formal gesehen) Mitspracherechte genießt (z.B. Gombay 2014; Großmann 2018; Petitpas/Bonacic 2019; Revilla-Minaya 2019; Theriault 2017).³¹ Sie verdeutlichen, dass unterschiedliche Schutzstrategien ebenso wie Unterschiede im Umweltwissen nicht zuletzt Ausdruck differenter Seinsordnungen sind und in divergenten Konzepten von Besitz und Nutzung resultieren.³² Hierbei stehen sich letztendlich zwei Wissenssysteme gegenüber: das auf alltagspraktischen Erfahrungen basierende lokale Wissen der Bewohner*innen von Schutzgebieten auf der einen und das durch wissenschaftliche Methoden generierte Wissen von Akteur*innen des staatlichen Umweltschutzes auf der anderen Seite. Diese stehen in einem Ungleichverhältnis zugunsten der letztgenannten Wissensform, welcher mehr Wahr-

31 Dies soll nicht ausschließen, dass sich auch in diesen Studien Staat und indigene Bevölkerung gegenüberstehen können, und dass die Autor*innen die Politische Ontologie wie Glauser (2018) und Bonifacio (2013a, 2013b) nutzen, um diese Machtverhältnisse aufzuzeigen, siehe hierzu z.B. Nicole Gombay (2014).

32 Damit schließen die Texte sehr unmittelbar an Blaser (2009b) an, der mit dem Beispiel des nachhaltigen Jagdprogramms bei den Yshiro ein sehr ähnliches Szenario der partizipativen Verhandlung von Umweltschutz analysiert.

heitsanspruch zukommt. Dies kann die Hegemonie wissenschaftlichen Wissens stützen (Petitpas/Bonacic 2019), hegemoniale Verhältnisse zwischen Staat und Lokalbevölkerung legitimieren (Gombay 2014), aber auch zu einem Scheitern von Projekten führen (Großmann 2018).³³

Diesen Artikeln ist die Politische Ontologie hilfreiches Analysewerkzeug, eine kritische Weiterentwicklung ist nicht Ziel der Studien. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Arbeit von Caissa Revilla-Minaya (2019) von den zuvor genannten. Die Autorin analysiert Konflikte im Kontext eines Nationalparks in Peru, der gemeinsam durch die lokal ansässige indigene Gruppe der Matsigenka und zuständige Behörden verwaltet wird. Mithilfe der Politischen Ontologie zeigt sie, dass es sich hierbei auch um ontologische Konflikte zwischen differenten Umwelten handelt. In dieser Hinsicht passt ihre Perspektive gut zu den oben aufgeführten Artikeln. Allerdings vermisst Revilla-Minaya, ähnlich wie ich, die theoretische Möglichkeit, die ontologische Fragmentierung und Heterogenität lokaler Lebenssituationen in eine politisch-ontologische Analyse integrieren zu können. Sie löst dieses Problem, indem sie den Begriff der *emergent ontologies* einführt und die Realisierung von Welten auf Ebenen unterschiedlicher Abstraktion verortet. Auf jeder dieser Ebenen – von einer intraindividuellen, über eine individuelle bis hin zu einer des Kollektivs – kommt es zur Realisierung von Welten, die ontologische Unterschiede implizieren können. Trotz dieser Unterschiede auf der intra- und individuellen Ebene gibt es jedoch einen gewissen kollektiven Konsens innerhalb sozialer Gruppen. Die anderen Ebenen anerkennend, arbeitet Revilla-Minaya diesen Konsens an verschiedenen Beispielen heraus und betont so die Differenz von Umwelten der Matsigenka und staatlicher Behörden, die Auslöser von Konflikten im Nationalpark sind.

In diesem Korpus an Literatur, welcher die Politische Ontologie rezipiert und sich mit dieser Herangehensweise empirischen Fallbeispielen nähert, verorte ich auch meine Arbeit. Der Kontext meines Fallbeispiels ähnelt dabei den zuletzt genannten Studien: es handelt sich bei der Resex Tapajós-Arapiuns ebenfalls um ein Schutzgebiet, in dem die Integration der Lokalbevölkerung in die Verwaltung maßgeblich ist. So treten in diesem Kontext Akteur*innen unterschiedlichster Hintergründe miteinander in Kontakt und Aushandlung, wobei durchaus Differenzen in ontologischer Hinsicht eine Rolle spielen können. Wie Revilla-Minaya fehlt mir in den bisherigen Anwendungsbeispielen politisch-ontologischer Analyse jedoch die Möglichkeit, mit der Vielfalt alltäglicher Praktiken theoretisch umzugehen. Revilla-Minaya begegnet dieser Problematik durch eine Differenzierung zwischen

33 Außerhalb dieser skizzierten Themenbereiche halte ich Anders Burman (2017) für nennenswert, der den Gedanken der ontologisch bedingten Unterschiede in Wissenssystemen in den Kontext von Klimagerechtigkeit stellt, die notwendigerweise auch kognitive Gerechtigkeit impliziert und damit auch ontologische Alterität bedenken muss.

der Realisierung von Seinszusammenhängen auf intra-individueller, individueller und kollektiver Ebene. Ich werde in meiner Analyse einen alternativen Weg wählen und über eine praxistheoretische Vorgehensweise versuchen, die alltäglich Komplexität stärker in eine politisch-ontologische Analyse zu integrieren.

1.2.3 Beitrag dieser Studie

Vor dem Hintergrund der resümierten Forschungsliteratur sehe ich den Beitrag meiner Ethnographie in zweierlei Hinsicht. Einerseits wirft meine Auseinandersetzung einen fundierten Blick auf die Lebenssituation in der Resex Tapajós-Arapiuns und nimmt dabei sowohl die strukturellen Rahmenbedingungen durch die Verwaltung des Schutzgebietes als auch den lokalen Umgang mit diesen in den Blick. Bisher setzen sich zwar eine Reihe wissenschaftlicher Studien mit diesem Schutzgebiet auseinander, anthropologische Beiträge fehlen hierbei jedoch. Der Fokus dieser Literatur liegt zudem vorwiegend auf Inventarisierungen von Spezies, sozioökonomischen Analysen von Lieferketten sowie der Untersuchung einzelner Nutzungspraktiken und deren ökologischen Effekten. So vermag meine Studie sowohl in ihrer anthropologischen Herangehensweise und Perspektive als auch ihrer spezifischen Themenstellung die Forschungsliteratur zur Resex Tapajós-Arapiuns zu bereichern.

In theoretischer Hinsicht liegt der Beitrag in einer ethnographisch inspirierten, kritischen Reflexion des politisch-ontologischen Theorierahmens und konzeptionellen Vorschlägen für eine praxistheoretische Auslegung der Politischen Ontologie. Eine solche Herangehensweise kann die Vielfältigkeit alltäglicher Praktiken in ihrer ontologischen Pluralität analytisch mit einbeziehen und auch in Kontexten diffuser Identitäten und Zugehörigkeiten Anwendung finden.

1.3 Methodik und Forschungsfeld

Den Kern dieses Buches bilden qualitative Daten, die ich während meiner ethnographischen Feldforschungen zwischen 2013 und 2018 erhoben habe. Im Rahmen von vier Forschungsaufenthalten verbrachte ich insgesamt 20 Monate in der Region des Unteren Tapajós. Im Folgenden skizziere ich zunächst Forschungsprozess und Methodik und führe dabei in die drei Subfelder meiner Forschung – das Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns und die Gemeinden Atrocal und Nova Canaã – ein (1.3.1). Der Beschreibung des Vorgehens füge ich eine kritische Reflexion meiner eigenen Position und Rolle im Forschungsfeld hinzu (1.3.2).

1.3.1 Forschungsprozess, Methodik und Subfelder

Mein Interesse an der Resex Tapajós-Arapiuns geht auf zwei erste Feldforschungsaufenthalte 2013 und 2014 zurück, die ich als wissenschaftliche Mitarbeiterin in einem DFG-geförderten Forschungsprojekt zu Regenwaldzerstörung in Amazonien durchgeführt habe.³⁴ In diesem Rahmen kam ich erstmals in Kontakt mit wichtigen Akteur*innen des Schutzgebietes, konnte erste Reisen in Gemeinden unternehmen und an Sitzungen des Verwaltungsgremiums teilnehmen. Im Nachhinein betrachtet – nachdem ich mich 2014 für eine Promotion entschieden hatte – können diese Aufenthalte als explorative Phase der Forschung erachtet werden. Nachdem ich Forschungsfrage und Thema konkretisiert sowie organisatorische Hürden der Finanzierung und Antragstellung von Forschungsgenehmigungen³⁵ bei brasilianischen Behörden genommen hatte, brach ich im September 2015 erneut in die Region des Unteren Tapajós auf und begann eine einjährige ethnographische Feldforschung. In diesem Rahmen habe den größten Teil meiner Daten erhoben. Nach meiner Rückkehr nach Deutschland im September 2016 setzte ich parallel zu meiner Anstellung als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Marburg meine bereits im Feld kontinuierlich durchgeführte Datenauswertung fort. In Vorträgen und Lehrveranstaltungen konnte ich einzelne Themengebiete vertiefen und im Schreibprozess weiter reflektieren. In einem letzten 10-wöchigen Forschungsaufenthalt von Juli bis September 2018 schloss ich offene Datenlücken und spiegelte erste Ergebnisse an Akteur*innen des Forschungsfeldes zurück. In formaler Hinsicht kam der Forschungsprozess einerseits mit der Abgabe von Endberichten an die brasilianischen Behörden, andererseits mit der Fertigstellung dieser Ethnographie an sein Ende.

Nach dieser knappen Skizze meines Forschungsprozesses werde ich im Folgenden auf Methodik und Subfelder meiner Forschung eingehen. Zunächst werfe

34 Im Rahmen meiner Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-geförderten Forschungsprojekt »Regenwaldabholzung in Regionen peripherer Staatlichkeit. Umweltbeziehungen, Machtkonfigurationen und Handlungsstrategien lokaler Akteure in Amazonien«, angesiedelt an der Sozial- und Kulturanthropologie der Universität Marburg war ich von 01.-03.2013 und 09.2013-01.2014 auf Feldforschung am Unteren Tapajós. Weitere Forschungsaufenthalte unternahm ich finanziert über ein Doktorand*innenstipendium des Deutschen Akademischen Austauschdienstes DAAD von 09.2015-08.2016; ein viertes Mal war ich mit finanzieller Unterstützung der Marburg University Research Academy (MARA) von 07.-09.2018 vor Ort.

35 Konkret sind hierzu Anträge beim brasilianischen Wissenschaftsrat CNPq sowie der Naturschutzbehörde ICMBio notwendig. Diese Anträge stellte ich gemeinsam mit meinem Kooperationspartner Dr. João Ricardo Vasconcellos Gama (Instituto de Biodiversidade e Florestas, Universität UFOPA Santarém) sowie Prof. Dr. Ernst Halbmayer (Sozial- und Kulturanthropologie, Universität Marburg), für deren Unterstützung ich mich hiermit nochmals herzlich bedanke.

ich einen Blick auf meine Erhebungsmethodik; da diese vor allem durch die Spezifika des jeweiligen Subfeldes beeinflusst war, führe ich anschließend kurz in die Besonderheiten von Atrocal, Nova Canaã und des Verwaltungsgremiums ein und vertiefe die methodische Ausgestaltung meiner Erhebung im jeweiligen Feld. In diesem Zuge skizziere ich außerdem Feldeinstiege und -ausstiege und begründe meine Fallauswahl. Im Anschluss daran stelle ich die analytischen Schritte meiner Auswertung dar.

Datenerhebung

Als zentrale Erhebungsmethoden dienten mir mit teilnehmenden Beobachtungen, informellen Gesprächen und Interviews die klassischen Methoden ethnologischer Disziplinen. Insbesondere für die Erhebung der nicht-verschriftlichten Normierungen von Subsistenz in den Gemeinden, aber auch für ein Verständnis der vielfältigen Hierarchien und Gefüge im Verwaltungsgremium waren diese Erhebungsmethoden mit ihrer Offenheit und Flexibilität von großem Wert. Als sehr bereichernd erwies sich, dass ich zahlreiche informelle Gespräche aufzeichnen konnte. Weiterhin nutzte ich explizite Interviews zur Datenerhebung, wenn auch die Grenze zu informellen Gesprächen mitunter fließend war.³⁶ Ich führte Interviews fast ausschließlich themenzentriert durch, teilweise orientierte ich mich an vorher definierten Leitfragen. Wichtig war mir, mein Thema besprechen zu können, gleichzeitig jedoch genügend Offenheit für thematisches Abschweifen und die Interessen meiner Gesprächspartner*innen zuzulassen (Schlehe 2008: 79). Wie offen diese Form der Interviews gestaltet war, schwankte daher abhängig der jeweiligen Interaktion. Die Beobachtungen protokollierte ich vor Ort handschriftlich in meinen Feldheften; Gesprächsverläufe, wenn nicht aufgezeichnet, skizzierte ich dort nach. Zurück in meiner Unterkunft in Santarém (und damit über Zugang zu Strom und Laptop verfügend) tippte ich die Feldnotizen ab und transkribierte die Audioaufnahmen von Gesprächen und Interviews, sodass mir heute alle meine Daten in schriftlicher Form digital vorliegen.

Inspiziert durch das Projekt *Nova Cartografia Social da Amazônia*³⁷ versuchte ich überdies, gemeinsam mit kleinen Gruppen von Bewohner*innen Landkarten zu zeichnen, um auf diese Weise den Wandel von Landbesitzverhältnissen aufzuschlüsseln und weitere Gesprächsthemen erschließen zu können. Auch wenn mir durchaus an der eigenen Darstellung der Bewohner*innen und ihrer Sicht auf ihre Umgebung gelegen war, verstehe ich diese Karten weniger als *mental*

36 Zur Unterscheidung zwischen informellen Gesprächen und expliziten Interviews orientiere ich mich an Breidenstein et al. (2013: 80).

37 Das Projekt kartographiert in partizipativen Verfahren die Länder von lokalen Gemeinschaften in Amazonien. In Atrocal und den Nachbargemeinden wurden in diesem Zuge Karten zur Demarkierung des Indigenen Territoriums Terra dos Encantados erstellt (Wagner 2017).

maps, wie sie beispielsweise die kognitive Anthropologie nutzt, denn vielmehr als Anregung und materiellen Ausgangspunkt von Gesprächen im Sinne narrativer Raumkarten (Helfferich 2014). Die Methodik gelang allerdings nur zum Teil, häufig hatte ich den Eindruck, dass Papier und Stifte eine gewisse Verunsicherung hervorriefen, was ich über die Zeichnung in den sandigen Boden zu umgehen versuchte. Auch wenn mir so die Landkarten nicht erhalten blieben, ergaben sich immerhin aufschlussreiche Diskussionen zwischen den Anwesenden und es gelang mir historische und aktuelle Landbesitzverhältnisse und Anbauflächen zu identifizieren.

Weiterhin basiert mein Datenkorpus auf Dokumenten, die im Kontext der Subsistenz in der Resex Tapajós-Arapiuns von Relevanz sind: dies sind zuallererst das Nutzungsabkommen und der daran geknüpfte Managementplan der Resex Tapajós-Arapiuns; darüber hinaus Gesetzestexte wie das Nationale System zur Kategorisierung von Naturschutzgebieten (Sistema Nacional de Unidades de Conservação, SNUC), in dem die Auflagen für brasilianische Schutzgebiete geregelt sind; Protokolle von Gremiumssitzungen und Erhebungen zur sozioökonomischen Situation lokal tätiger NRO. In den Archiven der Landreformbehörde INCRA recherchierte ich zudem Akten zu historischen Landbesitzverhältnissen.

Auf den folgenden Seiten führe ich in die drei Subfelder meiner Erhebung ein, um auf jeweilige Besonderheiten und damit zusammenhängende methodologische Implikationen hinzuweisen.

Das Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns

Das Verwaltungsgremium setzt sich aus momentan 53³⁸ Delegierten zusammen; unter ihnen Vertreter*innen der Bewohner*innen des Schutzgebietes sowie Abgeordnete von zivilgesellschaftlichen und staatlichen Institutionen. Den Vorsitz hat ein Angestellter der Naturschutzbehörde ICMBio inne, zweiter Vorsitzender ist der Präsident des Dachverbandes Tapajoara, die als Interessenvertretung der Bewohner*innen fungiert.³⁹ Das Gremium ist der Ort zur kollektiven Entscheidungsfindung und damit relevantes Feld, wenn es um ein Verständnis der administrativen Prozesse in der Resex Tapajós-Arapiuns aber auch der Aushandlung rechtlicher Auflagen zur Subsistenz geht. Dieses Subfeld meiner Forschung besteht vorwiegend in den ordentlichen und außerordentlichen Sitzungen, die mindestens dreimal jährlich stattfinden. Sie werden in der Regel über einen Zeitraum von zwei Tagen in (wechselnden) Räumlichkeiten in Santarém oder, einmal jährlich,

38 In den letzten Jahren hat sich das Gremium mit jeder Wahl kontinuierlich vergrößert. In der einleitenden Vignette der Sitzung im November 2013 bestand das Gremium noch aus lediglich 27 Sitzen.

39 Eine detaillierte Beschreibung der Zusammensetzung und Funktionsweise dieses Gremiums, der wichtigen Institutionen wie Tapajoara ebenso wie der Verwaltungsinstrumente wie dem Nutzungsabkommen nehme ich in Kap. 3.2 vor.

innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns abgehalten. Eine Tagesordnung führt die Delegierten und zahlreichen nicht-stimmberechtigten Zuhörer*innen durch das inhaltliche Programm, das von regelmäßigen Kaffee- und Essenspausen unterbrochen wird. Anders als die Gemeinden Atrocal und Nova Canaã ist dieses Subfeld meiner Forschung geographisch diffus: die Veranstaltungsorte der Sitzungen variieren; die Delegierten reisen hierzu gezielt an, ihr Alltag jedoch findet andernorts statt. Dementsprechend waren vereinbarte Interviewtermine von großer Bedeutung, ebenso wie der Besuch weiterer Veranstaltungen wie beispielsweise die regelmäßigen Treffen des Dachverbandes Tapajoara.

Ansonsten erfolgte die Datenerhebung in erster Linie über teilnehmende Beobachtungen, während der ich Sitzungsverlauf, Abstimmungsverfahren, Themen und Diskussionen dokumentierte. Meine vor allem beobachtende Position als Besucherin des Gremiums wurde in einzelnen Momenten durchbrochen, in denen ich kurzfristig meine Rolle wechseln konnte – als spontan eingesetzte Moderation einer Arbeitsgruppe oder in dem Moment, als mich mein Sitznachbar und Delegierter des Gremiums im Zuge einer sehr umstrittenen Abstimmung plötzlich nach meiner persönlichen Einschätzung fragte. Auf diese Weise gewann ich kurze Einblicke in mögliche Problematiken, wie sie sich aus Sicht derer darstellen können, die moderieren und unter Zeitdruck zu einer Entscheidung kommen müssen oder die an einer Abstimmung teilnehmen mit dem Gefühl, die Konsequenzen nicht ausreichend abschätzen zu können. Die zahlreichen Kaffee- und Essenspausen, manchmal auch gemeinsame Anreisen zu den Treffen, boten darüber hinaus gute Gelegenheiten, mit einzelnen oder Gruppen von Delegierten ins Gespräch zu gehen und Punkte aus den Sitzungen zu erörtern und zu reflektieren.

Einstieg in dieses Feld fand ich bereits 2013, als ich auf Einladung der Vorsitzenden von ICMBio und Tapajoara erstmalig an einer Sitzung teilnehmen durfte. Da die Treffen öffentlich sind, sind grundsätzlich auch externe Besucher*innen anwesend, sodass meine Teilnahme weniger auffallend war als meine Präsenz in den Gemeinden. Der hohe Zeitdruck im Verwaltungsgremium erforderte eine Konzentration auf das Tagesgeschäft und ließ keinen Zeitraum für eine Präsentation meiner Ergebnisse zu. So bestand mein Feldausstieg hier in der persönlichen Verabschiedung von den mir bekannten Delegierten sowie den beiden Vorsitzenden von ICMBio und Tapajoara. Erste Ergebnisse übergab ich bei meiner Rückkehr 2018 in Form der schriftlichen Abschlussberichte, in denen ich meine Forschung auf portugiesisch für die brasilianischen Behörden zusammengefasst hatte. Zudem lud ich zu zwei Vorträgen in die Universität UFOPA in Santarém ein; eine Initiative, die explizit begrüßt wurde, zu der jedoch niemand der Beteiligten des Gremiums erschien.

Die Gemeinde Atrocal

Die mittelgroße Gemeinde mit ihren circa 40 Haushalten liegt an der nördlichen Grenze der Resex Tapajós-Arapiuns und schlängelt sich am Ufer des Rio Arapiuns entlang (vgl. Abb. 2). Der Fluss öffnet sich dort in drei große Seitenarme, die Seen genannt werden und die Gemeinde in vier Ortsviertel unterteilt. Mucureru, Atrocal⁴⁰ und Surumunã liegen an jeweils gleichnamigen Seen, Porto Alegre liegt im Bereich des Auenwaldes *Igapó*⁴¹ im Landesinneren. Die Viertel sind untereinander über Waldwege oder über den Fluss mit dem Boot zu erreichen. Die Haushalte der vier Ortsteile sind teilweise über nahe Verwandtschaftsverhältnisse, noch häufiger jedoch über religiöse Zugehörigkeit miteinander verbunden – während sich die Bewohner*innen aus Mucureru und Porto Alegre vorwiegend zum evangelikalen Glauben bekennen, frequentieren die Bewohner*innen von Atrocal und Surumunã die katholische Kirche. Geographisches Zentrum und Ortskern mit der wichtigsten Infrastruktur wie Schule und Versammlungsgebäude bildet das Viertel Atrocal. Über Linienboote ist Santarém täglich in etwa sechs Stunden zu erreichen; dies bietet den Bewohner*innen der Gemeinde eine relativ gute Anbindung und führt unter anderem dazu, dass der Nahrungsmittelbedarf neben Erträgen aus Subsistenzwirtschaft über Einkäufe in der Stadt gesichert wird. Einkaufsläden gibt es in Atrocal nicht.

Die heutigen Bewohner*innen stammen größtenteils aus der Region des Unteren Tapajós; viele sind Nachfahren von einigen wenigen Familien, die etwas weiter im Landesinneren siedelten (Stoll 2016b). Tonscherben und Schwarzerde lassen auf ältere Besiedelung insbesondere an den Landzungen schließen; nach Aussage der Bewohner*innen wohnten hier indigene Gruppen, die jedoch vor dem Eintreffen der heutigen Familien verschwunden waren und zu denen kein Verwandtschaftsverhältnis besteht. Die Gemeinde Atrocal selbst hat sich erst im Jahre 2000 als solche zusammengeschlossen und einen eigenen Gemeindeverband gegründet, zuvor gehörten die Haushalte zu São Francisco auf der gegenüberliegenden Seite des Rio Arapiuns. Seitdem sich die Gemeinde 2015 als indigen definiert, besteht neben dem Gemeindeverband auch ein Indigener Rat; die Mitglieder überschneiden sich größtenteils und die beiden Organisationsformen teilen unterschiedliche Zuständigkeitsbereiche unter sich auf. Bei meiner Rückkehr 2018 war der Ortsteil

40 Das zentrale Ortsviertel Atrocal wurde namensgebend für die ganze Gemeinde. Eine Unterscheidung in Viertel und Gemeinde ist lediglich an dieser Stelle des Textes relevant; ansonsten beziehe ich mich, sofern nicht anders gekennzeichnet, mit Atrocal grundsätzlich auf die ganze Gemeinde.

41 Als *Igapó* werden die Überschwemmungswälder entlang von Schwarzwasserflüssen in Amazonien bezeichnet. Unterschieden werden sie von *várzea*, den Auengebieten der nährstoffreichen Weißwasserflüsse, wie dem Amazonas. Die Überschwemmungsgebiete unterscheiden sich deutlich in ihrer Vegetation; gemeinsam ist ihnen, dass sie mehrere Monate im Jahr unter Wasser stehen (Weissenhofer/Huber 2006).

Mucureru im Begriff, sich von der Gemeinde Atrocal abzuspalten und eine eigene Gemeinde mit Gemeindeverband zu gründen.

Nach Atrocal gelangte ich erstmals im Oktober 2015 auf einer Reise, die der Indigene Rat Tapajós-Arapiuns (Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns, CITA) organisiert hatte. In Gesprächen mit einigen Führungspersonen vor Ort signalisierten diese Offenheit in Bezug auf mein Forschungsvorhaben. Und so fragte ich bei der nächsten Gelegenheit die Vorsitzenden des Gemeindeverbandes persönlich um Erlaubnis an, die ich im Dezember 2015, nach deren Rücksprache mit den Mitgliedern des Verbands, erhielt.⁴² Wie in allen drei Subfeldern meiner Forschung war auch in Atrocal teilnehmende Beobachtung grundlegende Erhebungsmethode. Für meinen Einstieg ins Feld allerdings waren zunächst explizite Interviews von besonderer Bedeutung – was eher den Erwartungen an mich denn meiner eigenen Entscheidung für diese Methodik geschuldet war. Mit dieser Form der Befragung schienen viele Gemeindemitglieder sehr vertraut und nach meiner Ankunft stand für sie außer Frage, dass meine Aufgabe darin bestehe, in jedem der Haushalte ein Interview zu führen. Auch wenn dies nicht meine Herangehensweise gewesen wäre und mir diese Aufnahmen wenig Material zur Analyse liefern – für Einblicke in die Geographie des Ortes, Verwandtschaftsverhältnisse, aktuelle Gesprächsthemen und eine Ahnung von Konfliktlinien war dieses Verfahren optimal. Zugleich bot es die Möglichkeit, mit vielen Bewohner*innen in Kontakt zu treten. Nach dieser Anfangsphase jedoch widmete ich mich insbesondere teilnehmenden Beobachtungen und informellen Gesprächen im Alltag – bei meinen Gastgeber*innen, Besuchen bei Nachbar*innen, häufig aber auch während der Feldarbeit oder dem Schälen und Verarbeiten von Maniok, einer Tätigkeit, bei der über lange Zeiträume beisammengesessen wird.

Deutlich bereichert wurde meine Untersuchung in Atrocal durch den häufigen Wechsel meiner Unterkunft. Zwar war ich überwiegend im Haus lokaler Autoritäten im Ortskern Atrocal untergebracht. Doch konnte ich regelmäßig auch für einige Tage weitere Familien in den anderen Ortsvierteln besuchen und insbesondere bei drei Familien im Viertel Porto Alegre habe ich über längere Zeiträume gewohnt. Diese Ortswechsel eröffneten mir wertvolle Einblicke in die Diversität familiärer Lebensrealitäten und die unterschiedlichen Dynamiken innerhalb der vier Ortsviertel von Atrocal.

42 Diese bot sich bei einer weiteren Reise im November 2015, als ich eine NRO zu Treffen in mehreren Gemeinden am Rio Arapiuns begleitete. Aufgrund von weitgehend fehlendem Telefonanschluss sind solche Anfragen lediglich persönlich möglich und es kann dauern, bis sich eine geeignete Gelegenheit bietet. Dass ich auf den Linienbooten wohl ebenfalls Kontaktpersonen hätte finden oder einen Brief hätte senden können, wurde mir erst viel später klar, als ich das Feld und seine Bewohner*innen besser kannte.

Das Ende meiner Erhebungen 2016 habe ich mit einer kleinen Fotoausstellung begangen. Um die Gemeinde an meinen Daten teilhaben zu lassen, die sie größtenteils sehr wenig interessierten, entschied ich mich, Bilder aus den anderen Gemeinden meiner Forschung zu zeigen und vom teilweise sehr unterschiedlichen Alltag dort zu berichten. Die näher gelegene Gemeinde Nova Vista⁴³ kannten die meisten, nach Nova Canaã hingegen war noch niemand gefahren. Als Überraschung ergänzten die Bewohner*innen meine Ausstellung durch ein Fest mit herzlichen Redebeiträgen, einer Live-Band und einem Bingo zugunsten des Gemeindeverbandes. Zwei Jahre später, im August 2018, kehrte ich nochmals nach Atrocal zurück – dort konnte ich einige letzte Fragen erörtern und die in Portugiesisch abgefassten Endberichte an lokale Autoritäten und die Präsidenten von Indigenem Rat und Gemeindeverband übergeben. Aus forschungsethischer Sicht ist diese Rückgabe von Ergebnissen als Teil des Feldausstieges nicht unerheblich; aus lokaler Sicht jedoch erschien mir ein anderer Punkt der zentrale zu sein: so betonten sehr viele der Bewohner*innen in Atrocal ihre Anerkennung darüber, dass ich wiedergekommen und nicht einfach für immer verschwunden sei.

Die Gemeinde Nova Canaã

Nova Canaã liegt am Rio Inambú, einem Fluss im Westen der Resex Tapajós-Arapiuns (vgl. Abb. 2). Mit circa 20 Haushalten ist der Ort verhältnismäßig klein. Als entlegenste aller Gemeinden des Schutzgebietes ist sie in zwei bis drei Tagesreisen mit dem Boot von Santarém aus erreichbar – abhängig vom Wasserstand in den Flüssen, der im Laufe des Jahres deutlich schwankt. Aus dieser abgegrenzten geographischen Lage resultiert eine andere Situation ökonomischer Reproduktion als ich sie in Atrocal vorfand. Der Zugang zur städtischen Infrastruktur und dortigen Einkaufsmöglichkeiten ist sehr beschränkt,⁴⁴ gleichzeitig ist Nova Canaã die oberste Gemeinde am Flusslauf und der Wildbestand in den von Menschen weitgehend unbetretenen Waldgebieten divers und vergleichsweise hoch. Dementsprechend relevant ist die Jagd für die alltägliche Nahrungssicherung. In einem kleinen Laden im Ortskern können zudem Grundnahrungsmittel erworben werden. Weiterhin zeichnet sich Nova Canaã durch die Intensität von Holzwirtschaft aus, in die viele der männlichen Anwohner involviert sind. Hölzer werden, zu Brettern, Kanus oder Kunsthandwerk verarbeitet, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Gemeinde kommerzialisiert. Viel relevanter als in Atrocal ist damit monetärer Handel zwischen den Gemeindemitgliedern; dennoch

43 Auch dort habe ich äquivalent zu Nova Canaã und Atrocal Daten erhoben, diese jedoch im Schreibprozess aus strategischen Gründen nicht integriert. Mehr dazu siehe unten.

44 Trotzdem sei betont, dass die meisten Familien einmal monatlich nach Santarém fahren, um Einkäufe zu tätigen sowie Bankgeschäfte und andere organisatorische Angelegenheiten zu regeln.

koexistieren dazu – ebenfalls stärker ausgeprägt als in Atrocal – traditionelle Systeme des Teilens von Fleisch und Fisch mit benachbarten Haushalten sowie die Abwesenheit von privatem Landbesitz. Beides ist insgesamt für viele indigene Gruppen Amazoniens und nicht-indigene Jäger- und Sammlergemeinschaften typisch (vgl. 4.1.3).

Die Haushalte von Nova Canaã sind über direkte Verwandtschaftsverhältnisse miteinander verbunden und befinden sich, anders als in Atrocal, fast ausschließlich in direkter Nähe zum Ortskern. Enge verwandtschaftliche Beziehungen bestehen überdies zur Nachbargemeinde Porto Rico. Beide Orte sind ausschließlich evangelikal, als indigen identifiziert sich in den beiden Orten niemand. Organisiert sind die Bewohner*innen seit vielen Jahren in einem informellen Gemeinderat.

Seit 2012 versucht Nova Canaã gemeinsam mit der Naturschutzbehörde ICMBio ein nachhaltiges Holzprojekt zu implementieren um hierüber die weitgehend illegalen Praktiken der Holznutzung zu legalisieren. Hierfür wurden die Gründung eines formalisierten Gemeindeverbandes und einer Kooperative zur Vermarktung notwendig. Aufgrund der geringen Einwohner*innenzahl und der limitierten Gemeindefläche von Nova Canaã wurden beide Institutionen schließlich gemeinsam mit der Nachbargemeinde Porto Rico gegründet. Dementsprechend sind die beiden Ortschaften heute nicht nur durch Verwandtschaftsbeziehungen (sowie regelmäßige Nachbarschaftsstreitigkeiten), sondern auch über ihr gemeinsames Holzprojekt eng miteinander verknüpft. Auch wenn mein Untersuchungsfokus auf Nova Canaã lag, wurde daher auch Porto Rico zu einem Teil dieses Subfeldes.

Anders als in Atrocal stammen die Vorfahren der heutigen Bewohner*innen von Nova Canaã nicht aus der Region des Unteren Tapajós. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind sie aus anderen Landesteilen Brasiliens in das Gebiet migriert. Damals befand sich oberhalb der heutigen Gemeinde eine Fabrik zur Extraktion von Ölen; zudem versprach der Fellhandel gutes Geld. Von den vielen Zugezogenen jedoch verließ der größte Teil die Region nach wenigen Jahrzehnten wieder. Ein Ehepaar aber blieb und siedelte in der Nähe des heutigen Nova Canaã; jetzt sind es deren Kinder und Enkel*innen, die den Ort bewohnen.⁴⁵

Die Gemeinde Nova Canaã kannte ich bereits durch einen Besuch im Januar 2014, als ich eine NRO bei ihrer Arbeit vor Ort begleitete. Zudem sind viele Bewohner*innen sehr regelmäßig bei den Sitzungen des Verwaltungsgremiums als Zuhörer*innen anwesend, sodass ich mit einigen bereits persönlich bekannt war.

45 Diese Darstellung geht auf die Berichte von Bewohner*innen zurück; schriftliche Dokumente der lokalen Historie existieren nicht. Spannend erscheinen mir in der oralen Geschichte die vielen Bezüge zu größeren Zusammenhängen brasilianischer Geschichte, beispielsweise zu den starken Migrationsbewegungen nach Amazonien, insbesondere aus dem ärmeren Nordosten zu Beginn des 20. Jahrhunderts (vgl. Allegretti 1990: 254).

Dementsprechend fiel es mir in Nova Canaã logistisch leichter, die formelle Einverständniserklärung des Gemeindeverbandes einzuholen und den Zeitpunkt für eine erste Reise zu vereinbaren. Da der Weg nur zum Teil mit dem Linienboot zurückgelegt werden kann, war ich für die Reise auf die Mitnahme durch Bewohner*innen angewiesen. Gemeinsam mit etwa 20 Passagieren aus Nova Canaã fuhr ich im April 2016 erstmals an den Rio Inambú. So fand mein Feldeinstieg in die Gemeinde im Grunde bereits auf dem Boot statt und die zwei Tagesreisen auf beengtem Raum waren optimal für zahlreiche Gespräche und ein erstes Kennenlernen.

Wie in Atrocal basierte meine Erhebung auch hier auf teilnehmenden Beobachtungen und Gesprächen im Alltag, beim Maniokschälen und bei der Feldarbeit. Mit meiner Gastgeberin, die als Lehrerin an der Schule in Porto Rico unterrichtet, fuhr ich zudem regelmäßig in die Nachbargemeinde und führte auch dort Gespräche. In Nova Canaã war ich ausschließlich in zwei Haushalten untergebracht: Im Haus der Besitzer*innen des kleinen Ladens sowie zeitweise in einem eigenen Haushalt, den ich mir mit einer der Lehrerinnen teilte. Auch in diesem Fall implizierte der interne Ortswechsel großes Datenpotential, denn in gewisser Weise veränderte er meine Rolle in der Gemeinde und als eigener Haushalt wurde ich beispielsweise in die Systeme des Teilens von Fleisch integriert. Direkt auf meine Methodik wirkte sich zudem die geographische Struktur von Nova Canaã aus. Anders als in Atrocal war ich hier im Ortskern und damit im Zentrum des Geschehens untergebracht. Während ich in Atrocal also häufig unterwegs war, um Bewohner*innen der Gemeinde begegnen zu können, spielten sich in Nova Canaã große Teile der Forschung vor dem Haus oder im benachbarten Maniokmehlhaus ab. Das vorläufige Ende meiner Forschung beging ich auch hier mit einer Ausstellung, die allerdings wenig besucht war. Bei meiner Rückkehr in die Region 2018 übergab ich ebenfalls meine Endberichte an lokale Autoritäten.

Fallauswahl

Dass das Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns wichtiger Ort meiner Erhebung sein würde, stand bereits zu Beginn der Forschung außer Frage; schließlich wurde dort das Nutzungsabkommen ausgearbeitet, das Ausgangspunkt meiner ethnographischen Betrachtung ist. Darüber hinaus galt es, Gemeinden zu identifizieren, um die dortigen Nutzungspraktiken und deren Verregelung vergleichend zu untersuchen – dies wäre im Grunde in jeder der über 70 Ortschaften des Schutzgebietes möglich gewesen. Um zu einer Auswahl zu gelangen, schränkte ich meinen Fokus zunächst auf die nordwestlich gelegenen Gemeinden an Rio Arapiuns, Rio Maró und Rio Inambú ein und entschied mich gegen eine Forschung am Rio Tapajós, denn dessen Anwohner*innen kommt ohnehin bereits größere wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu. Aus pragmatischen Gründen verkleinerte ich anschließend den Fokus auf die Gemeinden, die ich durch Besuche bereits kannte

und entschied mich dann für drei Orte – Atrocal, Nova Canaã und Nova Vista – aufgrund von unterschiedlicher Größe und geographischer Lage. In allen drei Gemeinden habe ich Nutzungspraktiken und die lokal wirkenden Normen zur Subsistenz untersucht. Im Schreibprozess allerdings verkleinerte ich meinen Blickwinkel, integrierte Nova Vista nicht weiter und konnte dadurch den drei Subfeldern Atrocal, Nova Canaã und Verwaltungsgremium größere Aufmerksamkeit zukommen lassen.⁴⁶ Ein Vergleich von Atrocal und Nova Canaã erscheint mir aufgrund der markanten Unterschiede interessant: die Gemeinden unterscheiden sich nicht nur in Größe und geographischer Lage, darüber hinaus (und damit zusammenhängend) auch hinsichtlich von Subsistenzpraktiken wie am Beispiel von Holznutzung und Jagd sehr deutlich sichtbar. Ihre Besiedelungsgeschichten sind ebenso different wie ihre indigene, bzw. nicht-indigene Identität und lokale landrechtliche Konzeptionen.

Auswertung der Daten

Im Gegensatz zur Darstellung der Datenerhebung bleiben Auswertungs- und Analyseschritte in Ethnographien tendenziell unterbelichtet. Daher werde ich diesen Aspekten im Folgenden einige Absätze der Aufmerksamkeit schenken. Der Datenkorpus, dessen Auswertung die Grundlage der vorliegenden Ethnographie bildet, umfasste nach der Feldforschung insgesamt 65 Gesprächstranskripte, sieben digitalisierte Feldnotizhefte sowie eine Reihe relevanter Dokumente von Sitzungsprotokollen über den Managementplan bis hin zu Archivdokumenten. Erste Schritte meiner Analyse hatten durch das regelmäßige Abtippen meiner handschriftlichen Feldnotizen bereits in Santarém stattgefunden. Hierbei fielen erste Zusammenhänge auf, die ich in Memos notierte. Diese Ergebnisse flossen in den jeweils nächsten Aufenthalt in den Subfeldern ein, entwickelten die Erhebung kontinuierlich weiter und konkretisierten Forschungsfragen und -themen.

46 Nova Vista ist mit etwa 70 Haushalten eine der größeren Gemeinden in der Resex Tapajós-Arapiuns und verfügt mit mehreren Bars, kleinen Läden sowie einem Gesundheitsposten über eine relativ gut ausgebaute Infrastruktur. Seit dem Beginn der 2000er Jahre ist hier die Mehrheit indigen, was lange zu offenen Konflikten mit der nicht-indigenen Minderheit geführt hat. Weiterhin interessant für eine Erhebung erschien mir die landrechtliche Situation: auf einer Hochebene befinden sich verhältnismäßig fruchtbare Böden; da die Fläche jedoch begrenzt ist, ist die Verteilung der Grundstücke mitunter Anlass zur Auseinandersetzung. Die Daten aus Nova Vista habe ich ebenfalls vollständig verschriftlicht und ausgewertet. Ein Vergleich wäre insofern spannend gewesen, als dass die normative Ordnung zur Subsistenz in einigen Punkten durchaus von den hier betrachteten Beispielen abweicht. Vier Subfelder – drei Gemeinden und das Verwaltungsgremium – in Vergleich zu setzen, hätte jedoch entweder den Rahmen einer Doktorarbeit deutlich überschritten oder dazu geführt, dass die Vergleiche sehr viel oberflächlicher ausgefallen wären.

Eine umfassende Auswertung nahm ich nach meiner Rückkehr nach Deutschland vor. Diese lässt sich grob in vier Schritte unterteilen. Zunächst nahm ich im Programm *Atlas.ti* eine offene Kodierung des gesamten Materialkorpus vor. Hierbei ordnete ich jeweils die gesamten Dokumente, Transkripte und Feldnotizen sofern möglich einem der drei Subfelder zu und vergab anschließend kleinteiliger eine Reihe von thematisch wie analytisch inspirierten Codes. Diese bündelte ich anschließend in elf Kodefamilien. *Atlas.ti* war mir in der Organisierung und Strukturierung meiner Daten eine Hilfe, die weiteren Schritte führte ich mit Zettel und Buntstiften durch und setzte die einzelnen Zitate und Textstellen durch *Copy-Paste*-Verfahren in *Microsoft Word* miteinander in Beziehungen. In einem zweiten Schritt wählte ich in Anlehnung an meine Fragestellungen relevante Codes und Kodefamilien aus und unterzog sie einer Re-Kodierung. Dabei differenzierte ich die Inhalte aus und splittete Codes wo nötig weiter auf. Die auf diese Weise gruppierten Inhalte setzte ich in einem dritten Schritt systematisch miteinander in Beziehung und arbeitete Bezüge und Unterschiede, Merkmale und Strukturen, Brüche und Ambivalenzen aus dem Material heraus. Auf dieser Basis begann ich als viertem Schritt mit der Formulierung des ethnographischen Kapitels zum Rechtspluralismus in der Resex Tapajós-Arapiuns und setzte mich von dort aus weiter mit dem Datenmaterial auseinander, indem ich abwechselnd neue Themengebiete erarbeitete, Codes re-kodierte, Erkenntnisse verschriftlichte und mit den theoretischen Grundlagen sowie den weiteren Kapiteln in Beziehung setzte. Mein sehr zirkulärer Schreibprozess ist daher nicht unerheblicher Teil meiner Analyse. Diese Zirkularität hat zwar den Arbeitsprozess an diesem Text eher verlängert als verkürzt, scheint mir aber für den Erkenntnisgewinn von großer Bedeutung gewesen zu sein.

In dieser Zirkularität mutet mein Verfahren wie das Vorgehen der *Grounded Theory* (Glaser/Strauss 1967) an, die auch meine Vorbereitungen auf die Feldforschung stark geprägt hat.⁴⁷ Wie ethnographische Forschung zielt die *Grounded Theory* auf induktives Vorgehen und eine gegenstandsbezogene Theoriebildung ab, wenn auch das Interesse an emischem Verständnis weniger im Vordergrund steht. Wissenschaftliche Plausibilität versucht die Herangehensweise über eine Formalisierung und Vereinheitlichung der einzelnen Analyseschritte zu erlangen, die unabhängig des spezifischen Datenmaterials Anwendung finden sollen. Mit ihrer konkreten Methodologie bot mir die *Grounded Theory* in meiner Vorbereitung auf die Forschung das, was ich in der Literatur zu ethnographischem Forschen vermisste – eine klare Handlungsanleitung. Insbesondere für meine Zwischenauswertungen im Feld war dies bereichernd. In Auseinandersetzung mit meinem Datenmaterial wurde mir jedoch das Potential ethnographischen Arbeitens und

47 Inspiriert haben mich vor allem die Weiterentwicklungen poststrukturalistischer Ansätze, welche die Rolle der Forschenden expliziter reflektieren und in die Analyse integrieren (Charmaz 2006; Clarke/Keller 2012).

dessen wenig formalisierten Auswertungsmethoden zugunsten von flexiblem und offenem Vorgehen sehr deutlich. Eine Kodierung nach den verschiedenen Schritten der *Grounded Theory* schien mir allein aufgrund des Umfangs meiner Daten nicht realisierbar, gleichzeitig schien mich dieses formalisierte Vorgehen von den wichtig scheinenden Aspekten wegzuführen. Und so wurde meine Analyse ebenso wie meine Erhebung letztendlich klassisch ethnographisch – durch das Material und das spezifische Forschungsfeld gelenkt (vgl. Breidenstein et al. 2013: 109ff.). Damit stellt diese Offenheit und, was Auswertungsmethoden betrifft, vielleicht auch Methodenarmut, insbesondere für Unerfahrene eine Hürde dar. Gleichzeitig ist sie doch sehr konsequent, denn wenn es im anthropologischen Sinne darum geht, lokale Perspektiven zu verstehen, sollte es spezifisches Forschungsfeld und Daten sein, die adäquate Analyseschritte einfordern. Nachvollziehbarkeit gilt es dabei nicht über Formalisierung zu gewinnen, sondern über eine Offenlegung der methodischen Vorgehensweise, wie ich es in diesem Abschnitt zu tun versucht habe.

Abschließend zwei praktische Anmerkungen zum Text: Zur Anonymisierung habe ich häufig genannte Personen pseudonymisiert; weniger regelmäßig zitierte Akteur*innen bezeichne ich unter ihrer situativen Rolle, beispielsweise als *Bewohner*in*, *Delegierte im Verwaltungsgremium* oder *Gesprächspartner*in*. Eine Ausnahme bilden Personen öffentlichen Lebens, die ich bei ihrem Klarnamen nenne. Da ich davon ausgehe, dass die Inhalte meiner Darstellung im lokalen Kontext des Unteren Tapajós für die Beteiligten unproblematisch und zudem die Gemeinden meiner Forschung vor Ort ohnehin leicht zu erfragen sind, habe ich auf eine Änderung der Ortsnamen verzichtet.⁴⁸ Direkte Zitate sind im Original auf Portugiesisch. Ich habe sie ins Deutsche übersetzt und zum Verständnis geglättet, dabei jedoch versucht, den Sprachduktus soweit wie möglich abzubilden.

1.3.2 Zur eigenen Rolle im Forschungsprozess

Ethnografische Feldforschungen zeichnen sich seit der *Writing-Culture-Debate* in den späten 1970er und 80er Jahren auch durch ihren Anspruch aus, sich mit der eigenen Forschungspraxis kritisch und reflexiv auseinander zu setzen. Diesen teilend, werde ich auf den folgenden Seiten meine Rolle in der Forschung sowie meine Position im Feld überdenken.

Auf Seite drei im zweiten Band des Managementplans der Resex Tapajós-Arapiuns finden sich zwei Fotos (ICMBio 2014c: 3). Bei genauerem Hinsehen ist auf den Bildern mein dunkelblonder Haarschopf zu erkennen: mein Feldnotizbuch

48 Etwaige Regelverstöße gegen das Nutzungsabkommen, die für involvierte Personen problematisch sein könnten, habe ich in diesen Text nicht aufgenommen.

auf dem Schoß sitze ich im Stuhlkreis zwischen den Delegierten des Verwaltungsgremiums. Ein Anwesender hatte die Szene im Dezember 2013 abgelichtet, als eine kleine Arbeitsgruppe verschiedene Szenarien zur Implementierung der im Managementplan vorgesehenen Förderprogramme diskutierte. Deutlicher kann die Verknüpfung von Forscherin und Forschungsfeld bildlich wohl nicht dargestellt werden. Mit diesem Foto bin ich sichtbar Teil des Managementplans, dessen Nutzungsabkommen wiederum Ausgangspunkt und Thema meiner Forschung darstellt.

»Ethnografie treiben ist ein Forschen mit dem Körper im Medium der Schrift«, beschreiben es Georg Breidenstein et al. (2013: 95) und so habe auch ich – mein Körper, meine Person, und meine spezifische Position innerhalb globaler Machtverhältnisse – die Datenerhebung und Auswertung fundamental geprägt. Damit ist mein Text als situiertes Wissen im Sinne Donna Haraways (1988) zu lesen, als partial, verkörpert und lokal. Als weiße Frau Mitte 30, als Europäerin und Akademikerin, eröffneten sich mir in der Forschung bestimmte Möglichkeiten, während sich andere Zugänge verschlossen. Es sei schick, eine Deutsche da zu haben, gestand mir eine gleichaltrige Gesprächspartnerin in Nova Canaã einmal. Und auf diese offensichtliche europäische Fremdheit schiebe ich auch mein Privileg, die banalsten Dinge mehrfach erfragen zu dürfen und trotzdem geduldige Antworten zu erhalten. Als Frau wiederum war ich von sämtlichen Praktiken der Jagd vollkommen ausgeschlossen, was die Erhebung von Subsistenzpraktiken maßgeblich beeinflusste und in einigen Bereichen deutlich erschwerte. Auch das Maß an Offenheit, mit der Interaktionspartner*innen begegneten, hängt sicherlich eng mit meiner Person und ihrer Einschätzung meiner Person zusammen – auch wenn ich diese Dimension nicht exakt abschätzen kann. Zudem nahm ich in den spezifischen Beziehungen zu den Forschungsteilnehmenden eine bestimmte Position ein, die immer auch durch globale Hierarchien einer postkolonialen Welt bestimmt war, in der nach wie vor koloniale Ungleichverhältnisse und Machtgefälle fortwirken. Mein deutscher Pass und mein Zugriff auf finanzielle Mittel, beides Grundvoraussetzungen für die Durchführung einer Erhebung in Brasilien, sind nur zwei der vielen Beispiele, an denen diese Ungleichverhältnisse zum Ausdruck kommen. Diese spezifische Position hat mir die Forschung erst möglich gemacht und viele Einstige erleichtert. Gleichzeitig hemmte mein permanent schlechtes Gewissen ob dieser Privilegien meine Souveränität im Feld; auch wenn ich dort häufig die Einzige war, die meine Anwesenheit nicht als sehr legitim empfand. So bin ich gleichermaßen Erhebende, Erhebungsinstrument und Teil des Feldes und überdies eingebunden in globale, strukturelle Gefüge, innerhalb derer ich den Menschen in der Resex Tapajós-Arapiuns begegnete. Diese Verhältnisse zu überdenken, kann helfen, meine Studie in ihrer Situativität zu kontextualisieren und zu begreifen. Die Hierarchieverhältnisse selbst können dadurch nicht relativiert werden und eine solche kritische Überlegung darf meines Erachtens nicht dazu führen, im An-

schluss darüber zu schweigen. Im Gegenteil müssen sie umso mehr Gegenstand der Kritik und praktischer Veränderungsversuche bleiben, die auf eine strukturelle Transformation globaler Hierarchien hinwirken.

Insbesondere in solchen Kontexten struktureller Ungleichheit zwischen Forscherin und Feld, wie sie in der Sozial- und Kulturanthropologie gängig ist, sind Diskussionen über Forschungsethik von großer Wichtigkeit und werden seit Jahren geführt (vgl. Barker/Plemmons 2016; Caplan 2003). Aus diesen Debatten heraus werden Standards ethischer Forschungspraxis formuliert. Zeitgleich jedoch betonen Autor*innen, wie spezifisch und unterschiedlich die jeweiligen Anforderungen im konkreten Forschungskontext sein können und wie unmöglich die Formulierung fixer Richtlinien (Hahn et al. 2008). Ich deute meine oben skizzierten, tendenziell gescheiterten Versuche, meine Forschungsergebnisse an mein Forschungsfeld zurück zu spiegeln, als Beispiel für diese ethische Ambivalenz. Grundsätzlich halte ich es für unumgänglich, die gewonnenen Erkenntnisse zu teilen. Meine Initiative hierzu wurde vor Ort auch gutgeheißen und Einladungen zu Vorträgen und weiteren Angeboten des Austauschs wurden explizit begrüßt; in Anspruch genommen wurden sie jedoch nicht und auch insgesamt stießen meine Daten im Feld nur sehr bedingt auf Interesse. Wichtig schien hier in erster Linie mein Signal, die Daten zu präsentieren; weniger wichtig waren Präsentation und Daten selbst.

Ausgehend von meiner eigenen Forschungserfahrung würde ich daher unterstreichen, dass es wichtig ist, die grundlegenden, ethischen Standards zu berücksichtigen; dabei jedoch mindestens genauso wichtig, im Feld offen und flexibel für die feldspezifischen Interessen und Bedürfnisse zu sein. Es gilt, im und mit dem Feld gemeinsam auszuloten, in welcher Form die Interaktionspartner*innen von der Forschung profitieren können (ebd.). Möglichkeiten hierzu sahen in meinem Fall ganz unterschiedlich aus. Zum einen konnte ich mich gerade aufgrund meiner Position als weiße Akademikerin strategisch nutzen lassen. Dass mich beispielsweise der Indigene Rat Tapajós-Arapiuns CITA auf eine Reise zu indigenen Gemeinden am Rio Arapiuns einlud, interpretiere ich nicht ausschließlich als freundliche Geste; es eröffnete CITA auch die Möglichkeit, in offiziellen Berichten und Ansprachen von einer Informationsreise zu sprechen, »bei der sogar internationale Anthropologinnen anwesend waren« (Feldnotizen 17.10.2015). Zum anderen veränderten sich im Laufe der Zeit meine Beziehungen zu den Bewohner*innen der Resex Tapajós-Arapiuns und es eröffneten sich Möglichkeiten des Austauschs, die ich für sehr wertvoll halte. Dabei wurde die Neugier auf die Lebensverhältnisse nach und nach zu einer wechselseitigen und nach einigen Monaten fand ich mich seltener als fragende Feldforscherin wieder. Weitaus häufiger wurde ich selbst zur Befragten, gab Auskunft über das Leben in Deutschland und Europa und diskutierte über die vielfältigsten Themenbereiche von der Wasserqualität in deutschen Flüssen, über Texte von Kinderliedern und Abläufen von Gottesdiensten bis hin zu Verhütungsmethoden und dem EU-Austritt Großbritanniens.

Und dennoch: mich als Anthropologin mit meiner privilegierten Position in diesem Gefüge zu bewegen und zeitgleich brasilianische Kolleg*innen auf Feldforschung in Deutschland zu vermissen, erfüllt mich nach wie vor mit Unbehagen und so bleibt auch die Reflexion meiner Rolle in diesem Abschnitt unbefriedigend. Letztlich muss ich mir wohl einzugestehen, dass eine tatsächlich ethisch korrekte Feldforschung innerhalb ethisch unkorrekter globaler Machtasymmetrien und Herrschaftsstrukturen eine Unmöglichkeit darstellt. Vor diesem Hintergrund gilt es umso mehr, das eigene Forschen in jedem seiner Schritte kritisch zu begleiten – sich davon jedoch nicht in die Stagnation treiben zu lassen. Denn auch ein in die Selbstreflexion zurückziehendes Nicht-Handeln, wie ich es zeitweise bei mir selbst, aber auch im Austausch mit Studierenden und anderen Doktorand*innen beobachtet habe, wird diese strukturellen Ungleichgewichte nicht verändern. Hierzu braucht es vielmehr kontinuierliche, reflektierte Handlung. Handlung, die dann im Zweifelsfall den eigenen ethisch-moralischen Ansprüche auch zeitweise nicht gerecht wird.

1.4 Gliederung und Argumentationsstruktur

Dieses Buch ist insbesondere an der Auseinandersetzung mit zwei Fragestellungen interessiert. Dies ist einerseits die Frage nach den Konsequenzen, die sich aus der Verabschiedung des Nutzungsabkommens für die Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns ergeben haben sowie nach potentiellen ontologischen Dimensionen und Differenzen, die in diesem Kontext von Bedeutung sind. In theoretischer Hinsicht ist dies andererseits die Frage nach Möglichkeiten einer konzeptionellen Ausgestaltung der Politischen Ontologie, welche auch die Fragmentierung sozialer Kollektive und die Vielfalt alltäglicher Praktiken analytisch berücksichtigen kann. Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen setzte einen Erkenntnisprozess in Gang, der wohl am besten als zirkulär zu beschreiben ist – dies gilt sowohl im Hinblick auf die kontinuierliche, wechselseitige Beeinflussung von Empirie und Theorie, die durch wissenschaftliche Vorträge und Lehrveranstaltungen nochmals mit neuen Denkansätze unterfüttert wurde; als auch im Hinblick auf den Schreibprozess, der – selbst wichtiger Analyseschritt – nicht in der hier vorliegenden Kapitelreihenfolge vonstattenging. Die Gliederung dieses Textes bildet demnach nicht den Erkenntnisprozess ab, sondern stellt die Ergebnisse in einer für die Fragestellungen und Argumentationslogik sinnvollen Abfolge dar.

In diesem Sinne ist der Hauptteil in vier große Kapitel gegliedert: zunächst widme ich mich in jeweils einem Kapitel der Politischen Ontologie (2) sowie dem ethnographischen Kontext der Resex Tapajós-Arapiuns (3) und lege damit theoretische und inhaltliche Grundlagen meiner Auseinandersetzung. Anschließend beleuchte ich die Konsequenzen des Nutzungsabkommens für lokale Realitäten,

indem ich mich vergleichend den Regelungen für Extraktivismus in den beiden Gemeinden Atrocal und Nova Canaã sowie im Nutzungsabkommen zuwende (4). Darauf aufbauend nehme ich die ontologischen Dimensionen in diesem Kontext aus Perspektive einer praxistheoretischen Politischen Ontologie in den Blick, reflektiere das Anwendungspotential und konzeptionelle Handwerkszeug eines solchen Vorgehens (5). Jedes Kapitel endet mit einem Fazit, in dem ich die zentralen Ergebnisse resümiere, kommentiere und reflektiere. Im Folgenden gehe ich nochmals detaillierter auf die einzelnen Kapitel ein.

In Kapitel 2 setze ich mich mit dem theoretischen Rahmen der Politischen Ontologie auseinander und entwickle konzeptionelle Grundlagen für eine praxistheoretische Analyse. Da die Politische Ontologie bisher nicht umfassend als Forschungsansatz dargestellt ist, sondern im Rahmen der einzelnen Artikel und Arbeiten von Blaser, Cadena und Escobar kontinuierlich weiterentwickelt und konzeptionell ergänzt wird, widme ich den ersten Abschnitt einem Gesamtüberblick über den Forschungsansatz sowie über seine wichtigsten Thesen und Konzepte (2.1). Politisch-ontologische Analysen fokussieren bisher insbesondere auf die Brüche und hegemonialen Gefüge zwischen relationalen und modernen Seinsordnungen, wie sie am Beispiel indigener und nicht-indigener Welten zum Ausdruck kommen. Dabei werden aus strategischen Gründen die Brüche zwischen den Welten betont und interne Heterogenität verwischt. Um zu einer politisch-ontologischen Herangehensweise zu gelangen, welche diese Heterogenität analytisch integrieren kann, setze ich mich eingehend mit den Fallbeispielen und analytischen Schritten in den Studien von Blaser und Cadena auseinander. Ergebnisse dieser Auseinandersetzung verweisen auf die Möglichkeiten, die eine praxistheoretische Ausgestaltung der Politischen Ontologie eröffnen kann (2.2). Um eine solche Analyse am Fallbeispiel der Resex Tapajós-Arapiuns durchzuführen, stelle ich abschließend konzeptionelles Handwerkszeug zusammen. Hierzu orientiere ich mich an Jonathan DeVore (2017) und dem Begriff der *ontologischen Bekenntnisse*, verknüpfe diesen mit dem Konzept der *pluralen Ökologien* nach Guido Sprenger und Kristina Großmann (2018) und erweitere es orientiert an Annemarie Mol (1999) um *ontologische Konsequenzen* (2.3).

Nachdem somit mein theoretischer Rahmen und meine analytische Herangehensweise definiert sind, widme ich mich in Kapitel 3 dem ethnographischen Kontext der Resex Tapajós-Arapiuns. In einem ersten Abschnitt beschäftige ich mich mit der Entstehung der *Reservas Extrativistas* als Kategorie brasilianischer Naturschutzgebiete, die auf die politischen Forderungen nach gesicherten Landrechten der Kautschukzapfer*innen zurückgeht. Anschließend erzähle ich die Geschichte der Resex Tapajós-Arapiuns nach und verorte das Schutzgebiet im Kontext der Region des Unteren Tapajós (3.1). Im Gegensatz zu den anderen Kategorien von Schutzgebieten im brasilianischen Umweltrecht zeichnen sich *Reservas Extrativistas* durch die besondere Einbindung der Lokalbevölkerung über Mehrebenenver-

waltung und ein gemeinsames Verwaltungsgremium aus. Am Beispiel der Resex Tapajós-Arapiuns stelle ich die zentralen Instanzen und Instrumente zur Verwaltung dar und diskutiere (Un-)Möglichkeiten der Einbindung lokaler Stimmen (3.2). In der öffentlichen Wahrnehmung und lange Zeit auch innerhalb wissenschaftlicher Diskurse bleibt die Bevölkerung des Amazonasgebietes häufig hinter den unglaublichen Dimensionen der Biodiversität zurück; es scheint sich vor allem um ein riesiges Naturreservat, einen Kohlenstoffspeicher, die *Lunge der Erde* zu handeln; weniger präsent sind die Bewohner*innen, die seit Jahrhunderten dort leben. Die Lebensumstände, Religionszugehörigkeiten, ethnischen Identitäten, politischen Vernetzungen sind jedoch innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns ebenso wie in der gesamten Amazonasregion äußerst divers. Diese Diversität werde ich an den Gemeinden des Schutzgebietes und den dortigen Lebensrealitäten verdeutlichen (3.3).

Auf den theoretischen und inhaltlichen Grundlagen aufbauend widmet sich Kapitel 4 dem ersten Teil meiner Fragestellung und untersucht die Konsequenzen des Nutzungsabkommens für Normierungen von Subsistenz in Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns. An meinen ethnographischen Daten zeige ich auf, dass in den Gemeinden Atrocal und Nova Canaã parallel zum Nutzungsabkommen lokale Normierungen fortbestehen. Diese lokalspezifischen Konglomerate an Normen und Regelungen zur Subsistenz fasse ich mit den Begriffen *Regelkomplexe* und *normative Ordnungen* zusammen. Es hat sich demnach im Zuge der Ratifizierung des Nutzungsabkommens ein Rechtspluralismus entwickelt, in dessen Rahmen unterschiedliche, sich jedoch auch überschneidende, normative Ordnungen koexistieren. Da die Regelkomplexe in den Gemeinden nicht schriftlich festgehalten sind, bedarf es der Analyse der konkreten Subsistenzpraktiken, um auf relevante Normen und Regelungen zu schließen. Diese arbeite ich exemplarisch an Atrocal und Nova Canaã heraus und setze sie mit den Paragraphen des Nutzungsabkommens in Vergleich. Ich konzentriere mich dabei zunächst auf Sammelwirtschaft, Jagd und Fischfang und abschließend auf Anbau, bzw. auf damit verknüpfte Landbesitzverhältnisse (4.1). Dem inhaltlichen Vergleich schließe ich einen Blick auf formale Aspekte an und betrachte unter anderem die unterschiedlichen Aushandlungsprozesse, die zur Genese der drei normativen Ordnungen geführt haben (4.2). Abgesehen von deutlichen Unterschieden lassen sich auch Bereiche der Überschneidung zwischen den Regelkomplexen ausmachen. Die Hintergründe einer solchen Überschneidung zeichne ich am Beispiel der Begrenzung von individuellen Nutzflächen auf 100 Hektar nach (4.3).

In Kapitel 5 untersuche ich den Rechtspluralismus auf mögliche ontologische Differenzen. Ins Zentrum der Betrachtung stelle ich dabei vier Nicht-Menschen, die auf Subsistenzpraktiken und deren Verregelung einwirken und die ich dementsprechend als *nicht-menschliche Wirkende* bezeichne. Dies sind im Einzelnen

Curupira und Boto, zwei *Encantados*⁴⁹ (5.1), APRAECA, der Gemeindeverband von Atrocal (5.2) und Kohlenstoff, der im Rahmen eines REDD+ Projektes die Regeln zur Nutzung deutlich beeinflussen könnte (5.3). Über die zuvor in Kapitel 2 benannten theoretischen Konzepte der ontologischen Bekenntnisse, pluralen Ökologien und deren ontologischen Konsequenzen arbeite ich die Vielfalt ontologischer Seinszusammenhänge in diesem Fallbeispiel heraus. Insbesondere meine Auseinandersetzung mit APRAECA führt zur Definition eines weiteren Begriffs – den *kontextuellen Grundannahmen* – der für eine praxistheoretische Politische Ontologie von Nutzen sein kann. In diesem Sinne widmet sich Kapitel 5 den weiteren Teilen meiner Fragestellungen, blickt aus praxistheoretischer Perspektive auf ontologische Dimensionen im Rechtspluralismus und lotet dabei Potentiale einer praxistheoretischen Politischen Ontologie und deren Konzepte aus.

Im abschließenden Kapitel 6 ziehe ich ein Resümee, fasse die zentralen Ergebnisse im Hinblick auf die Fragestellungen meiner Studie zusammen und ende mit einem Ausblick in mögliche weitere Felder, in denen ähnliche Fragen und Perspektiven von Relevanz sein können.

49 Als *Encantados* werden nicht-menschliche Wesen bezeichnet, die in Amazonien aber auch darüber hinaus in Flüssen, Bächen oder Waldgebieten anzutreffen sind. Auch oben genannter Patauí ist einer von ihnen. Für die Herausbildung meiner Forschungsfrage war Patauí sehr inspirierend; für die weitere Auseinandersetzung jedoch spielt er keine Rolle mehr. Für weitere Informationen zu diesem *Encantado* vgl. Vaz Filho (2010: 182ff.), zu *Encantados* insgesamt siehe Kap. 5.1.

2. Politische Ontologie

Theoretische Rahmung und Bausteine einer praxistheoretischen Lesart

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

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

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

2.1 »When Worlds Meet« – Grundgedanken Politischer Ontologie

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

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

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

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

2.1.1 Zu Politischer Ontologie und dem Begriff der Ontologien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die drei Dimensionen von Ontologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abbildung 1: *Ontologie. Begriffsbestimmung*

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

2.1.2 Zu multiplen Welten im Pluriversum

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

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

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

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

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

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

Moderne und relationale Welten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prozesse ontologischer Vereinnahmung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.3 Eine (vorläufige) Synthese

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

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

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

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

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

Inhaltlich-theoretische Verschiebungen und aktuelle Tendenzen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.1 Zur analytischen Rolle von Ontologien als Seinsordnungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.2 Zu Möglichkeiten einer praxistheoretischen Analyse

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3.1 Ontologische Bekenntnisse

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3.2 Plurale Ökologien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3.3 Ontologische Konsequenzen

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

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

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

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

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

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

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

2.3.4 Entwurf eines praxistheoretischen politisch-ontologischen Vorgehens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Die Resex Tapajós-Arapiuns

Ein Schutzgebiet im Kontext nationaler und internationaler Zusammenhänge

Am Zusammenfluss von Rio Tapajós und Rio Arapiuns, im Westen des brasilianischen Bundesstaates Pará, liegt das Naturschutzgebiet *Reserva Extrativista* Tapajós-Arapiuns. Das 1998 geschaffene Schutzgebiet umfasst eine Fläche von 647.610 Hektar und heute über 70 Gemeinden, in denen etwa 20.000 Personen leben. Eine *Reserva Extrativista* (Resex) ist ein Schutzgebiet für nachhaltige Nutzung, das Umweltschutz garantieren und gleichzeitig die lokale Bevölkerung in der Durchführung traditioneller Subsistenzpraktiken des Extraktivismus (Jagd, Fischfang, Sammeln und Landwirtschaft¹) unterstützen soll. Die Resex Tapajós-Arapiuns stellt den Rahmen meiner Forschung dar – einerseits thematisch, denn ich schaue mir Dynamiken im Kontext ihrer Verwaltung an; andererseits geographisch, denn sie war Ausgangspunkt meiner empirischen Erhebungen. Die drei Subfelder meiner Forschung – das Verwaltungsgremium, Atrocal und Nova Canaã – habe ich bereits skizziert (vgl. 1.3.1); hier biete ich sie in den lokalen Kontext der Region des Unteren Tapajós ein, hebe Besonderheiten hervor und nehme größere Rahmenbedingungen in den Blick. Damit soll dieses Kapitel Einblicke in Hintergründe, Besonderheiten und Lebensrealitäten in der Resex Tapajós-Arapiuns vermitteln und damit die Grundlage für meine analytischen Überlegungen in den folgenden Kapiteln legen.

Ich werfe nun zunächst einen Blick auf die Herausbildung der Kategorie *Reserva Extrativista* im brasilianischen Umweltrecht, die nicht zuletzt aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte eine Besonderheit darstellt. Anschließend wende ich mich der Resex Tapajós-Arapiuns zu, zeichne ihren Gründungsprozess historisch nach und verorte sie in ihrem regionalen Kontext (3.1). Auch hinsichtlich der partizipativen Verwaltungsstruktur sind Resex in Brasilien eine Ausnahme. Am Beispiel der Resex Tapajós-Arapiuns werde ich zentrale Instanzen und Instrumente gemeindebasierter Verwaltung vorstellen und kritisch beleuchten (3.2). Abschließend widme

1 Die Definition von Extraktivismus variiert je nach Quelle und Kontext; für eine detaillierte Begriffsbestimmung siehe 3.3.1.

ich mich Alltäglichkeiten und Merkmalen der Gemeinden des Schutzgebietes, um einen Einblick in Lebensrealitäten und aktuelle Thematiken zu gewähren (3.3) bevor ich die wichtigsten Punkte des Kapitels in einem Fazit resümiere und reflektiere (3.4).

3.1 Entstehungsgeschichten und regionaler Kontext

Reservas Extrativistas sind eine von zwölf Kategorien, in die das brasilianische Recht seine Naturschutzgebiete einteilt. Seit 1990 wurden 95 solcher Schutzgebiete im ganzen Land demarkiert. Durch ihre partizipative Verwaltungsstruktur, aber auch durch ihre Entstehungsgeschichte hebt sich diese Kategorie deutlich von den anderen ab. Auf die Verwaltung gehe ich in Kapitel 3.2 ein, an dieser Stelle werde ich nach einigen einführenden Informationen die besondere Entstehungsgeschichte brasilianischer Resex erörtern (3.1.1). Anschließend blicke ich auf die Gründung der Resex Tapajós-Arapiuns, in der sich viele Dynamiken dieser Entstehungsgeschichte zu wiederholen scheinen. Die Implementierung war damals nicht unumstritten. Heute jedoch bewerten die meisten meiner Gesprächspartner*innen die Existenz des Schutzgebietes positiv (3.1.2.). Diese Einschätzung ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund sonstiger sozioökonomischer Entwicklungen der intensiven Landnutzung in der Region des Unteren Tapajós zu verstehen. Hier spielt die Resex Tapajós-Arapiuns für den Waldschutz eine besondere und dabei doch auch sehr ambivalente Rolle (3.1.3).

3.1.1 Reservas Extrativistas und die Bewegung der Kautschukzapfer*innen

Die zwölf Kategorien von staatlichen Naturschutzgebieten in Brasilien sind im nationalen System der Umweltschutzgebiete (Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC) systematisiert. Das 2000 erlassene Gesetz des SNUC definiert die spezifischen Ziele der jeweiligen Kategorie, legt Richtlinien für Entstehung, Ausgestaltung, Verwaltung und Förderprogramme ebenso wie administrative Zuständigkeiten fest; eine Reihe weiterer gesetzlicher Verordnungen ergänzt und spezifiziert die Vorgaben.² Grundsätzlich werden die Kategorien von Schutzgebieten

2 Damit kam Brasilien den Anforderungen der Biodiversitätskonvention nach, die ihre Vertragsparteien zur Verabschiedung einer solchen Systematisierung von Schutzgebieten anhält (Biodiversitätskonvention 1992: Art. 8). Teilweise sind Formulierungen und Definitionen von SNUC und Biodiversitätskonvention identisch: Die Definition von Biodiversität im SNUC, Art. 2 III beispielsweise ist eine direkte Übersetzung des Konventionstextes. So wird auch hier der Zusammenhang von internationalen und nationalen Politiken deutlich, den ich an weiteren Beispielen aufzeigen werde.

in zwei Obergruppen unterteilt, wobei die eine auf integralen Schutz und die andere auf nachhaltige Nutzung abzielt. Eine *Reserva Extrativista* definiert das SNUC als

ein Gebiet, das von extraktivistischen Bevölkerungsgruppen genutzt wird, deren Subsistenz auf Extraktivismus und ergänzend auf kleinflächiger Landwirtschaft und Viehzucht basiert. Grundlegendes Ziel ist es, den Lebensunterhalt und die Kultur dieser Bevölkerungsgruppen zu schützen und die nachhaltige Nutzung der natürlichen Ressourcen des Gebietes zu sichern. (Presidente da República 18.07.2002: Art. 18)

Mit dieser sozioökologischen Doppelfunktion (Sicherung der Lebensgrundlage traditioneller Bevölkerung bei gleichzeitigem Umweltschutz) fallen Resex in die Gruppe der Schutzgebiete für nachhaltige Nutzung. Sie unterscheiden sich dabei in einigen Punkten sehr deutlich von den anderen Kategorien. Beispielsweise werden sie nicht *top-down* durch staatliche Behörden implementiert, vielmehr muss ihre Gründung von der ansässigen Bevölkerung initiiert werden. Diese verfügt außerdem über rechtlich verankerte Mitspracherechte in der Verwaltung, was ebenfalls eine Besonderheit darstellt und Resex heute die Anerkennung als innovatives und fortschrittliches Schutzmodell sichert (Allegretti 1990; Fernandes-Pinto 2011: 2f.; Instituto Socioambiental 2013).

Zuständig für die Umsetzung von Naturschutzpolitiken war lange das Umweltbundesamt IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), seit ihrer Gründung 2007 übernimmt die Naturschutzbehörde ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) alle Aufgaben im Bereich der Schutzgebiete von Verwaltung bis hin zu *Monitoring* und Kontrollen. Beide Instanzen sind föderale Behörden, die dem Umweltministerium MMA (Ministério do Meio Ambiente) unterstellt sind (Medeiros 2006: 45ff.).

Abgesehen von den besonderen Partizipationsrechten der Lokalbevölkerung zeichnet sich die Kategorie der Resex durch ihre Entstehungsgeschichte aus, die in Landkonflikten in den 1970er und 80er Jahren und der Bewegung der Kautschukzapfer*innen von Acre ihren Anfang nahm.

Zur Entstehung von Resex

Seit Mitte des letzten Jahrhunderts hat sich die Landnutzung im brasilianischen Amazonasraum nach und nach intensiviert. Nach dem Ende des Kautschukbooms in den 1940er Jahren wurde das Gebiet unter der Militärregierung (1964-85) für Besiedelungsprojekte relevant. Als Strategie der Armutsbekämpfung und Grenzsicherung durch Besiedelung begann die Regierung unter Präsident Médici mit dem Bau von Bundesstraßen und der Umsiedlung von Menschen aus städtischen Randbereichen sowie dem ärmeren Nordosten in die Landreformsiedlungen entlang der Straßen. Seit den 1970er Jahren richtete sich die brasilianische Wirtschaft immer

stärker auf exportorientierte und industrialisierte Landwirtschaft aus. Staatliche Subventionen unterstützten Großgrundbesitzer*innen und Agrarunternehmen im Ausbau ihrer Flächen und auch im Amazonasgebiet breitete sich diese intensive Form der Landnutzung schnell aus. Hinzu kam in den 1980er Jahren Viehhaltung für den internationalen Export, für die ebenfalls weitläufige Flächen an Regenwald gerodet wurden. Infrastrukturmaßnahmen wie der Bau von Häfen und der weitere Ausbau der großen Bundesstraßen sollten das Amazonasgebiet noch besser erschließen und den Abtransport der Produkte erleichtern (Graziano 2005; Little 2001: 74ff.; Schmink/Wood 1992: 58ff.). Die damit einhergehende großflächige Aneignung und Privatisierung von Land, insbesondere durch Investor*innen aus dem reicheren Süden Brasiliens, setzte die ansässige Bevölkerung zunehmend unter Druck – insbesondere diejenigen, die bis dahin durch kleinflächigen Ackerbau sowie Jagen und Sammeln in den Waldgebieten Subsistenzwirtschaft betrieben hatten und selten über offizielle Landtitel verfügten. Konflikte um Landnutzung und Zugang zu Wald nahmen zu; gleichzeitig begann sich aber auch Widerstand gegen die Großgrundbesitzer*innen und Unternehmen zu formieren.³ Internationale Aufmerksamkeit gewann insbesondere die Protestbewegung der Kautschukzapfer*innen um den Gewerkschaftsführer Chico Mendes⁴ im Bundesstaat Acre, die sich gemeinsam mit anderen lokalen Organisationen im ganzen Amazonasgebiet für die Anerkennung ihrer kollektiven Rechte an Land einzusetzen begann. Landarbeiter*innengewerkschaften vernetzten die einzelnen lokalen Kämpfe von Kautschukzapfer*innen und anderen marginalisierten Gruppen des Amazonasgebietes. So gewann die Landbevölkerung nach und nach an politischer Stimme, suchte dabei auch internationale Aufmerksamkeit und ging strategische Allianzen mit linken Parteien, Zivilgesellschaft und Kirche ein. 1985 kamen erstmals Kautschukzapfer*innen aus ganz Brasilien zu einem nationalen Treffen zusammen. Sie riefen die Gewerkschaft der Kautschukzapfer (Conselho Nacional dos Seingeiros, CNS)⁵

3 Diese Problematik stellte sich insbesondere autonom arbeitenden Zapfer*innen. Ein anderer Teil allerdings nutzte Landflächen von Privatbesitzern und war von diesen über Schuldknechtschaft abhängig. Diese waren nochmals mit ganz anderen Schwierigkeiten konfrontiert, auf die ich hier nicht weiter eingehe, da die landrechtlichen Kämpfe, die zu Resex führten, insbesondere auf die autonomen Kautschukzapfer*innen zurückgingen (Allegretti 1990: 254ff.).

4 Nach ihm ist auch die Naturschutzbehörde ICMBio benannt: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade.

5 Im Gegensatz zu anderen brasilianischen Gewerkschaften trägt der CNS bis heute ausschließlich die männliche Form im Namen, was ich daher in der deutschen Übersetzung beibehalte. Insbesondere während der Gründungszeit waren vorwiegend Männer in der Gewerkschaft organisiert; dies hängt wohl auch damit zusammen, dass pro Familie nur ein Mitglied zugelassen war, eine Rolle, die in den meisten Fällen der Familienvater übernahm. In der politischen Bewegung allerdings waren Frauen sehr wohl präsent und gerade bei den Landblockaden *Empates* aktiv involviert. Shanley et al. (2018) sehen darüber hinaus in der

ins Leben und formulierten erstmals die Forderung nach einer Demarkierung von *Reservas Extrativistas* als kollektivem Land für Sammler*innen – ein Sonderrecht, welches bis dahin ausschließlich indigener Bevölkerung vorbehalten war.⁶ Als Chico Mendes im Dezember 1988 von Großgrundbesitzern erschossen wurde, wuchs der nationale wie internationale Druck auf die brasilianische Regierung, den Forderungen der Landbevölkerung nachzugeben. Und so wurden 1990 die ersten vier Resex demarkiert und rechtliche Rahmenbedingungen per Dekret festgelegt. Zehn Jahre später wurden Resex dann als eine Kategorie von Schutzgebieten in das neu geschaffene nationale System der Naturschutzgebiete (SNUC) integriert (Allegretti 2008; Almeida 2004; Cunha 2009; Brown/Rosendo 2000b). Hierdurch wechselte die ministerielle Zuständigkeit: von der für Landfragen zuständigen Landreformbehörde INCRA ging die Verantwortung im Jahr 2000 in den Bereich des Umweltbundesamtes IBAMA über, welches sie 2007 der neuen Naturschutzbehörde ICMBio übertrug (Cunha 2010: 90ff.). Mittlerweile gibt es 95 *Reservas Extrativistas* in ganz Brasilien, die letzten vier wurden 2018 implementiert (MMA o. A.).⁷

Von Landrecht zu Umweltschutz

Die Einrichtung von Resex führte und führt effektiv zur Sicherung kollektiver Landrechte traditioneller Bevölkerung und so scheint das Anliegen der Kautschukzapfer*innen erreicht (Almeida et al. 2018; Ruiz-Pérez et al. 2005). Mit der Einbindung von Resex in Umweltpolitik ging allerdings nicht nur eine Veränderung der zuständigen Behörden einher; vielmehr transformierten sich auch Zielsetzungen und Verwaltungsstrukturen von Resex, was deutliche Auswirkungen auf den Spielraum lokaler Selbstbestimmung nach sich zog.

Als die Kautschukzapfer*innen 1985 erstmals die Forderung nach einer Demarkierung von Resex formulierten, war von Umweltschutz noch keine Rede:

Bewegung einen wichtigen Moment der Emanzipation und Politisierung von Frauen. Heutige Politikerinnen wie Marina Silva und Aktivistinnen wie Maria do Espírito Santo haben ihre ersten politischen Erfahrungen dort gesammelt.

- 6 Recht auf kollektiven Landbesitz hatten damals ausschließlich indigene Gruppen und *Quilombola*-Gemeinschaften, was ihnen zumindest theoretisch einen kleinen Spielraum der juristischen Gegenwehr eröffnete. Dieses Recht ist bereits in der Verfassung von 1934 verankert (Allegretti 2008: 40; Carneiro da Cunha/Almeida 2000: 317). Allerdings wird es immer wieder in Frage gestellt wie beispielsweise durch die anvisierte Verfassungsänderung PEC 215, die 2015 einen wichtigen Schritt durch eine Kommission des Oberhauses nahm. Und unter der aktuellen Regierung von Jair Bolsonaro ist das Sonderrecht wohl gefährdeter denn je.
- 7 Internationale Akteur*innen unterstützen den Aufbau von Resex. Besonders prominent ist das Pilotprogramm zur Erhaltung der Tropenwälder Brasiliens (PPG7), finanziert von den G7-Staaten und koordiniert von der Weltbank. Das Subprojekt »Resex« widmete sich seit 1991 dem Aufbau sowie Test und Weiterentwicklung von Institutionen partizipativer Verwaltung (Cunha/Loureiro 2012; World Bank 2002).

At that point no one except perhaps one anthropologist, Mary Allegretti, was thinking of defining the reserves as conservation areas. Rather, following in the tradition of the union members, agrarian reform was the motto. Rubber-tappers defined themselves as landless peasants of the forest. (Carneiro da Cunha/Almeida 2000: 327)

Wie kam es dazu, dass aus den »landless peasants of the forest« umweltschützende traditionelle Bevölkerung wurde und aus Resex Umweltschutzgebiete?

Der Kampf um gesicherte Landrechte in Brasilien fand damals in einem Moment statt, in dem neue globale Narrative und Diskurse im Entstehen begriffen waren. Neben das Paradigma wirtschaftlicher Entwicklung auf dem Weg zu nationalem Fortschritt traten weitere: Im Zuge des Berichtes zu Grenzen des Wachstums des Club of Rome, dem Brundtland-Report und seinem Konzept der Nachhaltigen Entwicklung und den Vorbereitungen auf den ersten Weltklimagipfel 1993 in Rio de Janeiro traten die globalen Dimensionen von Umwelterstörung in die öffentliche Wahrnehmung und Forderungen nach mehr und effizienterem Umweltschutz wurden laut. Gleichzeitig kam es 1989 mit der Konvention 169 der International Labour Organization (ILO) zu einer Stärkung der Rechte indigener und weiterer marginalisierter Gruppen; in diesem Zusammenhang wurde auch deren besondere Rolle für den Schutz der Biodiversität betont. Diese globalen Diskursverschiebungen machten sich die Kautschukzapfer*innen zunutze und begannen Ende der 1980er Jahre, ihren Einfluss auf den Schutz der Wälder Amazoniens explizit hervorzuheben; diese Entscheidung war wohl nicht zuletzt durch die Anthropologin Mary Allegretti beeinflusst, die der Bewegung bis heute sehr nahesteht (vgl. 1.2.1). Vor diesem Hintergrund eröffnete Resex eine Möglichkeit der Verbindung von nachhaltiger Entwicklung und Umweltschutz in Amazonien (Allegretti 1990; Fearnside 1989). Auch staatliches Agieren kann in diesem globalen Kontext verstanden werden. So kam die brasilianische Regierung mit der Einführung von Resex einerseits den Bedürfnissen der Landbevölkerung nach, andererseits wurde sie den internationalen Vorgaben nach Nachhaltigkeit und Umweltschutz, bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Rechte marginalisierter Bevölkerungsgruppen gerecht (Allegretti 1990, 2008; Almeida 2002; Carneiro da Cunha/Almeida 2000: 12f.; Cunha 2010: 90ff.; Cunha/Loureiro 2009: 171f.).

Ob es sich bei der Umwandlung von Landfragen in Umweltbelange um eine hegemoniale Strategie staatlicher Kräfte handelte, welche die Bedürfnisse lokaler Bevölkerungsgruppen in die eigenen Ziele zu integrieren wusste, oder aber um eine subalterne Strategie marginalisierter Gruppen zur Durchsetzung der eigenen Interessen unter dem Deckmantel international mächtiger Narrative, ist schwierig zu beantworten (Almeida 2004: 33). Meines Erachtens treffen beide Interpretationen zu und letztendlich gelang beiden Interessengruppen durch die Betonung von Umweltschutz die Durchsetzung der eigenen Agenda. Für die traditio-

nelle Bevölkerung hatte dies die Sicherung von kollektiven Landrechten zur Folge, zog jedoch auch negative Auswirkungen nach sich. Denn die rechtlichen Auflagen für Resex als gemeindebasiert verwalteten Naturschutzgebieten führten einerseits zu Einschränkungen von Nutzungsrechten und andererseits zu einer Beschränkung von Selbstbestimmung auf Partizipationsrechte in der gemeinsamen Verwaltung (Almeida 2004; Cunha/Loureiro 2009; Narahara 2014). Letztendlich sind es genau diese Aspekte, die meine Gesprächspartner*innen auch an der Resex Tapajós-Arapiuns kritisch sehen (vgl. 3.2.3).

3.1.2 Entstehungsgeschichte(n) der Resex Tapajós-Arapiuns

Die Bewohner von hier erfuhren von Chico Mendes und seinem Kampf um das Territorium der Kautschukzapfer [...]. Die Nachrichten von dort gelangten über soziale Bewegungen zu uns und verbreiteten sich nach dem Mord an Chico Mendes. Die Nachrichten waren für die Bevölkerung des Rio Tapajós und Rio Arapiuns eine Inspiration, ebenfalls für ihr Land zu kämpfen. (Pena 2015: 32)

Auch in der Region des Unteren Tapajós machten sich der Ausbau intensiver und exportorientierter Rohstoffnutzung sowie die staatlichen Entwicklungspläne für das Amazonasgebiet in den 1970er Jahren bemerkbar und die Lokalbevölkerung war zunehmend in Interessenskonflikte um Nutzung verstrickt. Es kam zu Widerstand lokaler Fischer gegen Fischfangflotten auf dem Rio Tapajós; der halbstaatliche Ölkonzern Petrobras begann mit Rodungen für die Durchführung von Bodenstudien; im Zuge der staatlichen Planung, die Region in ein Zentrum für Holznutzung zu verwandeln, nahmen Holzfirmen ihre Arbeit auf (Oliveira 2012: 35f.). Auch entlang von Rio Tapajós und Rio Arapiuns begannen Firmen zu roden.⁸ Die lokale Bevölkerung stand dem zwiespältig gegenüber; einige lehnten diese Form der Nutzung grundsätzlich ab, andere erhofften sich den Zugang zu Arbeitsplätzen. Doch als die Entwaldungsraten stiegen und die lokal praktizierte Sammelwirtschaft und Jagd immer stärker einzuschränken begannen, regte sich 1981 erster Widerstande. Mehrere Gemeinden am Rio Tapajós schlossen sich zusammen und erreichten mit Unterstützung der Landreformbehörde INCRA die Demarkierung eines Gemeindegebietes entlang des Flusslaufs. Innerhalb dieser Fläche – 64 km lang und 13 km breit – sollte den Bewohner*innen Wald für den Extraktivismus zur Verfügung stehen und Holzarbeiten durch die Firmen verboten. Am Rio Arapiuns stellte sich die Situation ähnlich dar, allerdings waren die dortigen Gemeinden weniger organisiert und der Widerstand schwächer (ICMBio 2014b: 8f.; Ioris 2005: 151ff.; Oliveira 2012: 32ff.; Pena 2015: 30ff.).

8 Es handelte sich konkret um die beiden Firmen Amazonex Exportadora und Santa Isabel Agroflorestal; besonders betroffen waren die Bereiche um Boim und Tucumatuba am Rio Tapajós sowie São Pedro am Rio Arapiuns (Ioris 2005: 151ff.).

Nach der Demarkierung beruhigte sich die Lage zunächst, nahm jedoch 1994 wieder an Schärfe zu, als weitere Holzfirmen die Arbeit in der Region aufnahmen und Vorwürfe laut wurden, die vereinbarten Grenzen der Gemeindeländer würden beim Roden überschritten. Erneut vernetzten sich verschiedene Ortschaften entlang der beiden Flussläufe und es entstanden erste Gemeindeverbände.⁹ Darüber hinaus kam es auch erstmals zu einer Vernetzung zwischen Gemeinden am Rio Tapajós und Rio Arapiuns. »In diesem Dialog ist die Idee entstanden, dass alle Gemeinden am Tapajós und Arapiuns mit gemeinsamer Stimme sprechen, um unser gemeinsames Land für alle Gemeinden zu sichern« (Oliveira 2012: 41). An die Demarkierung einer Resex dachten sie damals noch nicht. Diese Idee kam erst später auf und geht auf einen Vorschlag von Florencio Almeida Vaz Filho zurück, Anthropologe an der Universität in Santarém und selbst in einer Gemeinde der heutigen Resex aufgewachsen (ICMBio 2014b: 9; Oliveira 2012: 42f.). Mit Unterstützung von NRO, der Gewerkschaften von Landarbeiter*innen (Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, STTR) und Kautschukzapfern (Conselho Nacional dos Seringueiros, CNS) sowie der Landpastorale der katholischen Kirche aus Santarém führten die Anwohner*innen der Flüsse Informations- und Diskussionsveranstaltungen durch, bis es schließlich im November 1997 zu Abstimmungen in den Gemeinden Tucumatuba (Rio Tapajós) und Mentai (Rio Arapiuns) kam. Hierbei sprach sich eine Mehrheit für eine *Reserva Extrativista* aus und so wurde am 06. November 1998 die Resex Tapajós-Arapiuns offiziell durch ein Präsidialdekret geschaffen (ICMBio 2014b: 8f.; Oliveira 2012: 40ff.; Pena 2015: 30ff.).

Zur Implementierung des Schutzgebietes wurde in einem ersten Schritt eine entsprechende Fläche demarkiert. Bis 1998 war das Gebiet zwischen Rio Tapajós und Rio Arapiuns in drei *Glebas* unterteilt (Gleba Tapajós, Arapiuns und Igarapé-Açu), eine Verwaltungseinheit der Landreformbehörde INCRA. Diese wurden nun zusammengefasst; ihre südliche Grenze bildet heute die Grenze der Resex. Ansonsten orientiert sich das Schutzgebiet vor allem an Flussläufen: im Osten begrenzt der Rio Tapajós, im Norden der Rio Arapiuns. Die westliche Grenze markieren die kleineren Flüsse Rio Maró und Rio Inambú.¹⁰ In einem nächsten Schritt wurden Bodenbesitzverhältnisse erhoben: private Landtitel wurden identifiziert,

-
- 9 Zum bereits bestehenden Zusammenschluss AMPRAVAT, der acht Gemeinden am Rio Tapajós umfasste, kamen die Verbände Yané Caeté (der Gemeinden Pinhé, Escrivão und Camarão) sowie AIRAMA (als Vertretung von 22 Gemeinden an den Flüssen Arapiuns und Maró) hinzu.
- 10 Aufgrund dieser, entlang von administrativen Logiken gezogenen Grenze fiel allerdings die südlichste Gemeinde Escrivão aus der Fläche des Schutzgebietes heraus; dies war insbesondere deshalb problematisch, weil ein großer Teil der Mobilisierung gegen die Holzfirmen von dort ausgegangen war. Heute wird sie daher trotzdem offiziell zur Resex gerechnet und ist auch im Verwaltungsgremium vertreten (ICMBio 2014c: 11).

Eigentümer*innen enteignet und entschädigt. Allerdings existierten relativ wenige Landtitel – die meisten Bewohner*innen hatten erst Ende der 1970er Jahre Titel beantragt und diese noch nicht endgültig erhalten. Im Zuge der Schaffung des Schutzgebietes ging die Zuständigkeit für die Fläche von der Landreformbehörde INCRA an das Bundesumweltamt IBAMA, bzw. 2007 an die Naturschutzbehörde ICMBio über. Die Interessenvertretung und Organisation der Bewohner*innen Tapajoara erhielt über eine Konzession die Rechte zur subsistenzwirtschaftlichen Nutzung des Schutzgebietes; in diesem Rahmen dürfen heute die Bewohner*innen die Flächen der Gemeinden unter den im Nutzungsabkommen vereinbarten Auflagen nutzen (ICMBio 2014b: 11f.).

»Wir waren es, die diese *Reserva* gegründet haben und das Gesetz gemacht haben, dass dann genehmigt wurde. Niemand von da draußen kam, um zu sagen, dass das gut wäre. Wir haben uns hingesetzt, viel diskutiert und sind zu dem Schluss gelangt, dass es so am besten für uns ist« (Pena 2015: 33) rekapituliert ein Bewohner den Entstehungsprozess der Resex Tapajós-Arapiuns. Ähnlich wie im Fall der Kautschukzapfer*innen und der Entstehung von Resex als Schutzgebietskategorie ist auch dies eine Geschichte der Emanzipation marginalisierter Landbevölkerung im Widerstand gegen kapitalistische Nutzungsinteressen. Darüber hinaus scheinen sich weitere Zusammenhänge zu wiederholen: In beiden Geschichten geht es um die Sicherung kollektiver, traditionell genutzter Landflächen, die durch die neuen, intensiven Nutzungspraktiken bedroht sind. In beiden Fällen entscheiden sich die Akteur*innen strategisch dafür, die Forderung nach Landrecht durch die Einrichtung eines Naturschutzgebietes zu realisieren. In beiden Fällen spielt ein*e Anthropolog*in als Ideengeber*in eine entscheidende Rolle und internationale Geldgeber*innen waren involviert. In beiden Geschichten scheint die strategische Demarkierung von Resex eine zielführende Strategie zu kollektivem Landrecht gewesen zu sein. Und doch hatte sie in beiden Fällen ihren Preis, integrierte die Landbevölkerung in neue staatliche Strukturen und beschränkte dabei die Selbstbestimmung über ihr Land auf Mitbestimmung in der gemeinsamen Verwaltung des Schutzgebietes.

Trotz dieser etwas pessimistischen Perspektive gilt es festzuhalten: Die Gründungsgeschichte der Resex Tapajós-Arapiuns wird lokal zumeist sehr positiv erzählt. Viel leiser und unauffälliger existiert allerdings ein zweites Narrativ. Hin und wieder berichten Personen davon, dass sich damals nicht alle uneingeschränkt für die Demarkierung ausgesprochen hatten. In Texten findet diese Gegenposition, wenn überhaupt, dann nur am Rande Erwähnung (z.B. ICMBio 2014b: 9). Sehr offen begegnete mir diese Version der Geschichte auf den Reisen an den Rio Maró. In den Nachbarregionen, die dort an die heutige Resex grenzen (vgl. Abb. 3), sind seit langem Holzfirmen tätig; seit den 1990er Jahren bestehen hier enge Beziehungen und Zusammenarbeit zwischen Firmen und Lokalbevölkerung. »Hier waren wir damals alle dagegen«, teilt mir ein Anwohner mit (Feldnotizen Prainha 11.05.2016).

Damals gelangten Berichte aus Acre in die Region, dass durch Resex Land verloren gehe und dass Nutzungsrechte eingeschränkt würden. Viele fühlten sich zudem betrogen im Prozess der Vorbereitung der Resex, erzählten von Manipulation und gefälschten Abstimmungsergebnissen in den Sitzungen. Nachdem bei der oben erwähnten Abstimmung in Mentai im November 1997 für die Resex gestimmt worden war, führen zahlreiche Anwohner*innen zu Protestaktionen nach Santarém. Etwa 200 Personen aus den Gemeinden drangen damals in das Bundesumweltamt IBAMA ein und hielten das Gebäude für zwei Tage besetzt. Ohne Erfolg allerdings, und so erhielten sie im Nachhinein Geldbußen und die Gründung der Resex fand trotz der Proteste statt (Feldnotizen Nova Canaã 2016).

Und dennoch – trotz der damaligen Opposition gegen das Vorhaben und trotz zahlreicher Kritikpunkte heute – bewerten meine Gesprächspartner*innen die Existenz des Schutzgebietes durchweg als positiv. Ohne die Resex Tapajós-Arapiuns »gäbe es nicht mal einen Ort, um ein Feld anzulegen« (Feldnotizen Nova Canaã 05.05.2016), meint ein damaliger Kritiker. Und ein anderer Bewohner kommentiert: »Hast du schon mal überlegt, was wäre, wenn diese großen Unternehmen hier reinkämen? Wenn das hier kein Schutzgebiet wäre, ist klar, dass die Unternehmen den Wald komplett vernichtet hätten« (Bewohner, Atrocal 28.02.2016). Diese Einschätzung scheint mit Blick auf die Situation in der umliegenden Region nicht unrealistisch.

3.1.3 Zur Rolle der Resex Tapajós-Arapiuns am Unteren Tapajós

Die Resex Tapajós-Arapiuns liegt auf dem Gebiet der Municipien Santarém und Aveiro. Beide sind Teil der Region des Unteren Tapajós. Die größte Stadt ist Santarém, mit etwa 300.000 Einwohner*innen zudem die drittgrößte der brasilianischen Amazonasstädte, nach Manaus und Belém. Hier mündet der annähernd 2.000 km lange Strom des Rio Tapajós in den Amazonas. Im 17. Jahrhundert als strategischer Ausgangspunkt der jesuitischen Mission gegründet, spielt die Stadt heute für die regionale und überregionale Wirtschaft eine entscheidende Rolle. Als größtes Zentrum zwischen Manaus und Belém, zudem angeschlossen an die Bundesstraße BR-163 und durch Häfen an den Flussweg, ist Santarém wichtiger Knotenpunkt für den Transport und Export von landwirtschaftlichen Produkten und Bodenschätzen (Valbuena 2008). Dementsprechend prägen Infrastruktur und intensive Landwirtschaft das Bild der Gesamtregion und stehen im Kontrast zu den beiden großen Naturschutzgebieten Resex Tapajós-Arapiuns und Flona do Tapajós.

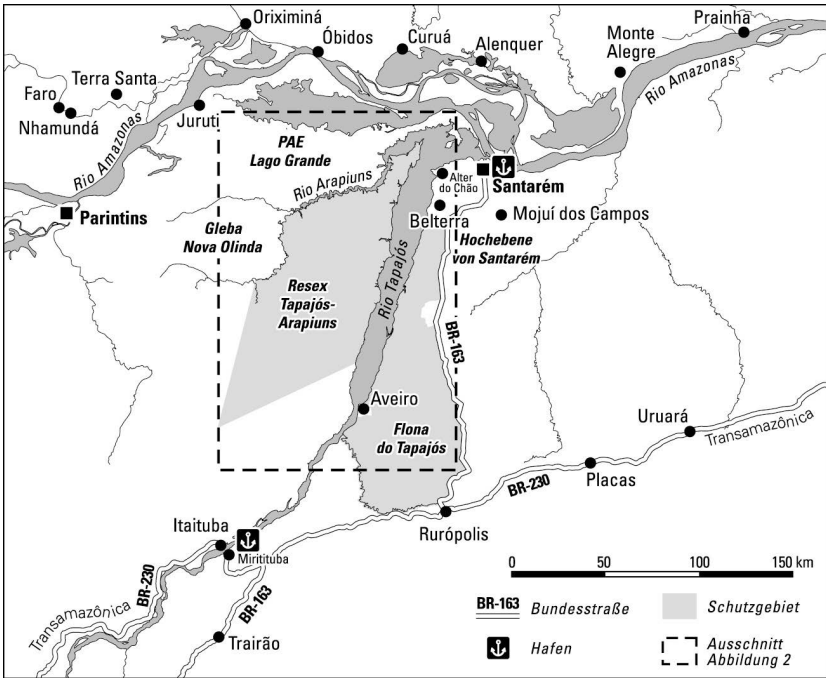
Santarém liegt am nördlichen Ende der Bundesstraße BR-163, welche die Amazonasstadt mit Tenente Portela in Rio Grande do Sul verbindet und auf ihren etwa 4.500 km Länge sechs Bundesstaaten durchquert. 200 km südlich von Santarém kreuzt sie die Bundesstraße BR-230 (*Transamazônica*) und schafft so die Verbindung

nach Ost und West. Von der Militärregierung als Teilstrategie zur Erschließung des Amazonasgebietes geplant, ist die BR-163 heute wichtiger Transportweg für Getreide und Soja. In Santarém endet sie seit 2003 direkt im Sojahafen von Cargill an der Uferpromenade der Stadt. Vor allem Soja und Mais lässt das multinationale Unternehmen von den eintreffenden LKWs auf Containerschiffe verladen. Die Produkte stammen vor allem aus dem südlich angrenzenden Bundesstaat Mato Grosso und zum Teil auch aus der Hochebene von Santarém, wo sich der Getreide- und Sojaanbau nach der Fertigstellung von Straße und Hafen schnell auszubreiten begann. Seit das Unternehmen Bunge etwa 300 km flussaufwärts am Rio Tapajós den Hafen von Miritituba ausgebaut hat, treffen neben den LKWs auch Fähren mit Getreide ein. In Santarém lassen die Fähren den flachen Flusslauf des Rio Tapajós hinter sich und ihre Ladung wird von Kränen in die größeren Containerschiffe umgeladen, um über den Amazonas international verschifft zu werden. Auf diesem Wege lässt sich der weitaus kostenintensivere und zeitaufwendigere Landweg von Mato Grosso an die Atlantikküste umgehen. Beide Häfen – der von Cargill in Santarém und der von Bunge in Miritituba – sind Teil des *Arco Norte*, einem Zusammenspiel von insgesamt sieben Hafenanlagen am Amazonas und seinen Zuflüssen (Baletti 2012; Coy/Klingler 2011; Fearnside 2007; Gayoso da Costa 2012: 221ff.).

Weitere Projekte der Rohstoffnutzung prägen die Region und führen nicht selten zu Nutzungskonflikten: In den Nachbarregionen der Resex Tapajós-Arapiuns, vor allem in der Gleba Nova Olinda, sind weiterhin Holzfirmen tätig. Immer wieder kommt es zu Konflikten mit den Nachbarn im angrenzenden Indigenen Territorium Maró (Terra de Direitos 30.08.2013). Seit Jahren gibt es in der nördlich der Resex Tapajós-Arapiuns gelegenen PAE Lago Grande¹¹ Streit mit Alcoa; der US-Konzern fördert Bauxit in der Nachbarstadt Juruti und möchte seinen Arbeitsbereich nach Lago Grande ausdehnen und dortige Bodenschätze abbauen (FASE 06.12.2016). Für den Lago Maica, einen See im östlichen Stadtgebiet von Santarém, plant das lokal ansässige Unternehmen Embraps den Bau eines riesigen, zweiten Getreidehafens; auch hiergegen gibt es regelmäßig Proteste und Demonstrationen (FASE 08.06.2017). Bis 2016 drohte zudem der Bau des Wasserkraftwerkes São Luiz do Tapajós am mittleren Flusslauf auf die Region Einfluss zu nehmen. Durch den Einspruch der Umweltbehörde wurde das Vorhaben jedoch bis auf Weiteres gestoppt (Fernandes Alarcon et al. 2016). Oft sind es international agierende Unternehmen, die am Unteren Tapajós in Projekte der Rohstoffförderung investie-

11 *Projeto Agroextrativista* (PAE) ist eine administrative Gebietseinheit der Landreformbehörde INCRA. Wie in Resex wird auf extraktivistische Landnutzung durch die Anwohner*innen gesetzt, allerdings gelten andere Auflagen für die Nutzung. Solche Gebiete dienen der Regularisierung öffentlichen Bodens im Amazonasgebiet und sind nicht unmittelbar auf Umweltschutz ausgerichtet; dementsprechend obliegt die Zuständigkeit der Landreformbehörde und nicht der Naturschutzbehörde.

Abbildung 3: Die Region des Unteren Tapajós



Kartographie: Walter Meurer 2020

ren – mit Bunge und Cargill zwei der weltweit führenden Agrarunternehmen und mit Alcoa ein US-amerikanischer Aluminiumhersteller, der auf zweitem Platz des Weltmarktes rangiert. Die Nutzung ist legal und findet innerhalb staatlich gesetzter Rahmenbedingungen statt, wenn sie nicht sogar fester Bestandteil staatlicher Entwicklungspläne ist (Baletti 2012). Vor Ort führen die Vorhaben, wie erwähnt, nicht selten zu Konflikt und Widerstand. Die Konfliktdynamiken sind dabei komplex und vielschichtig, hängen mit pluralen Interessen innerhalb spezifischer Akteurskonstellationen und deren Beziehungsgeflechten zusammen und lassen sich nicht auf eine Auseinandersetzung zwischen internationalen Unternehmen und lokaler Bevölkerung reduzieren.

Abgesehen von Konflikten und Protesten auf der einen, dabei aber auch Arbeitsplätzen und wirtschaftlicher Entwicklung auf der anderen Seite, ziehen diese Projekte weitere soziale und ökologische Konsequenzen nach sich. Insbesondere auf der Hochebene von Santarém sind Migrationsbewegungen auszumachen: zunächst siedelten dort Personen aus dem Nordosten in Landreformsiedlungen ent-

lang der Bundesstraße. Viele waren im Zuge der großen Dürren in Maranhão und dem Nordosten in die Region gekommen. Sie haben die Bereiche um die Straße nutzbar gemacht und kleinflächige Landwirtschaft betrieben; damit oft aber auch den Eingang geschaffen zu illegaler Holznutzung (Ioris 2005: 153; Torres 2012: 320ff., 433ff.). Ihre Anbauflächen sind heute durch größere Getreide- und Sojafelder ersetzt worden. Insbesondere aus Mato Grosso sind in den letzten Jahrzehnten Farmer*innen in die Hochebene, viele ehemalige Anwohner*innen der Straße in die Randbereiche von Santarém gezogen (Côrtes 2012; Gayoso da Costa 2012: 114ff.; Valbuena 2009).¹² Im Zuge des Sojaanbaus und der Nutzung von Agrochemikalien kommt es in der Region immer wieder zum Vorwurf, Böden und Grundwasser seien durch Pestizide verseucht und Ursache von Bienensterben. Inwiefern sich die Chemikalien auf die Gesundheit in der Region auswirken, soll auf Veranlassung der Staatsanwaltschaft geprüft werden (UFOPA 2019). Weitere Konsequenzen dieser Form der Nutzung zeichnen sich in einer Reduktion der Waldbestände ab, die sich an Satellitendaten und Karten unschwer ablesen lässt. Die Waldstücke auf der Hochebene und entlang der Bundesstraßen tragen deutliche Nutzungsspuren; zusammenhängende Waldflächen dagegen finden sich heute vor allem in den beiden Naturschutzgebieten Resex Tapajós-Arapiuns und Flona do Tapajós (INPE 2020). Ich gehe davon aus, dass die Resex aufgrund ihrer geographischen Lage jenseits der Flüsse und einer fehlenden Straßenanbindung ohnehin weniger von Entwaldung betroffen wäre als die Flächen in Nähe der Bundesstraßen. Und doch untermauert dieses Bild die Befürchtung meiner Gesprächspartner*innen, ohne das Schutzgebiet könnten auch die dortigen Flächen heute ohne Wald sein.

Doch dass die beiden Schutzgebiete auf diesen Entwaldungskarten besonders grün hervorstechen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie im engen Zusammenhang mit der intensiven Boden- und Rohstoffnutzung stehen. Denn all diese Flächen sind Teil von größeren Planungen für die Gesamtregion, einer ökonomisch-ökologischen Zonierung (*Zoneamento Econômico-Ecológico*, ZEE). In diesem Rahmen entwirft das brasilianische Unternehmen zur Erforschung der

12 Unsere empirischen Erhebungen aus dem Projekt »Regenwaldabholzung in Regionen peripherer Staatlichkeit« (DFG-gefördertes Forschungsprojekt am heutigen Fachgebiet Sozial- und Kulturanthropologie der Universität Marburg, 2012-2014) entlang der Bundesstraße BR-163 weisen auch in diesem Kontext auf vielfältige Beweggründe zur Migration hin: seltener war hier von einer direkten Verdrängung durch den Zuzug der neuen Großgrundbesitzer*innen die Rede; oftmals hatten Kleinbäuer*innen ihre Landstücke verkauft, weil ihnen ein Leben in der Stadt vielversprechender erschien, weil die Kinder kein Interesse mehr an der Landwirtschaft hatten und anderen Tätigkeiten nachgingen oder weil die örtliche Infrastruktur durch den Wegzug von Nachbar*innen bereits so dezimiert war, dass die Lebensumstände im Alltag immer komplizierter wurden. Viele von ihnen ließen sich in den ärmeren Randbereichen von Santarém nieder, in Stadtvierteln, die sich nicht zuletzt durch hohe Kriminalitätsraten auszeichnen (Felddaten der Erhebungen von 2013).

Land- und Viehwirtschaft Emprapa Modelle zur regionalen Nutzung, die insgesamt dem Anspruch nachhaltiger Entwicklung gerecht werden müssen (Baletti 2012: 584ff.). Dies erreichen sie durch ein Mosaik an Flächen intensiver Nutzung und Flächen des Schutzes. Aus dieser Perspektive sind Flona do Tapajós und Resex Tapajós-Arapiuns auch Ausgleichsflächen und legitimieren die intensiven Nutzungsformen auf benachbarten Gebieten.

In diesem Abschnitt habe ich mich mit der Geschichte der Kategorie Resex als Teil brasilianischer Umweltpolitik auseinandergesetzt und dann den Blick auf die Resex Tapajós-Arapiuns gelenkt, deren Entstehung nachgezeichnet und deren Rolle im regionalen Gefüge des Unteren Tapajós reflektiert. Zusammenfasst scheinen dabei sowohl die *Reservas Extrativistas* in Brasilien als auch diese spezifische Resex ebenso besonders wie ambivalent zu sein. Ihre Entstehung als Ergebnis eines Emanzipationsprozesses marginalisierter Landbevölkerung gegenüber kapitalistischen Nutzungspraktiken mächtigerer Akteursgruppen hebt sie von anderen Schutzgebietskategorien ab und verweist auf lokale Handlungsmacht und dortige Spielräume. Doch haben die Bewohner*innen von Resex zwar ihre kollektiven Rechte auf Land gesichert, dabei jedoch ihre Selbstbestimmung in Mitbestimmung innerhalb vordefinierter Verwaltungsstrukturen eingetauscht; Subsistenzpraktiken sind zudem nur noch unter reglementierten Bedingungen erlaubt. Auch die Rolle der Resex Tapajós-Arapiuns im regionalen Kontext des Unteren Tapajós scheint ebenso positiv wie ambivalent. Gemeinsam mit dem benachbarten Schutzgebiet Flona do Tapajós ist sie Bollwerk gegen fortschreitende Entwaldung und intensive Landnutzung, legitimiert jedoch gleichzeitig ebendiese Nutzung im Rahmen einer ökonomisch-ökologischen Zonierungen.

3.2 Instanzen und Instrumente gemeindebasierter Verwaltung

Brasilianische Resex betonen in besonderem Maße die Einbindung und Partizipation der lokalen Bevölkerung. Dies gilt nicht nur für die Gründungsprozesse, wie oben betrachtet, sondern betrifft auch die Verwaltung dieser Schutzgebiete. Während in anderen Kategorien von Naturschutzgebieten Bewohner*innen lediglich konsultiert werden und beratende Funktion innehaben, sind sie in Resex Teil einer gemeinsamen Verwaltung und damit entscheidungsbefugt. Lokal wird die Form des Co-Managements als *Gestão compartilhada* bezeichnet – gemeinschaftliche oder geteilte Verwaltung. Um die Mitbestimmung zu gewährleisten und umzusetzen, findet die Verwaltung über drei Ebenen statt: lokal organisieren sich Anwohner*innen in Gemeindeverbänden, bzw. Indigenen Räten; diese werden auf Ebene der Resex Tapajós-Arapiuns durch den Dachverband Tapajoara vernetzt und vertreten; entscheidungsbefugt ist ein darüber gestelltes, gemeinsames Verwaltungsgremium, in dem Delegierte der Gemeindeverbände, des Dachverbandes Tapajoara und

von staatlichen wie zivilgesellschaftlichen Institutionen zusammenkommen. Die Rahmenbedingungen dieser gemeinsamen Verwaltung sind im System der Naturschutzgebiete SNUC festgeschrieben und funktionieren daher in allen brasilianischen Resex (zumindest in Grundzügen) auf die gleiche Weise; hier stelle ich die Verwaltungsstruktur ausgehend der Resex Tapajós-Arapiuns vor (3.2.1). Das SNUC legt überdies Verwaltungsinstrumente fest, um den partizipativen Charakter zu stärken und das Management effektiv zu gestalten. Eines dieser Instrumente, das Nutzungsabkommen *Acordo de Gestão*, ist für meine Untersuchung von besonderer Relevanz und wird an dieser Stelle eingehender in den Blick genommen (3.2.2). Nicht selten wird Kritik am Funktionieren dieses Verwaltungsmodells in der Resex Tapajós-Arapiuns geäußert, deren Kernaspekte ich darstellen und um die Ergebnisse meiner teilnehmenden Beobachtungen im Gremium ergänzen werde (3.2.3).

Resex sind damit zwar innerhalb des brasilianischen Systems von Naturschutzgebieten ein besonderer Fall; global gesehen stellt sich dies jedoch anders dar. Strukturen wie Co-Management, Mehrebenenverwaltung (*Multi-level-governance*) und ein gemeinsames Verwaltungsgremium, ebenso wie die Instrumente Managementplan, Zonierung der Schutzgebiete und Nutzungsabkommen sind zentrale Gemeinsamkeiten dieser Form der Verwaltung, die als *Community-based Natural Resource Management* (CBNRM) bezeichnet wird (Berkes 2004; Brosius et al. 2010).¹³ Im Rahmen des Pilotprogramms zur Erhaltung der Tropenwälder Brasiliens (PPG7) unter Koordination der Weltbank haben brasilianische Resex Anfang der 1990er Jahre sogar selbst als Modellprojekte zur Testung und Ausgestaltung gemeindebasierter Verwaltungsprozesse fungiert. Aus politisch-ökologischer Perspektive und der Frage nach den überlokalen Zusammenhängen und Rahmenbedingungen lokaler Mensch-Umwelt-Beziehungen halte ich diese Bezüge zwischen der Verwaltung von Resex und CBNRM für sehr relevant; in der Literatur zu Resex in Brasilien finden sie derweil nur selten Beachtung (vgl. Cardoso 2002: 150ff.; Cunha/Loureiro 2012).

3.2.1 Verwaltungsinstanzen

Gemeindeverbände und Indigene Räte

Die Integration der Lokalbevölkerung in Prozesse von Entscheidung und Verwaltung funktioniert über deren Organisation in Gemeindeverbänden. Deren Strukturen ähneln deutschem Vereinsrecht, es gibt einen Vorstand bestehend aus

13 Wie brasilianische Resex setzen auch Projekte des *Joint Forest Management* in Indien (Hildyard et al. 2007) oder *Wildlife Conservancies* in Namibia (Vorlaufer 2007) auf Gemeinden als Ausgangspunkt von Verwaltung, welche, durch ähnliche juristische Personen vertreten, Teil von mehrstufig organisiertem Co-Management werden (vgl. Agrawal 2003; Bollig/Lesorogol 2016; Lubilo 2018).

Präsident*in, Schriftführer*in und Kassenwärt*in plus jeweils einer Vertretung. Mitglied können alle erwachsenen Dorfbewohner*innen werden, sofern sie ihren Wohnsitz in der Gemeinde haben und ihren Monatsbeitrag entrichten. Entscheidungen treffen die Mitglieder gemeinsam während der regelmäßigen Sitzungen. Ziele, Organe und deren Aufgabenbereiche sind in den Statuten definiert. Mit diesem Dokument können sich die Gemeindeverbände in Santarém im Kataster für juristische Personen (Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica, CNPJ) eintragen lassen und dann eine Vertretung in das Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns entsenden, bzw. dort für einen Sitz kandidieren. So kommt den Gemeindeverbänden eine doppelte Aufgabe zu: Innerhalb der Gemeinden diskutieren sie wichtige Entscheidungen, werden in Konfliktfällen aktiv, organisieren Veranstaltungen und Feste und sind zuständig für die Umsetzung von Förderprojekten. Außerhalb vertreten die Gemeindeverbände die lokalen Interessen im Verwaltungsgremium. Meist funktionieren die Verbände auf Gemeindeebene; lediglich kleinere Gemeinden wie Nova Canaã schließen sich mit Nachbargemeinden (in dem Fall Porto Rico) zusammen (ICMBio 2014b: 77, 112ff.).

Heute bestehen auf dem Gebiet der Resex Tapajós-Arapiuns über 50 Gemeindeverbände (ebd.: 70). Ihre Geschichten sind kaum dokumentiert. Berichte zur Gründung des Schutzgebietes nennen für die 1990er Jahre drei Verbände, zwei von ihnen waren im Kontext der Streitigkeiten mit den Holzfirmen geschaffen worden (ICMBio 2014b: 8; Oliveira 2012: 40f.). Über die Nummer des CNPJ lassen sich jedoch ungefähre Gründungsdaten der Gemeindeverbände recherchieren. Dort wird sichtbar, dass maximal 14 Verbände zum Zeitpunkt der Gründung des Schutzgebietes bestanden haben können; die ersten von ihnen waren 1995 geschaffen worden. So hat sich in der Resex Tapajós-Arapiuns die Zahl der Verbände im Vergleich zum Zeitpunkt der Gründung mehr als verdreifacht. Gemeindeverbände sind in der Region damit ein relativ neues Phänomen und ich schliesse mich Marcelo Moraes de Andrade und Danielle Silva (2019: 161) an, welche die großflächige Ausbreitung dieser sozio-politischen und formalisierten Organisationsform für einen Effekt der Resex und ihrer Verwaltung halten. Cláudia Cunha und Carlos Loureiro (2012: 55f.) erklären die massive Zunahme von Gemeindeverbänden in Resex über finanzielle Unterstützungen und Förderprojekte, zu denen Bewohner*innen ausschließlich, bzw. sehr viel leichter über Gemeindeverbände Zugang erhalten. Ähnlich stellt sich die Situation in der Resex Tapajós-Arapiuns dar: Meine Daten zur Motivation der Gründung von Gemeindeverbänden in Atrocal und Nova Canaã, ebenso wie vereinzelte Gespräche in anderen Gemeinden, weisen darauf hin, dass zentraler Beweg-

grund nicht etwa die Mitsprache in der gemeinsamen Verwaltung war, sondern in erster Linie der Zugang zu Förderprojekten.¹⁴

Seit der Zunahme indigener Bevölkerung in der Resex Tapajós-Arapiuns, auf deren Hintergründe ich unten zu sprechen komme (vgl. 3.3.2), hat sich mit den Indigenen Räten (*Conselhos Indígenas*) eine weitere Form sozio-politischer Organisation auf Gemeindeebene etabliert. Sie orientiert sich an einem Modell, das durch die indigene Interessenvertretung CITA propagiert wird und aus *Cacique*, *Tuxaua* und *Pajé* besteht. *Caciques* sind Leiter*innen und wichtigste Repräsentant*innen der indigenen Gemeinden; *Tuxaua* sind für die Durchführung von Ritualen zuständig; *Pajés* widmen sich dem medizinischen Bereich und sorgen für eine ausbalancierte und gute Beziehung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Sphären (Vorsitzender von CITA, Santarém 03.02.2016). In der Praxis kann dies jedoch auch sehr anders gehandhabt werden; in Atrocal beispielsweise wurde 2018 der *Cacique* durch eine Schriftführerin und einen Kassenswart unterstützt, *Pajé* und *Tuxaua* waren zwar gewählt, jedoch nicht aktiv im Rat beteiligt (Feldnotizen Atrocal 27.08.2018). Auch über die Resex Tapajós-Arapiuns hinaus existieren diese sozialen Positionen, ihre lokale Ausgestaltung, Zuständigkeiten etc. können dabei aber deutlich variieren.¹⁵ Erklärt sich eine Gemeinde als indigen, so kann der neue Indigene Rat den zuvor bestehenden Gemeindeverband ersetzen; nicht selten aber etabliert sich eine zweite Form der Organisation, die parallel zur vorherigen besteht. In Nova Vista beispielsweise – einer mit 70 Haushalten verhältnismäßig großen Gemeinde, in der zur Hälfte indigene Bevölkerung lebt – bestehen sowohl Indigener Rat als auch Gemeindeverband; beide vertreten jeweils einen Teil der Bewohner*innen. Das geschieht nicht immer konfliktfrei, zur Zeit meiner Forschung allerdings war das Verhältnis gut (Feldnotizen Nova Vista 2015/2016). Auch in Atrocal koexistieren seit 2015 Indigener Rat und Gemeindeverband. Hier allerdings einigte man sich darauf, dass die Organisationen alle Bewohner*innen der Gemeinde vertreten und lediglich Zuständigkeiten unter sich aufteilen – der Indigene Rat war fortan für interne Belange zuständig, der Gemeindeverband sollte sich vor allem auf die Projektakquise konzentrieren (Feldnotizen Atrocal 2015/2016).

Heute können auch diese Indigenen Räte Delegierte in das Verwaltungsgremium senden. Da sie nicht über den Status einer juristischen Person, war ihre Teilnahme lange juristisch unmöglich und im Gremium umstritten; am 14. März 2016 legte das Verwaltungsgremium jedoch in seiner Sitzung fest, dass Indigene

14 Im Prinzip können Gemeinden Förderprogramme auch ohne eigenen Verband in Anspruch nehmen; dann organisiert die Interessenvertretung Tapajoara die Implementierung; dies ist allerdings komplizierter und langsamer und bringt zudem mehr Abhängigkeiten mit sich.

15 Dementsprechend sind auch theoretische Überlegungen zu Formen von lokaler Führerschaft (z.B. Veber/Virtanen 2017) nur bedingt übertragbar.

Räte auch ohne Eintrag im CNPJ Stimmberechtigung erhalten (Feldnotizen Verwaltungsgremium 14.03.2016).

Der Dachverband Tapajoara

Die Tapajoara wurde bereits 1999, im Jahr nach der Implementierung des Schutzgebietes gegründet. Sie ist der Dachverband der Gemeindeverbände in der Resex Tapajós-Arapiuns und fungiert als Interessenvertretung der Bewohner*innen. Als solche vertritt sie deren Stimme im Verwaltungsgremium, wo sie zudem als zweite Vorsitzende nach der Naturschutzbehörde ICMBio die wichtigste Position innehat. Darüber hinaus ist sie mit der Implementierung von Förder- und Entwicklungsprojekten in der Resex betraut und soll lokale Organisationsstrukturen stärken, um das Funktionieren der gemeinsamen Verwaltung sicherzustellen. Als Vertretung der Bewohner*innen ist es zudem der Dachverband Tapajoara, der die Konzessionsrechte zur kollektiven Nutzung des Gebietes vom Staat übertragen bekam (ICMBio 2014b: 12, 77; Oliveira 2012: 63; Pena 2015: 83).

Die Strukturen von Dachverband und Gemeindeverbänden sind sich sehr ähnlich: Ein Vorstand, für drei Jahre gewählt, steht an der Spitze der Organisation; Statuten legen grundlegende Ziele und Richtlinien fest; ein Eintrag im CNPJ sichert den Status als juristische Person und verleiht Tapajoara weitere Handlungsmacht. Grundlegende Entscheidungen werden gemeinsam mit Vorstand und Mitgliedern (also Bewohner*innen aus den Gemeinden) in regelmäßig stattfindenden Sitzungen gefällt. Ihren Sitz hat die Organisation offiziell in Vila Franca, der nördlichsten Gemeinde der Resex Tapajós-Arapiuns. Der Vorstand arbeitet jedoch vorwiegend in Büros in Santarém.

Meine Felddaten legen nahe, dass Tapajoara mit vielen Schwierigkeiten konfrontiert und nicht selten Ziel von Kritik ist. Zwar entrichten die Mitglieder (mehr oder weniger regelmäßig) ihre Monatsbeiträge, dennoch ist die Organisation notorisch unterfinanziert. Die Arbeit im Vorstand geschieht größtenteils ehrenamtlich ist jedoch aufgrund der regelmäßigen Reisen in die Resex Tapajós-Arapiuns sowie Organisationsaufgaben in Santarém sehr zeitaufwendig. 2013 verfügte der Dachverband über ein winziges Bürozimmer im Gebäude der Landarbeiter*innengewerkschaft STTR, während meiner Feldforschung 2015/16 nutzte der Vorstand lediglich einige Schreibtische innerhalb des Gebäudes von ICMBio, erst seit 2018 verfügt der Verband über eigene, geräumige Büroräume. Vor diesem Hintergrund halte ich geäußerte Kritikpunkte zwar teilweise für berechtigt, gleichzeitig gilt es jedoch, diese schwierigen Bedingungen anzuerkennen. Viele Bewohner*innen werfen der Tapajoara vor, sie entferne sich zunehmend von der Basis, sei in der Region zu wenig präsent. Auch ihr enges Verhältnis zur Naturschutzbehörde ICMBio wird kritisch gesehen. Die beiden Institutionen kommen oft sehr einstimmig daher, viele Punkte scheinen bereits vor den Sitzungen des Verwaltungsgre-

miums ausgehandelt worden zu sein. Diese enge Abstimmung führt zweifelsohne zu mehr Effizienz, bei vielen Bewohner*innen aber hinterlässt sie verständlicherweise den Eindruck, die Tapajoara sei lediglich der verlängerte Arm von ICMBio. Die lange Zusammenarbeit innerhalb der gleichen Räumlichkeiten verstärkte diese Dynamik.

Auch die Zunahme indigener Bevölkerung führt zu Konflikten und stellt Tapajoara als legitime Vertreterin aller Bewohner*innen zunehmend in Frage. Im Dachverband sind nach wie vor Nicht-Indigene wie Indigene vertreten, sowohl in der Reihe der Mitglieder als auch im Vorstand. Dennoch wird das Recht der Tapajoara, im Verwaltungsgremium für alle zu sprechen, insbesondere durch den Indigenen Rat Tapajós-Arapiuns CITA hinterfragt.¹⁶

Das Verwaltungsgremium Conselho Deliberativo

Die Verwaltung unseres Schutzgebietes unterteilt sich in zwei grundlegende Formen: es gibt das Verwaltungsgremium *Conselho Deliberativo*, das ist der denkende Kopf des Schutzgebietes. Es steckt Zielsetzungen fest, definiert vorrangige Maßnahmen, übernimmt insgesamt alle Aufgaben der Planung. Und dann gibt es einen Kraftarm, der die Maßnahmen ausführt, die das Verwaltungsgremium als prioritär festgelegt hat. Und dieser Kraftarm ist die ausführende Verwaltung. Das sind wir, vor allem ICMBio und Tapajoara sowie andere Organe, die punktuell in Aktivitäten involviert sind. Das ist ganz klar: das Gremium denkt und plant und wir führen aus. (Leiter der Resex Tapajós-Arapiuns und Vorsitzender des Verwaltungsgremiums, Santarém 10.08.2016)

Das Verwaltungsgremium ist der wichtigste Teil der Resex, Tapajoara und ICMBio sind nur die Exekutive. (Präsident der Tapajoara, Verwaltungsgremium 14.03.2016)

Das Verwaltungsgremium ist als »denkender Kopf« der wichtigste Teil der Verwaltung. Es setzt sich seit März 2016 aus 53 Stimmberechtigten zusammen; die letzte Neuwahl fand am 02. Oktober 2018 statt (Stand Juni 2020).¹⁷ Damit handelt

16 Verschärft wurde die Situation durch persönliche Konflikte zwischen dem Vorstand von CITA und dem damaligen Präsidenten der Tapajoara; letzterer ist selbst indigen, seine Positionen unterschieden sich jedoch oft sehr deutlich von CITA.

17 Unmittelbar nach der Gründung der Resex Tapajós-Arapiuns 1998 war zunächst ein informelles Gremium aus Bewohner*innen und Zivilgesellschaft gebildet worden. Als jedoch 2000 das Gesetz des SNUC verabschiedet worden war, wurden Umstrukturierungen notwendig und die Einbindung des Umweltbundesamtes IBAMA zwingend. Nach zwei Jahren der Vorbereitung konnte das neue Gremium 2004 mit der Arbeit beginnen. Die Hälfte der damals 24 Sitze war durch Delegierte aus der Resex Tapajós-Arapiuns besetzt. Es folgten Jahre geprägt von weiteren Umstrukturierungen, phasenweise lag die Arbeit still, 2007 schließlich

es sich im Vergleich zu anderen Resex in Brasilien um ein verhältnismäßig großes Gremium. Die Bewohner*innen verfügen über 27 Sitze und haben damit die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite. Die Sitze werden besetzt durch Abgeordnete der Gemeindeverbände und der Indigenen Räte. Die restlichen 26 Sitze teilen sich Gewerkschaften und Kooperativen, Institutionen aus Bildung und Wissenschaft, NRO und öffentliche Organe der föderalen, bundesstaatlichen und kommunalen Ebene.¹⁸ Für jeden Sitz gibt es jeweils eine Stellvertretung. Im Erhebungszeitraum waren männliche Delegierte gegenüber weiblichen leicht in der Überzahl. Es waren Altersgruppen zwischen 20 und 70 Jahren vertreten, tendenziell allerdings waren jüngere Delegierte in der Minderheit und zudem in den Wortmeldungen zurückhaltender. Dass die Lokalbevölkerung im Gremium über mehr als 50 Prozent der Sitze verfügen, soll nicht suggerieren, dass sie als Bewohner*innen des Schutzgebietes grundsätzlich gleiche Positionen vertreten: im Gegenteil waren Interessen häufig heterogen und an Diskussionen zwischen den Gemeindevertreter*innen fehlte es nicht (Feldnotizen Verwaltungsgremium 2015/2016).

Wie gesetzlich vorgesehen füllt ein Angestellter von ICMBio den Vorsitz des Verwaltungsgremiums aus und ist damit Leiter der Resex Tapajós-Arapiuns; den zweiten Vorsitz hat der Dachverband Tapajoara inne. Diese beiden Vorsitzenden – »der Kraftarm«, wie es der Leiter des Schutzgebietes nennt – werden durch ein kleines Team von etwa fünf Angestellten des ICMBio unterstützt. Als Exekutive sind sie mit der praktischen Umsetzung von Beschlüssen des Verwaltungsgremiums ebenso wie mit der Organisation und Vorbereitung der Sitzungen betraut.

Das Verwaltungsgremium trifft regulär dreimal im Jahr zusammen – zweimal in wechselnden Veranstaltungsorten in und um Santarém, einmal innerhalb der Resex. Hinzu kommen anlassbezogene, außerplanmäßige Sitzungen sowie Treffen von Arbeitsgruppen, in denen ausgewählte Delegierte spezifische Themen für eine Abstimmung im Gremium vorbereiten. Die Sitzungen sind aufwendig und bedeuten oft lange Anfahrtswege, insbesondere für die Bewohner*innen des Schutzgebietes. Die Treffen dauern im Normalfall zwei Tage, Verpflegung und bei Bedarf auch Unterkunft werden gestellt. Es sind zumeist die Angestellten von ICMBio, die durch die Tagesordnung moderieren und inhaltlich in die unterschiedlichen Gesprächsthemen einführen; bei Spezialthemen oder Vorstellungen möglicher Projekte werden externe Expert*innen hinzugebeten, ansonsten gibt vor allem ICMBio Informationen ins Plenum. In den anschließenden Diskussionsrunden stellen die

wurde die Zuständigkeit von IBAMA auf ICMBio übertragen (ICMBio 2014c: 112; Pena 2015: 82f.; Interview mit dem Leiter der Resex, Santarém 10.08.2016).

18 Viele der Institutionen und Akteur*innen, die an anderer Stelle dieses Buches auftauchen, sind auch im Gremium vertreten: dies sind beispielsweise die Gewerkschaften von Landarbeiter*innen (STTR) und Kautschukzapfern (CNS), die Universität UFOPA aus Santarém, seit langem in der Resex Tapajós-Arapiuns tätige NRO wie Projeto Saúde e Alegria (PSA), die staatlichen Behörden IBAMA (Umwelt) und INCRA (Landreform).

Delegierten Fragen, äußern Meinungen und Kritik. Beschlüsse werden optimalerweise erst in der darauffolgenden Sitzung getroffen: so haben die Delegierten aus der Resex Tapajós-Arapiuns theoretisch Zeit, die entsprechenden Punkte in den Gemeinden rückzusprechen und dort Meinungen und Positionen einzuholen. Ein Vorgehen, das sinnvoll erscheint, oft aber an der praktischen Umsetzung scheitert, wie die Abgeordneten selbstkritisch betonen (Feldnotizen Verwaltungsgremium 23.11.2015).

Das Gremium bearbeitet eine Vielzahl unterschiedlicher Themengebiete. Beispielsweise müssen die Delegierten über die Umsetzung aller Förder- und Entwicklungsprojekte entscheiden. Dies betrifft sowohl Projekte auf Gemeindeebene (Aufbau von Ökotourismus, Projekte zur Herstellung und Vermarktung von Kunsthandwerk oder Agrarprodukten wie Pfeffer oder Fisch) als auch Projekte für das gesamte Schutzgebiet (Aufbau einer Stromversorgung, Projekte für nachhaltige Forstwirtschaft oder auch das gescheiterte Vorhaben zur Implementierung von REDD+). Außerdem versucht das Gremium Nutzungskonflikte zu schlichten, wie zum Beispiel den seit Jahren schwelenden Streit zwischen den Fischfangflotten auf dem Rio Tapajós und der ansässigen Bevölkerung, die für ihre Subsistenz auf Fischen angewiesen ist. Abgesehen davon ist das Gremium mit administrativen Prozessen betraut, wie den regelmäßigen Neuwahlen oder dem sehr zeitaufwendigen Aufbau der notwendigen Verwaltungsinstrumente. Die wichtigsten Instrumente gemeindebasierter Verwaltung werde ich im Folgenden vorstellen.

3.2.2 Verwaltungsinstrumente und das Nutzungsabkommen Acordo de Gestão

Das System brasilianischer Naturschutzgebiete SNUC definiert nicht nur den Aufbau der Mehrebenenverwaltung und legt Rahmenbedingungen für die formelle Gestaltung von Gremien und Delegierten¹⁹ fest; hier werden auch die wichtigsten Instrumente definiert, über die eine gemeinsame Verwaltung vonstattengehen soll. Dies ist zuallererst der Managementplan (*Plano de Manejo*). Dieses Dokument nimmt zunächst eine wissenschaftlich informierte Beschreibung des Schutzgebietes vor, legt den historischen Abriss der Gründung, Bodenbesitzverhältnisse und geographische Bedingungen dar. Anschließend werden Informationen zu physischen Aspekten (Klima, Geologie, Geomorphologie, Böden etc.) sowie Flora und Fauna zusammengestellt. Die Bevölkerung als Nutzerin des Schutzgebietes wird hinsichtlich sozialer Faktoren charakterisiert (Demographie, soziokulturelle Aspekte wie Religion, Infrastruktur, Gesundheits- und Bildungssystem etc.) und

19 Zum Beispiel müssen stimmberechtigte Delegierte Abgesandte von Organisationen sein, die über einen Eintrag im CNPJ verfügen und damit über den Status einer juristischen Person. Dies wiederum setzt eine definierte Verfasstheit der Organisation voraus.

ökonomische Aktivitäten werden beschrieben. Auch Ungleichheiten aufgrund von Alter und Gender werden thematisiert. Abschließend wird die Struktur der Verwaltung dargestellt.²⁰ Ein zweiter Band des Managementplans widmet sich der Zonierung der Resex und legt geplante Förder- und Entwicklungsprogramme dar. Der dritte Teil umfasst den Anhang, in dem sich auch das Nutzungsabkommen befindet. Damit bündelt der Managementplan alle relevanten Informationen, dient als Orientierungsdokument für die Verwaltung und als Wissensbasis für die Entwicklung weiterer Programme (ICMBio 2014b, 2014c, 2014d).

Die erwähnte Zonierung im zweiten Band des Managementplans stellt ein weiteres wichtiges Verwaltungsinstrument dar. Sie teilt das Schutzgebiet in vier Bereiche ein, für die jeweils spezifische Auflagen für Schutz und Nutzung definiert werden (ICMBio 2014c).²¹ Eine dieser Zonen umfasst die Gemeindeländer und ist für die extraktivistische Nutzung durch ansässige Bevölkerung vorgesehen. Die Regelungen zur Aneignung von Ressourcen auf den Gemeindeländern definiert das Nutzungsabkommen *Acordo de Gestão* (ICMBio 2014a). Es stellt das einzige kodifizierte und formalisierte Regelwerk zur Nutzung der natürlichen Ressourcen in diesem Schutzgebiet dar und ist damit »die oberste Regelung der Resex Tapajós-Arapiuns. Hier sind alle Regeln für die Nutzung der natürlichen Ressourcen beschrieben, ebenso wie die Rechte und Pflichten aller, die von ihr leben«, erklärt ein Bewohner des Schutzgebietes (Oliveira 2012: 52). Insgesamt umfasst das Abkommen 51 Paragraphen, die in fünf Abschnitte unterteilt sind. Der erste Abschnitt widmet sich der »Nutzung von Land und Wald zum Extraktivismus«. Seine 25 Paragraphen regeln die Verteilung von Boden und begrenzen Grundstücksgrößen; sie normieren Tätigkeiten der Viehzucht, Land- und Sammelwirtschaft. Im zweiten Abschnitt definieren elf Paragraphen die »Nutzung der Fauna« mit besonderem Fokus auf Jagd und Fischfang. Der dritte Abschnitt richtet sich in drei Paragraphen auf die »Nutzung der gemeinschaftlichen Flächen«, worunter gemeinsame Infrastruktur, Flüsse, Seen, Bäche und die Waldgebiete außerhalb individueller Nutz-

20 Aus Sicht der Gemeingüterforschung fällt dabei auf, dass der Managementplan den Bedingungen folgt, die Elinor Ostrom (1990) für gelingende, nachhaltige Verwaltung von Allmende festgelegt hat: er definiert die Allmenderessource, die Nutzer*innengruppe und legt bereits die ersten Rahmenbedingungen für die gemeinsame Entwicklung von Auflagen zur kollektiven Nutzung fest. In diesem Sinne sind die Strukturen von Resex nicht nur Abbild von Modellen des CBNRM, sondern auch Resultat aktueller wissenschaftlicher Forschung (Bollig/Lesorogol 2016).

21 Im Süden legt es eine absolute Schutzzone fest, in der abgesehen von wissenschaftlichen Studien praktisch keinerlei Aktivitäten erlaubt sind. Im Zentrum der Resex wird eine Zone für kollektive Nutzung etabliert, die gemeinschaftlichen Forstprojekten offenstehen soll. Die Grenzflüsse unterliegen als Pufferzonen abgeschwächten Auflagen. Und um die Gemeinden entlang der Flüsse wird Gemeindeländ demarkiert, welches die Bewohner*innen mittels traditioneller Wirtschaftspraktiken nutzen dürfen. Diese sind konkret im Nutzungsabkommen festgelegt.

flächen fallen. Kontrollinstanzen sind in einem vierten Abschnitt festgelegt. Die »Allgemeinen Bestimmungen« definieren weiterhin Richtlinien zur wissenschaftlichen Nutzung aus und beschränken den Zuzug in die Resex Tapajós-Arapiuns (ICMBio 2014a).

Ein erstes Nutzungsabkommen für die Resex Tapajós-Arapiuns trat bereits 1999 in Kraft (IBAMA 04.10.1999). Zwei Gemeindeverbände hatten es im Vorfeld gemeinsam mit weiteren Führungspersonen aus der Region sowie Vertreter*innen lokaler NRO und der Kautschukzapfergewerkschaft aus Santarém ausgearbeitet (ICMBio 2014a: 327; Oliveira 2012: 51f.). Mit Verabschiedung des SNUC im Jahre 2002 wurden jedoch neue Auflagen für Verwaltungsinstrumente definiert; in diesem Zuge verlor das Nutzungsabkommen seine Gültigkeit und musste als Teil des Managementplans neu erarbeitet werden. Es folgten mehrere Überarbeitungsschleifen und missglückte Versuche, die geänderten Dokumente von ICMBio in Brasília ratifizieren zu lassen. Dies gelang schließlich im November 2014 und ICMBio setzte den Managementplan mit Nutzungsabkommen offiziell in Kraft (ICMBio 20.11.2014).²² Für die Resex Tapajós-Arapiuns war die Verabschiedung ein großer Schritt auf dem Weg hin zu einer funktionierenden Verwaltung. Da für Förderprojekte und Infrastrukturprogramme häufig ein Managementplan vorausgesetzt wird, eröffnete die Ratifizierung eine Reihe neuer Möglichkeiten (vgl. Kröger 2018: 582; Reis da Silva 2019: 2ff.). So konnte beispielsweise nach 2014 mit den Vorbereitungen für zwei Projekte nachhaltiger Forstwirtschaft begonnen werden und die Resex Tapajós-Arapiuns kam für die Implementierung eines Pilotprogramms für REDD+ in *Reservas Extrativistas* in Frage. Dass dieser Schritt in der Tat ein besonderer ist, zeigt der Vergleich mit den anderen brasilianischen Resex: aufgrund des sehr zeitaufwendigen Prozesses der Erarbeitung und Ratifizierung eines Managementplans verfügen im Jahr 2021 lediglich 19 der 95 Schutzgebiete über ein solches Dokument (MMA o. A.).

3.2.3 Zwischen Mitbestimmung und Vormundschaft - Kritische Perspektiven

Naturschutzprojekte mit gemeindebasierter Verwaltung und Co-Management werden seit den 1990er Jahren vielerorts implementiert. Die Einbindung der Lokalbevölkerung soll die Schutzmaßnahmen dabei einerseits ökologisch nachhaltiger gestalten, darüber hinaus soll ein gewisses Maß an sozialer Verträglichkeit gewährleistet sein, die in den klassischen Konzepten absoluten Naturschutzes

22 Die Unterschiede im Nutzungsabkommen zwischen 1999 und 2014 sind marginal, große Veränderungen wurden vor allem im Managementplan vorgenommen.

zugunsten ökologischer Dimensionen in den Hintergrund trat.²³ Inwieweit diese Strukturen jedoch lokale Stimmen tatsächlich ernst nehmen (können/sollen), oder ob sie vielmehr über eine vermeintliche Einbindung der Bevölkerung die eigenen politischen Strategien legitimieren, bleibt für Resex in Brasilien eine offene Debatte (vgl. Almeida 2004; Cunha/Loureiro 2012: 176f.; Narahara 2014: 228ff.). Vor diesem Hintergrund werde ich nun einige Kritikpunkte am Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns und seiner Vorgehensweise umreißen und durch meine eigenen Beobachtungen unterlegen.

In meinen alltäglichen Gesprächen mit Bewohner*innen offenbarte sich häufig eine frustrierte Haltung der Resex gegenüber – zur Sicherung der Waldbestände habe sie geführt, die Lebenssituation habe sich dabei jedoch kaum verbessert. ICMBio und Tapajoara würden ihre Aufgaben nicht ausreichend wahrnehmen und seien in den Gemeinden zu wenig präsent, wird oft kritisiert. Ich halte diese Einschätzungen keinesfalls für nebensächlich, interpretiere sie jedoch eher als Resultat zu hoher Erwartungshaltung an Politiken wie die der Resex, deren zentrales Ziel nicht in der Implementierung von Sozialprojekten liegt. Hinzu kommt meines Erachtens eine Differenz in der Wahrnehmung gelungener Förderungen: während dies aus lokaler Sicht der Zugang zu finanziellen Mitteln ist, werden Förderprojekte in staatlicher Logik nicht als Direktzahlungen umgesetzt, sondern fokussieren auf die Veränderung und Stärkung struktureller Zusammenhänge in der Subsistenz. Häufig werden Fortbildungen und Workshops organisiert oder Kredite vergeben, mit denen kleinere Projekte der Zucht oder des Kunsthandwerks umzusetzen sind. So gelangt das Geld der Regierung vor allem zu durchführenden NRO und erreicht die Bewohner*innen nur mittelbar in Form von Veranstaltungen oder Krediten.

Vor diesem Hintergrund interpretiere ich die Kritikpunkte in erster Linie als Ausdruck unterschiedlicher Erwartungen an Ziele und Vorgehensweisen von Resex und nicht als Kritik an der konkreten Verwaltungsstruktur. Als aufschlussreich hinsichtlich struktureller Probleme in der Verwaltung sehe ich vielmehr einen Vorwurf, der im Verlauf meiner Forschung immer lauter zu werden schien. »Já vem pronto!« (Das kommt bereits vorgefertigt!) kritisieren viele die bereits ausdifferenzierten Projektvorschläge, die in den Sitzungen des Verwaltungsgremiums zur

23 Oft wird in diesem Zusammenhang auf den Yellowstone National Park referiert, als paradigmatisch für absoluten Naturschutz. In meiner Forschungsregion bietet sich jedoch auch die Flona do Tapajós als Beispiel an; zumindest in ihrer Anfangszeit. Konzipiert zwar nicht für integralen Schutz, wohl aber mit ausschließlich ökologisch-ökonomischer Zielsetzung, sollten auf ihrer Fläche Projekte nachhaltiger Forstwirtschaft implementiert werden. Daher galt es nach der Gründung 1974, die lokale Bevölkerung auf Gebiete außerhalb der Flona umzusiedeln; ein Vorhaben, das jahrelange Konflikte nach sich zog. Zu Beginn der 90er Jahre allerdings einigten sich Anwohner*innen und zuständige Behörde: die Bewohner*innen konnten bleiben und sind heute selbst in Projekte der Forstwirtschaft integriert (Ioris 2005).

Abstimmung stehen. Normalerweise haben die Stimmberechtigten hier die Möglichkeit, sich für oder gegen eine Implementierung zu positionieren; die Projekte ausgestalten und gezielt an ihre eigenen Bedürfnisse anpassen, können sie hingegen nicht. Dies halte ich einerseits für die Nachhaltigkeit und Effizienz der Projekte für problematisch, andererseits spiegelt sich oben skizzierte Tendenz, den Einfluss der Lokalbevölkerung auf einen sehr kleinen Raum der Partizipation zu beschränken. Durchaus liegt es im Sinne der oben genannten Kritiker*innen nahe zu fragen: Geht es in Verwaltungsmodellen wie dem der brasilianischen Resex tatsächlich um die Einbindung lokaler Positionen oder zielt die Partizipation lediglich darauf ab, die staatlichen Ziele und Programme durch demokratische Abstimmungsverfahren zu legitimieren? Ich halte diese kritische Einschätzung für berechtigt; wenn ich auch weder weiß noch vermuten kann, ob dies Ergebnis intendierten staatlichen Handelns ist oder vielmehr Produkt einer spezifischen Regierungslogik, innerhalb derer die Definition von klaren Rahmenbedingungen auf Basis wissenschaftlich erarbeiteter Verwaltungsmodelle legitim und rational ist. Wie dem auch sei, letztendlich kann der Vorwurf »já vem pronto!« als Reaktion auf diese Rahmenbedingungen gelesen werden, die den Bewohner*innen keine Selbstbestimmung zugestehen, sondern ihre Rolle auf Mitbestimmung beschränken. Diesen Zusammenhang habe ich mit Blick auf das Modell der Resex in Brasilien (vgl. 3.1.1) und der Resex Tapajós-Arapiuns (vgl. 3.1.2) bereits angeschnitten und thematisiere ihn an anderer Stelle ausführlicher (Meurer 2018). An dieser Stelle werde ich auf weitere Punkte hinweisen, die meines Erachtens die Partizipation innerhalb des ohnehin schon engen rechtlich vorgegebenen Rahmens zusätzlich erschweren. Die Darstellung basieren auf meinen teilnehmenden Beobachtungen der Dynamiken im Verwaltungsgremium zwischen November 2013 und Juli 2018.²⁴

Meiner Einschätzung nach werden die Diskussionen innerhalb des Gremiums durch eine Reihe informeller hierarchischer Gefüge beeinflusst, die den Verlauf der Gespräche ebenso wie die Abstimmungen lenken, und die tendenziell den externen Stimmberechtigten größere Einflussmöglichkeiten eröffnen als Delegierten der Lokalbevölkerung. Diese informellen Asymmetrien sehe ich insbesondere entlang von drei Dimensionen. Dies ist erstens die epistemologische Dominanz wissenschaftlichen Wissens bei gleichzeitig sehr ungleicher Verteilung des Zugangs zu diesem Wissen, zweitens die damit einhergehenden Differenzen in Gesprächsverhalten und Sprache sowie drittens die spezifische Rollenverteilung in den Gremiumssitzungen. Im Verwaltungsgremium basieren alle Entscheidungen grundlegend auf wissenschaftlichen Erkenntnissen. Die besondere Rolle dieses Wissens fiel bereits im Hinblick auf den Managementplan auf und setzt sich in der Arbeitsweise des Gremiums fort. Gleichzeitig ist aufgrund der sehr diversen Bildungs-

24 In Kap. 4.2.1 werde ich die hier genannten Punkte erneut aufgreifen und mit Vignetten unterlegen.

hintergründe der Delegierten dieses Wissen ungleich verteilt. Im Gegenteil ist der Zugang zu staatlicher Schulbildung innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns sehr begrenzt und insbesondere die älteren Abgeordneten verfügen selten über einen Schulabschluss. Dementsprechend schwer fällt es vielen, die diskutierten Sachverhalte im Gremium zu verstehen: »Wir hatten noch nie davon gehört, wussten nicht, was das denn sein sollte, [...] aber unsere Aufgabe war es ja abzustimmen«, erläuterte mir ein Delegierter in diesem Kontext (Fabio, Atrocal 12.12.2015). Diese Problematik wird weiterhin verstärkt durch Unterschiede in sprachlichen Code und Diskussionsverhalten und trotz gegenteiliger Bemühungen durch den Vorsitzenden der Naturschutzbehörde ICMBio sind die Diskussionen häufig fachlich spezifisch und komplex. Der Umgang mit Fachbegriffen erschwert es den Bewohner*innen, den Diskussionen zu folgen; gleichzeitig führt ein Gebrauch solcher Begriffe und spezifischer Bildungshintergründe dazu, dass bestimmten Personen mehr Glaubwürdigkeit zugesprochen wird: »Wenn eine Person das studiert hat und sich damit auskennt und sagt, wir sollten das machen, dann muss das gut sein«, zitiert mein Gesprächspartner die Schriftführerin der Tapajoara (Interview, Santarém 25.01.2015). Weiterhin führt die Verteilung von Rollen in den Sitzungen zu Ungleichverhältnissen. Besonders deutlich fällt dies an der Moderation auf. In den allermeisten Fällen übernahm diese ein*e Angestellte*r der Naturschutzbehörde ICMBio, häufig auch der Vorsitzende selbst. So doppelt sich die Rolle der Moderation mit der eines Stimmberechtigten, der zusätzlich als Vorsitzender des Verwaltungsgremiums ohnehin bereits eine machtvolle Sonderrolle innehat und darüber hinaus mit dem erwähnten wissenschaftlichen Kapital ausgestattet ist. Solche Dynamiken resultieren meines Erachtens in einem Szenario, indem die Bewohner*innen zwar durch die formalen Rahmenbedingungen gemeindebasierter Verwaltung partizipieren, diese Partizipation in der Praxis jedoch durch informelle Hierarchien deutlich eingeschränkt ist. Hiervon profitieren insbesondere externe Stimmberechtigte. Cindy Völler (2017: 82f.) skizziert in der Resex do Rio Ouro Preto im Bundesstaat Rondônia ähnliche Zusammenhänge. Sie benennt Hürden zur Partizipation insbesondere in Obrigkeitshörigkeit sowie einer, wie hier identifizierten, Hochachtung vor Personen mit akademischen Hintergründen; letzteres wird häufig durch die deutlich niedrigere Schulbildung der Bewohner*innen intensiviert.

Problematisch erscheint auch, dass diese informellen Hierarchien weitgehend unsichtbar sind; eine Annahme, die ich durch eine interne Evaluation des Gremiums bestätigt sehe. Im November 2015 evaluierten die Mitglieder des Verwaltungsgremiums die Arbeit und Funktionsweise des Organs. Unter verschiedenen Stichworten und Fragen konnten die Stimmberechtigten ihre Einschätzungen mithilfe von Punkten und kleinen Kreuzen auf Skalen zwischen 0 (nein/wenig) und 10 (ja/viel) auf großen Flipchart-Papieren markieren. Fragen der Logistik (Unterkunft, Verpflegung, Transport zu den Sitzungen etc.) wurden von allen Beteilig-

ten auf demselben Papier evaluiert; bei Fragen zur Funktionsweise des Gremiums stimmten Vertreter*innen der Gemeinden und Vertreter*innen externer Institutionen getrennt ab. Die Evaluation fiel insgesamt gut aus und die Stimmberechtigten zeigten sich mit der Arbeit des Gremiums durchweg zufrieden; die Stimmen der Bewohner*innen fielen dabei etwas positiver aus als die der externen Stimmberechtigten.²⁵ In einem Punkt allerdings unterschieden sich die Einschätzungen stark. Auf die Frage »Hast du den Eindruck, dass eine Organisation das Gremium dominiert bzw. manipuliert?« tendierten die Bewohner*innen zu nein, die externen Stimmberechtigten deutlich zu ja. Der Delegierte einer NRO aus Santarém erläuterte mir später, dass es seiner Ansicht nach vor allem die externen Vertreter*innen und insbesondere ICMBio seien, die ihre Meinungen im Gremium durchzusetzen vermögen (Feldnotizen Verwaltungsgremium 23.11.2015). Dass diese auch für mich offensichtliche Einschätzung von vielen Delegierten – und insbesondere von den Bewohner*innen – nicht geteilt wird untermauert meine Annahme der weitgehenden Unsichtbarkeit informeller Hierarchien.²⁶

Trotz all dieser Begrenztheit von Partizipationsmöglichkeiten gibt es jedoch einzelne Momente, in denen marginalisierte lokale Stimmen ihren Positionen Gehör verschaffen. Besonders beeindruckt hat mich in diesem Zusammenhang die Ablehnung eines Projektvorschlags der internationalen NRO The Nature Conservancy in einer Sitzung im Juli 2018. Genau aus dem Vorwurf heraus, das Projekt sei bereits ausdefiniert und lasse lokalen Bedürfnissen keinen Raum, sprach sich die Mehrheit der Delegierten gegen die Implementierung aus. Stattdessen bildeten sie eine Arbeitsgruppe, die weitere Informationen einholen und das Potential des Projektes kritisch reflektieren sollte (Feldnotizen Verwaltungsgremium 23./24.07.2018). Solche Momente allerdings blieben während meiner Anwesenheit die Ausnahme.

Im Grunde ist mein Forschungsinteresse an der Resex Tapajós-Arapiuns und ihrer Verwaltung aus genau dieser Kritik heraus entstanden. Bereits bei meinem ersten Besuch in der eingangs beschriebenen Sitzung des Gremiums im November 2013 stach die Begrenztheit lokaler Partizipationsmöglichkeiten ins Auge. Im

25 Konkret besagten die Ergebnisse: Die Partizipation aller sei in den Abstimmungsprozessen weitgehend gewährleistet und die diskutierten Punkte trafen Interesse und Bedarf der Bewohner*innen. Auch Versammlungsorte, Transport, Verpflegung und Unterkünfte während der Sitzungen wurden durchweg gut evaluiert. Ambivalenter fiel die Einschätzung zur Reichweite der implementierten Förderprojekte und deren Effektivität in den Gemeinden aus; hier lagen die Stimmen verhältnismäßig weit auseinander.

26 Auch in anderen Resex in Brasilien werden diese Begrenzungen der Partizipation problematisiert (Braga Silveira 2008; Brown/Rosendo 2000b); ebenso sind Schutzgebiete gemeindebasierter Verwaltung in anderen Ländern mit Hürden der Partizipation konfrontiert (Agrawal/Gibson 1999; Schnegg/Linke 2016).

Verlauf meiner Forschung hat sich dieser Eindruck immer wieder bestätigt; hinzugekommen ist jedoch auch eine große Bewunderung für den Einsatz, den die verschiedenen Akteur*innen – nicht zuletzt ICMBio – unter den schwierigen logistischen Bedingungen und im Kontext eines verhältnismäßig großen und sehr heterogenen Gremiums leisten. Bewundernswert sind Geduld und Sensibilität, mit denen der Vorsitzende des Verwaltungsgremiums (als Angestellter der Naturschutzbehörde ICMBio) komplexe Sachverhalte in einfache Worte zusammenfasst. Bewundernswert aber das Durchhaltevermögen, mit dem diejenigen, die hier Programme und Projekte ausführen sollen, den logistischen Hürden in diesem großen und teilweise nur durch zeitaufwendige Reisen zugänglichen Schutzgebiet begegnen. Meine Kritikpunkte richten sich weniger an diese spezifischen Abgeordneten als vielmehr an die strukturellen Rahmenbedingungen gemeindebasierter Verwaltung, die lokalen Positionen wenig Raum lassen und informelle Hierarchien nicht ausreichend berücksichtigen.

3.3 Lebensrealitäten in den Gemeinden

Die Bewohner*innen der Resex Tapajós-Arapiuns, mit denen ich mich im Rahmen meiner Feldaufenthalte ausgetauscht habe, rechneten sich selbst unterschiedlichen sozialen Gruppen zu: Sie identifizierten sich als indigen oder nicht-indigen, als katholisch, evangelisch oder atheistisch, als Flussanwohner*innen, Extraktivist*innen oder Fischer*innen. Sie sahen sich als Mütter und Väter, als Schüler*innen, als Student*innen, Fußballfans, Ehrenamtliche in Kirche, Gewerkschaft oder Frauenverbänden. Als Bewohner*innen der Resex Tapajós-Arapiuns hingegen hat sich kaum jemand bezeichnet. Bei all den Auswirkungen und der Relevanz, die dieses Schutzgebiet heute hat – sei es auf Waldbestände, administrative Prozesse und Regierungszuständigkeiten, auf Subsistenzwirtschaft und deren Normierung, auf Förderprogramme und Sozialhilfen, auf lokale sozio-politische Organisationsformen – als kollektives, identitätsstiftendes Moment wirkt die Resex Tapajós-Arapiuns nicht.

Das Schutzgebiet hat eine eigene Hymne, in der sich diese Beobachtung widerspiegelt. Die drei Strophen hat Célio Aldo Sousa Costa verfasst, Bewohner einer Gemeinde am Rio Arapiuns. Regelmäßig singen die Delegierten von Verwaltungsgremium und die Mitglieder der Tapajoara dieses Lied zur Eröffnung ihrer Sitzungen. Auch ein Video über die Arbeit der Tapajoara, welches der Dachverband auf seiner Facebook Seite teilt, ist mit der Hymne unterlegt. Außerhalb dieser Kontexte ist mir das Lied hingegen nicht begegnet. Ich zitiere hier die erste und letzte Strophe, sowie den Refrain.

(Strophe 1) Wir sind ein Volk, das wahrlich arbeitet. Stets auf der Suche nach dem Recht auf Leben. Unser Kampf hat der Gesellschaft bereits bewiesen, dass wir zusammenstehend immer siegen werden. Unserem Feind haben wir uns bereits entledigt, aber wir werden weiterhin zeigen, dass wir von Wert sind. Wohin nötig werden wir ohne Angst gehen, um unser Arbeitervolk zu verteidigen.

(Refrain) Extraktivisten des Rio Arapiuns, unsere Gemeinschaft entzieht so Manchen ihre Privilegien. Extraktivisten des Rio Tapajós, unsere Gemeinschaft garantiert uns allen unser Recht.

(Strophe 3) Unser Land, groß und voll des Reichtums, haben wir alle gemeinsam mit Liebe erobert. Deswegen müssen wir seine Schönheit bewahren, Brüder von Arapiuns und Tapajós. Ich danke Gott für das Leben [und] dass er immer an der Seite des Arbeiters steht. Ich bitte darum, dass er seine Hand ausstreckt und uns stets mit seiner Liebe beschützen wird. (Pena 2015: 107)

Nicht die Resex fungiert hier als verbindendes Element, die Hymne adressiert vielmehr drei andere Aspekte, um zwischen den Bewohner*innen kollektive Identität herzustellen: dies ist erstens der Extraktivismus als Lebensgrundlage von Landarbeiter*innen, zweitens die Flüsse Rio Arapiuns und Rio Tapajós und drittens der Rückbezug auf den gemeinsamen Kampf um Landrechte in den 1990er Jahren.

Die Identität als Arbeiter auf dem Land («Volk, das in Wahrheit arbeitet«, »Arbeitervolk«, »Extraktivist«) referiert an alltägliche Subsistenzwirtschaft, die auch aus meiner Sicht eine grundsätzliche Gemeinsamkeit zwischen den Bewohner*innen des Schutzgebietes darstellt. Die Lebensweise als Extraktivist*innen beschreibt dabei nicht nur den Alltag der Menschen, sondern zieht gleichermaßen eine Grenze zum Leben und Wirtschaften in der Stadt ebenso wie zu intensiven Nutzungspraktiken der Holzfirmen, vor denen das eigene Land verteidigt wurde. Hierdurch entsteht nicht zuletzt ein besonderer Bezug zum Land, das »alle gemeinsam mit Liebe erobert« haben und dessen Schönheit zu es zu bewahren gilt. Auch in meiner Untersuchung bilden extraktivistische Subsistenzpraktiken den Mittelpunkt. Daher ist der erste Abschnitt dieses Kapitels dieser Form der Landnutzung und Fragen ökonomischer Reproduktion gewidmet (3.3.1). Es sind die Anwohner*innen Flüsse Arapiuns und Tapajós, die in jedem Refrain besungen werden. Die Vernetzung der Anwohner*innen zwischen den beiden Flüssen ist relativ neu; wie oben erwähnt intensivierten sich regelmäßige Kontakte erst seit den Konflikten mit Holzunternehmen in den 1990er Jahren. Daher spricht die Hymne hier in erster Linie die Verbindungen zwischen den Gemeinden am gleichen Flusslauf an, die viel älter, und alltäglich intensiver sind – ökonomische und verwandtschaftliche Beziehungen verbinden die Nachbarorte seit jeher. Auch Feste sowie lokale Aktivitäten von Kirche und Gewerkschaften verknüpfen das Leben der Menschen entlang des jeweiligen Flusslaufs. Diese kollektive Identität als Flussanwohner*innen einer der beiden Flüsse ist es, die hier angesprochen

wird und die nicht selten in der Selbstzuschreibung *filhos do Arapiuns* bzw. *filhos do Tapajós* (Kinder des Arapiuns bzw. Tapajós) ihren sprachlichen Ausdruck findet. Spannenderweise wirken die Flüsse dabei als Verbindung, ganz im Gegensatz zu ihrer Rolle in der administrativen Wirklichkeit der Resex Tapajós-Arapiuns, in der sie als Grenze fungieren. In der lokalen Realität allerdings schaffen sie nicht nur ein kollektives Moment für die Identität ihrer Anwohner*innen, sie stellen auch eine wichtige Verbindung zwischen dem ländlichem Raum und der Stadt Santa-rém her. Dass dieser ländliche Raum wiederum sehr heterogen ist, werde ich an dieser Stelle ebenfalls beleuchten (3.3.2). Das zentrale Thema der ersten Strophe, die geteilte Erfahrung des gemeinsamen Kampfes um kollektives Landrecht und dessen Sicherung gegen die Arbeit der Holzfirmen in den 1980er und 90er Jahren, wird zu einem Referenzpunkt, der beide Flüsse miteinander verbindet und in der Lage sein könnte, die »Extraktivisten von Tapajós und Arapiuns« zu einem Kollektiv zu einen. Die Mobilisierung gegen die Holzfirmen, die letztendlich zur Gründung der Resex Tapajós-Arapiuns führte, wodurch »so Manchen ihre Privilegien« entzogen wurden, habe ich bereits in Kapitel 3.1.2 dargestellt.

In der letzten Strophe schließlich bleibt es den Sänger*innen nur noch, Gott für seine bisherige Unterstützung zu danken und ihn um zukünftige zu bitten. Ich nehme diese Zeilen zum Anlass, mich in einem Abschnitt mit der Rolle von Religion und Glaube im Alltag des Schutzgebietes zu beschäftigen (3.3.3.) Fragen indigener Identität haben keinen Eingang in den Text der Hymne gefunden. Seit Ende der 1990er Jahre hat die Zahl indigener Bevölkerung am Unteren Tapajós im Zuge von Prozessen der Re-Ethnisierung deutlich zugenommen. In der Resex Tapajós-Arapiuns sind heute Bewohner*innen aus etwa der Hälfte der Gemeinden indigen; zudem ist die Indigene Bewegung in der Region zu einer wichtigen politischen Stimme geworden. Warum Indigenität in der Hymne keine Rolle spielt, kann ich nur vermuten: zum einen bietet sich das Thema für eine Hymne wenig an, führt die Indigene Bewegung im Verwaltungsgremium doch tendenziell zu einer Spaltung der Bewohner*innen und ist daher als gemeinschaftsstiftendes Element ungeeignet. Zum anderen geht der Text auf die Mitte der 2000er Jahre zurück und wurde damit zu einem Zeitpunkt verfasst, zu dem die Indigene Bewegung noch weniger präsent war, als sie es heute ist (3.3.4). Die Nicht-Identifikation der Bevölkerung mit dem Schutzgebiet Resex Tapajós-Arapiuns erschwert die effektive Umsetzung gemeindebasierter Verwaltung und ist doch gleichermaßen paradigmatisch für Projekte des CBNRM, wie ich abschließend reflektieren werde (3.3.5).

Ich nehme die hier aufgeführten Aspekte als Ausgangspunkte, um Schlaglichter auf Alltäglichkeiten in der Resex Tapajós-Arapiuns zu werfen. Mit Beispielen aus meinen Feldnotizen möchte ich über die reine Informationsvermittlung hinaus ein erstes lesendes Einfühlen und Finden im Forschungsfeld ermöglichen. Denn der folgende Abschnitt markiert den Moment, in dem ich die theoretischen Überlegungen und kontextbezogenen Beschreibungen hinter mir lasse, um mich

fortan stärker dem ethnographischen Fallbeispiel und den lokalen Stimmen und Positionen zu widmen. Die Darstellung basiert – wenn nicht anders gekennzeichnet – auf meinen Felddaten.

3.3.1 Extraktivismus und ökonomische Reproduktion

Es sind, wie in der Hymne deutlich wurde, vor allem die alltäglichen Subsistenzpraktiken der Extraktivist*innen und Arbeiter*innen auf dem Land, welche die Bewohner*innen trotz unterschiedlicher religiöser und ethnischer Zugehörigkeiten oder unterschiedlicher Wohnorte miteinander verbinden. Extraktivismus, nach dem lateinischen *ex-trahere* (herausziehen), bezeichnet wirtschaftliche Aktivitäten, bei denen Produkte direkt aus ihrem natürlichen Habitat gewonnen werden; die genaue Definition variiert jedoch. Ein Verständnis, dem ich mich in meiner Darstellung anschließe, versteht als klassische extraktivistische Tätigkeiten Jagd, Fischfang und Sammelwirtschaft, umfasst darüber hinaus aber auch die für Extraktivist*innen typische kleinbäuerliche Landwirtschaft und Tierhaltung (Carneiro da Cunha/Almeida 2002b: 19f.; CNPCT o. A.; Drummond/Souza 2016: 15f.). Andere Autor*innen nutzen Extraktivismus ausschließlich synonym zur Sammelwirtschaft und grenzen ihn von Jagd, Fischfang und Landwirtschaft ab (Narahara 2014).²⁷ Ganz anders wird der Begriff im Konzept des (Neo-)Extraktivismus gedeutet, wie er in den vergangenen Jahren in Kreisen linker Intellektueller und sozialer Bewegungen für den lateinamerikanischen Kontext in Gebrauch gekommen ist. Hier bezeichnet er kritisch die post-neoliberalen Wirtschafts- und Entwicklungsstrategien der Staaten Lateinamerikas, die auf den intensiven und exportorientierten Abbau von Rohstoffen setzen – allen voran durch Bergbau sowie Gewinnung von Gas und Öl (Acosta 2012; Matthes 2012). Letztere Definition spielt in meinem Feldkontext keine Rolle; die ersten beiden hingegen sind durchaus gebräuchlich, werden allerdings nicht strikt unterschieden; in der Praxis bleibt häufig unklar, was genau unter Extraktivismus gefasst wird.²⁸ Ich arbeite hier mit dem erstgenannten Verständnis, da mir dies im Sinne heutiger Lebensrealitäten innerhalb von *Reservas Extrativistas* am treffendsten erscheint: hier ist die Kombination aus Subsistenzpraktiken der Land- und Sammelwirtschaft, Jagd, Fischfang und Viehhaltung üblich (Allegretti 1992: 155).

Jagen und Fischen spielt in den von mir besuchten Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns heute eine große Rolle. Zum Fischen bieten sich die Grenzflüsse

27 Für eine Auseinandersetzung zur Begriffsvielfalt aber auch den unterschiedlichen Konnotationen extraktiver Praktiken siehe Allegretti (1992: 146ff.).

28 Selbst in den offiziellen Dokumenten von Nutzungsabkommen und Managementplan bleibt die genaue Definition von Extraktivismus ambivalent und dazugerechnete Wirtschaftsformen divergieren.

des Schutzgebietes (Arapiuns, Tapajós und Maró) sowie deren Seitenarme ebenso an wie die vielen kleineren Bäche und Zuflüsse, die in und um die Gemeinden in die größeren Ströme münden. Jagd wird meist in den Waldstücken im Landesinneren praktiziert, oft allerdings nicht allzu weit von den Gemeinden entfernt. Gerade in den abgelegenen Orten wie in Nova Canaã gibt es nach wie vor große Bestände an Wild; in den dichter besiedelten Gebieten hingegen müssen Jäger²⁹ mitunter mehr Zeit oder längere Wege in Kauf nehmen. Wer diesen Tätigkeiten nachgeht und mit welcher Intensität dies geschieht, kann sehr unterschiedlich sein und hängt von Geschlecht, Alter, dem Zugang zu entsprechender Ausrüstung wie Gewehr und Fischernetz sowie nicht zuletzt von persönlichen Vorlieben ab. Seu Júlio aus Atrocal, bei dem ich lange Zeit wohnte, geht liebend gerne jagen und verschwindet regelmäßig für ganze Nächte in den Wald, mit zunehmendem Alter allerdings beginnt seine Sehkraft nachzulassen und sein Erfolg wird geringer, wie er meint. Dona Meri, die gleichermaßen gebrechliche wie resolute alte Dame aus Nova Vista, geht als Frau nicht jagen, verbringt dafür aber ihre Tage im Kanu und stellte regelmäßig kleine, frisch gefangene Fische vor unserer Haustür ab. Seu Fó wiederum, der einen kleinen Laden in Nova Canaã betreibt, ist heilfroh, dass er den Fleischbedarf der Familie über die Weitergabe unter Nachbarfamilien und Einkäufe in Santarém sicherstellen kann und außerdem zwei Söhne hat, die selbst auf die Jagd gehen.

Sammelwirtschaft, so zentral sie auch für die Kautschukzapfer*innen von Acre und damit für die Ausgestaltung brasilianischer Resex ist, spielt heute lediglich eine kleine, dabei aber beständige Rolle. Kautschuk wird in den Gemeinden selten gewonnen, dafür beziehen Bewohner*innen Beeren, Früchte und Nüsse für den Verzehr sowie Baumaterialien und Medizinalpflanzen aus dem Wald. So bekam ich beispielsweise bei Erkältung einen Tee aus Baumrinde vorgesetzt, der erdig und nach Zimt schmeckte und von einem Baum am Wegrand stammte. Und obwohl die Bewohner*innen in Atrocal heute in staatlich finanzierten Backsteinhäusern wohnen, sind die Häuser zur Herstellung von Maniokmehl nach wie vor aus Hölzern, Lianen und großen Blättern errichtet, die im Wald gesammelt werden.

Besondere Relevanz kommt kleinbäuerlicher Landwirtschaft zu; ich gehe davon aus, dass die Hymne mit ihrer Betonung der »Arbeit auf dem Land« auf diesen Aspekt referiert. Anbau wird entweder auf kleinen Gartenflächen neben den Wohnhäusern praktiziert oder auf den oft fruchtbareren Böden in den *Colônias*. So werden die weitläufigen Nutzflächen genannt, die sich zumeist im Landesinneren befinden; Fußwege dorthin können mitunter ein bis drei Stunden in Anspruch nehmen. Hier wird vor allem Maniok angebaut; Bittermaniok in erster Linie, der für die Herstellung von Maniokmehl und all dessen Nebenprodukten genutzt wird,

29 Jagd ist in der Forschungsregion ein ausschließlich männlicher Tätigkeitsbereich – einige wenige Jägerinnen bestätigen als Ausnahmen diese Regel.

allerdings nicht roh verzehrt werden kann. Er ist unabdingbare Grundlage jeder Mahlzeit. In kleineren Mengen bauen die Bewohner*innen auch andere Manioksorten, Mais, Kürbis und weitere Knollenfrüchte oder Obst und Kräuter an. Felder werden im Wanderfeldbau bestellt; nach drei bis fünf Jahren, wenn die Fruchtbarkeit des Bodens erschöpft ist, wird das Feld brachgelegt und Sekundärwald wächst nach. Für die neuen Felder wird ein Stück Wald gerodet und die folgenden Jahre bearbeitet.

Diese Praktiken der Subsistenz fanden immer in Abstimmung zwischen Nachbar*innen statt und seit Haushalte nicht mehr in vereinzelt Weilern siedeln, sondern auf Gemeindeländern dieselben Böden für Landwirtschaft teilen und in denselben Gebieten jagen, fischen und sammeln, müssen Nutzungspraktiken auf die eine oder andere Weise geregelt worden sein. So konstatiert ein Bewohner:

Vor der Gründung der Resex Tapajós-Arapiuns hatten die Gemeinden schon explizite oder implizite Regeln für den Zugang zur Umwelt und lokalen natürlichen Ressourcen entwickelt. Der Grad der Definiertheit dieser Regeln, ebenso wie deren Einhaltung variiert von Gemeinde zu Gemeinde. (Oliveira 2012: 67)

Neben diese informellen Absprachen ist 1999, bzw. 2014 das formalisierte Nutzungsabkommen getreten, das nun für die gleichen Gebiete Auflagen zur Nutzung festlegt. Damit entsteht die Situation, die Ausgangspunkt meiner Untersuchung ist und deren Auswirkungen ich in den folgenden Kapiteln betrachten werde.

Nicht Teil der Wirtschaftspraktiken traditioneller extraktivistischer Bevölkerungsgruppen, die laut SNUC gefördert werden sollen, alltäglich jedoch überlebensnotwendig ist der Einkauf von Lebensmitteln in der Stadt Santarém sowie in vereinzelt kleinen Läden in den Gemeinden. Konservenfleisch überbrückt die Momente, in denen Wild und Fisch rar sind; Reis und Spagetti stellen eine wichtige tägliche Grundlage dar. Gleichzeitig ist Lohnarbeit aber eine absolute Ausnahme. Die Besitzer*innen der kleinen Läden verdienen etwas Geld, einige wenige Personen sind an der Schule als Lehrer*innen, Sekretär*innen, Hausmeister*innen oder für die Küche angestellt; hinzu kommen die lokalen Gesundheitsbeauftragten, die ebenfalls Gehalt beziehen. Ansonsten besteht das monetäre Einkommen der Familien aus Renten, Kindergeld, Krankengeld oder der *Bolsa Verde*, einem staatlichen Fördertopf für Bewohner*innen von Naturschutzgebieten. Diese Bezüge lassen sich die Bewohner*innen bei ihren monatlichen Reisen nach Santarém in den dortigen Banken auszahlen. Abgesehen davon werden in kleinen Mengen auch landwirtschaftliche Produkte wie Maniokmehl oder Früchte innerhalb der Gemeinde kommerzialisiert oder nach Santarém verkauft. Weitere finanzielle Unterstützung kommt zudem oft von Verwandten aus der Stadt. Mittlerweile garantieren in vielen Gemeinden Projekte zusätzliches Einkommen. So ist die Gemeinde Anã bekannt für ihr Ökotourismus-Projekt; in São Miguel stellen Mitglieder einer Kooperative Kunsthandwerk aus Naturmaterialien her; Nova Vista hat sich auf den Anbau und

Vertrieb von Pfeffer spezialisiert. Solche Projekte sind im Managementplan definiert und Teil der Förderung und Unterstützung lokaler Wirtschaftsformen, wie dies für Resex vorgesehen ist.

Insgesamt stellen diese Praktiken ökonomischer Reproduktion eine deutliche Gemeinsamkeit zwischen den Bewohner*innen des Schutzgebietes her. Und doch bleibt zu erwähnen, dass die konkreten Lebenssituationen der Haushalte stark variieren können; abhängig vom Zugang zu Gewehren, Netzen etc., aber auch Geschlecht, Alter und individuellen Vorlieben werden Subsistenzpraktiken mit ganz unterschiedlicher Intensität betrieben; abhängig von der Vernetzung zu Familienangehörigen in der Stadt oder dem Zugang zu Sozialgeldern, bzw. Lohnarbeit variiert das finanzielle Einkommen und damit nicht selten auch die Rolle, die Extraktivismus im Alltag einnimmt.

3.3.2 Die Flüsse als Zugang zu einem heterogenen ländlichen Raum

Die »Brüder von Arapiuns und Tapajós« (Pena 2015: 107) besingt die Hymne der Resex Tapajós-Arapiuns. Die Flüsse – in der administrativen Logik der Resex vor allem Grenzen – sind im Alltag das Gegenteil: sie sind Verbindungen. Sie verbinden die Nachbargemeinden miteinander, schaffen eine gemeinsame Identität ihrer Anwohner*innen und bieten nicht zuletzt dem ländlichen Raum eine Anbindung an die Großstadt Santarém.

Die Resex Tapajós-Arapiuns ist aufgrund ihrer geographischen Lage von Santarém aus einzig mit dem Boot zu erreichen. Fast täglich verkehren Linienboote, oft sogar mehrere, sodass man wählen kann zwischen zwei- bis dreistöckigen, größeren Schiffen, die bis zu 200 Menschen aufnehmen können oder den kleineren Booten, auf denen nur etwa 50 Passagiere Platz finden. Zu vielen Gemeinden verkehren mittlerweile auch *Lanchas*, metallene Schnellboote, die zwar ohrenbetäubend laut sind, die Wege aber in kürzerer Zeit zurücklegen. Eng aneinander gedrängt liegen die farbig gestrichenen Schiffe entlang der Uferpromenade in Santarém vertäut und bieten ein beliebtes Fotomotiv für Tourist*innen. Die Boote sind privat betrieben, öffentlichen Nahverkehr gibt es auf den Flüssen nicht. Die Schiffe Richtung Rio Arapiuns legen am späten Vormittag ab – so bleibt Zeit, die Hängematte auf Deck zu verknotten und die letzten Einkäufe auf dem Markt zu erledigen. Vor Abfahrt stapeln sich an Deck Plastiktüten voll mit Grundnahrungsmitteln wie Reis, Spaghetti, Kaffee, Tomatensoße, Öl, Zucker, Salz und Margarine; aber auch Gemüse und ein wenig Obst. Aus anderen Tüten ragen die länglichen Verpackungen der Kekse heraus, die morgens zum Frühstück verzehrt werden. Weiße Kühlboxen unterschiedlicher Größe transportieren Fleisch und Geflügel, dazwischen liegen einige Äpfel im Kühlis. In großen Kanistern wird Benzin oder Diesel mitgenommen, um zu Hause einen Bootmotor und einen Generator zur Stromerzeugung

zu betreiben. Andere Plastiktüten beinhalten Stoffe, Kleidung, Spielsachen oder Ähnliches.

Wenn ich die Wahl habe, entscheide ich mich für das kleine Linienboot *Michael*. Vielleicht aufgrund unserer Namensverwandtschaft oder wegen der Besitzerin und Köchin, die ich sehr sympathisch finde; vielleicht aber auch, weil *Michael* das Boot war, mit dem ich im Dezember 2016 meine erste alleinige Reise nach Atrocal antrat. Mit lautem Motorgeheul verlässt es die Anlegestelle, passiert die mächtigen Tanker am Hafen des Agrarkonzerns Cargill, aus denen Staubwolken des fallenden Getreides aufsteigen, und lässt die einzelnen Hochhäuser Santarém's gemächlich am Horizont verschwinden. Einige Passagiere liegen in den Hängematten und tippen auf ihren Smartphones die letzte *WhatsApp*, bevor sich der Empfang verlieren wird; andere sitzen auf den Bänken entlang der Reling, unterhalten sich und nippen an einem Plastikbecher süßen Kaffees. Bald wird der laute Motor durch *Forró* oder *Brega* Musik aus den großen Boxen übertönt, die neben der Kajüte im Gang stehen. Die Passagiere wechseln sich am länglichen Tisch ab und nehmen nacheinander ihr Mittagessen ein, bevor die Holzplatte abgeräumt wird und die Köchin zur ersten Runde Domino auffordert. Nachdem der Rio Tapajós überquert ist, dessen Flusslauf sich hier an seiner Mündung über 38 km Breite erstreckt, kommt nach etwa zwei Stunden Fahrt die nördlichste Spitze der Resex Tapajós-Arapiuns in Sicht. *Michael* verlässt den Tapajós und biegt in die schwarzen Wasser des Rio Arapiuns ab, der schlängelnd die nördliche Grenze der Resex markiert und sich immer wieder in kleine und größere Seitenarme öffnet. Schon bald sind die ersten Siedlungen an den Ufern erkennbar – rechteckige Häuser lösen den dichten Wald ab, viele sehen gleich aus und sind mit einem Förderkredit der Landreformbehörde INCRA gebaut worden. Dazwischen stehen Kirchen, Kanus liegen in Ufernähe im flachen Wasser.

Sehr unterschiedlich sind die Entfernungen, die von Santarém aus in die Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns zurückgelegt werden müssen (vgl. Abb. 2). Die nördlichste Gemeinde Vila Franca ist bereits in zwei Stunden zu erreichen; zur südlichsten Gemeinde am Rio Tapajós (Escrivão) benötigt das Linienboot eine Nacht; zur obersten Gemeinde am Rio Inambú (Nova Canaã) sind Reisende zwei bis drei Tage unterwegs, abhängig vom Wasserstand, der je nach Jahreszeit enormen Schwankungen unterliegt. Die von Santarém aus abgelegene Lage bringt organisatorische Schwierigkeiten mit sich – oft beklagen insbesondere die dortigen Bewohner*innen die mangelnde Präsenz von Tapajoara und ICMBio; auch scheint der Zugang zu Förderprojekten schwieriger, das Projekt zum Hausbau der INCRA beispielsweise hat die oberen Gemeinden am Rio Maró und Rio Inambú nie erreicht. Und doch ist selbst dort die Frequenz der Stadtbesuche hoch und familiäre

Vernetzungen in die Stadt sind eng.³⁰ Viele Menschen nehmen mindestens einmal im Monat die Fahrt auf sich, heben in Santarém Geld ab, begleichen Rechnungen, besuchen Verwandte und erledigen Einkäufe, Arztbesuche oder Behördengänge. Vor allem die jüngere Generation zieht es für Schule, Studium oder Jobs auch für längere Phasen nach Santarém oder auch Manaus. Es ist zudem üblich, dass Bewohner*innen über kürzere Zeiträume in der Stadt wohnen oder auch ihren Wohnsitz hin und wieder zwischen Stadt und Gemeinde wechseln. Als deutlich lebenswerter empfanden meine Gesprächspartner*innen dabei das Leben im ländlichen Raum. In den Gemeinden, so betonen viele, müsse man zwar auf Internet verzichten, dafür gäbe es weniger Kriminalität, man könne mit offener Haustür schlafen und wenn man Hunger habe, sei Nahrung da.

Nicht nur zwischen Stadt und Land fungieren die Flüsse als Verbindung, auch zwischen den Gemeinden stellen sie die wichtigste Verkehrsrouten dar. Nahe Nachbargemeinden sind überdies manchmal durch Fußwege miteinander verbunden, die auch mit dem Motorrad, Fahrrad oder seltener von Ochsenkarren befahren werden können; größere Vehikel gibt es so gut wie nicht.

Im Unterschied zum Leben in Santarém erscheint die Realität im ländlichen Raum zunächst sehr homogen: Subsistenzpraktiken spielen eine große Rolle, das alltägliche Leben findet eng gebunden an die Flüsse und Waldgebiete statt; fehlende Stromversorgung und digitale Kommunikationsmöglichkeiten stellen eine gemeinsame, alltägliche Problematik dar. Und doch zeigt ein vergleichender Blick auf die Lebensrealitäten in den Gemeinden, dass die Situation hier durchaus unterschiedlich sein kann. Insbesondere in ihrer Infrastruktur unterscheiden sich die Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns voneinander: In einigen sind die Wohnhäuser oder Ortsteile über eine größere Fläche verstreut, der Weg zwischen den Wohnorten innerhalb einer Gemeinde kann bis zu einigen Stunden Fußweg bedeuten; in anderen strukturieren parallel verlaufende Straßen den Ortskern, die Häuser³¹ reihen sich zu ihren Seiten eng aneinander. Einige Ortschaften sind sehr klein und umfassen nur wenige Familien, wie Nova Canaã, Braço Grande oder Camarão; andere sind große Zentren, werden manchmal gar mit Städten verglichen, wie São Pedro, Boim oder Vila Franca. Hier leben bis zu 500 Familien und die Geschichte dieser Zentren reicht bis vor die Zeit der jesuitischen Mission Mitte des 17. Jahrhunderts zurück.³² Diese großen Ortschaften verfügen heute über eine relativ

30 Diese enge Verbindung ist kein neues Phänomen. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts bestand eine enge ökonomische Beziehung zwischen Land und Stadt und die auf dem Land erwirtschafteten Produkte wurden meist durch fahrende Händler in der Stadt verkauft (Stoll/Folhes 2014: 78).

31 Die Menschen leben zumeist in Haushalten zusammen, die Eltern und Kinder oder Großeltern und Enkel*innen umfassen.

32 Zur Geschichte der Region und ihrer Besiedelung siehe. z.B. Stoll (2014).

ausgebaute Infrastruktur: São Pedro beispielsweise hat mehrere Lebensmittelläden, Bars, Kirchen und eine allabendliche Stromversorgung über zentrale Gemeindegeneratoren. Es gibt ein kleines Gesundheitszentrum und ein Wassersystem, über das den Haushalten gereinigtes Trinkwasser zur Verfügung steht. Im Rahmen eines Projektes der NRO Saúde e Alegria sind hier *Telecentros* gebaut worden, kleine Computerräume, in denen die Bewohner*innen an Rechnern ins Internet gehen können – wenn sie denn funktionieren, was häufig nicht der Fall ist. Ein großer Mast, schon von weitem sichtbar, überragt die Gemeinde und versorgt den Ort mit Mobilfunk (PSA 2012: 13ff.).

Gemeinden wie diese stellen allerdings eine Ausnahme dar; in den meisten Ortschaften ist die Infrastruktur deutlich schlechter ausgebaut. Schulen, kleine Läden und mindestens eine Kirche gibt es fast überall; weitere Infrastruktur fehlt jedoch oft. Hier wird Strom abends über private Diesel- oder Benzinmotoren erzeugt – entweder im Zusammenschluss zwischen Nachbar*innen, sodass ein Motor mehrere Häuser oder auch ein Gemeindeviertel mit Energie versorgt; oder durch Generatoren für das eigene Haus. Über diese Form der Stromerzeugung war es uns beispielsweise 2016 möglich, das Amtsenthebungsverfahren gegen die Präsidentin Dilma Roussef zu verfolgen. Die abendlichen nationalen Nachrichten ebenso wie die angesagten Seifenopern *Telenovelas* erreichen auf diese Weise auch die abgelegenen Orte des Schutzgebietes. Evangelikale Gottesdienste können mit der Musik aus E-Gitarren und dem Gesang aus Mikrofonen lautstark untermalt werden und ihre wöchentlichen Hauskreise finden in hell erleuchteten Küchen statt. An den Steckdosen von Häusern, die ihren Generator angeworfen haben, tummelt sich eine bunte Sammlung von Smartphones und älteren Handys der Nachbarschaftsjugend zur Ladung. Allerdings ist Treibstoff teuer und im ländlichen Raum so gut wie nicht erhältlich und so gibt es trotz der Generatoren viele Abende ohne Strom. Ganz vereinzelt nutzen Bewohner*innen Solarenergie, aufgrund der teuren Anschaffungskosten hat sie sich bisher jedoch nicht flächendeckend durchgesetzt. Im Verwaltungsgremium wird regelmäßig über den Aufbau einer staatlichen Energieversorgung im Rahmen des nationalen Programms *Luz para Todos* (Licht für alle) debattiert, bisher jedoch ohne nennenswerte Fortschritte. Eine solche Energieversorgung wäre dabei nicht nur für Geräte wie Kühl- oder Eisschränke notwendig und damit für die Lebensmittelversorgung relevant, sie würde darüber hinaus den kontinuierlichen Anschluss an die mediale Welt außerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns erleichtern (ICMBio 2014b: 72ff.; Pena 2015: 75).

Dem fehlenden Handynetz in den allermeisten Ortschaften versuchen einige Bewohner*innen mit Antennen zu begegnen, langen, dünnen Holzstöcken, die mit einem Draht an der Spitze versehen die Häuser überragen. Ein langes Kabel führt nach unten und stellt abhängig der geographischen Lage und den Wetterbedingungen eine Telefonverbindung her – in der Praxis schwankt die Qualität jedoch enorm. Mit etwas Glück gibt es einzelne Stellen in den Ortschaften, wo Chance auf

Empfang besteht. In Atrocal bietet seit wenigen Jahren die Gemeinde auf der gegenüberliegenden Flussseite Zugang zu Funknetz, dazu einen kleinen Unterstand mit Handybänken, von dem aus es sich bequem telefonieren lässt; zumindest an guten Tagen, wenn der Empfang funktioniert.

Doch obwohl die Bewohner*innen durch ihre Generatoren, Antennen und die Suche nach kleinen Orten des Handyempfangs mitunter in einzelnen Momenten Strom erzeugen oder Netz erreichen können, bleibt die Resex Tapajós-Arapiuns in der allermeisten Zeit abgeschnitten von diesem Teil der medialen Welt. Umso relevanter ist für viele das Radio – über Batterie betrieben eröffnet es durchgängig Zugang zu nationalen und regionalen Nachrichten und Informationen; bestimmte Programme bieten außerdem die Möglichkeit, private Nachrichten in den ländlichen Raum zu senden. Auch politisch ist dies von großer Bedeutung. Der Lokalsender *Rádio Rural*, gewerkschaftsnah und mit befreiungstheologischem Hintergrund, debattiert neben aktuellen Nachrichten auch gesellschaftskritische Themen. Und so war während meines letzten Aufenthaltes im August und September 2018 das Radio wichtiger Ort für Wahlwerbung im Zuge der bevorstehenden Präsidentschaftswahlen.

Wassersysteme wie in São Pedro gibt es in den kleineren Gemeinden selten, die Menschen nutzen hier eigene Grundwasserbrunnen oder trinken Wasser aus den Flüssen, das sie über Tonfilter reinigen. In Krankheitsfällen sind Bewohner*innen auf die Krankenstationen in den größeren Zentren wie São Pedro angewiesen; viele Gemeinden haben zudem eine ausgebildete Fachkraft, die über medizinisches Grundlagewissen verfügt und, vom Munizip bezahlt, ambulante Grundversorgung sicherstellt. Viele Bewohner*innen greifen zusätzlich auf traditionell genutzte Heilverfahren zurück. Hinzu kommt Gesundheitsvorsorge, die die NRO Projeto Saúde e Alegria und mitunter auch evangelikale Missionsgruppen über Boote organisieren. In akuten Notfällen bringt das Schnellboot *Ambulança* Verletzte nach Santarém ins Krankenhaus (ICMBio 2014b: 75ff.; Pena 2015: 76f.).

Schulen gibt es heute fast in jeder Gemeinde: 2015 waren es insgesamt 64 im ganzen Schutzgebiet. Allerdings variiert die Anzahl der Klassenstufen und weiterführende Klassen (*ensino médio*) werden regulär nur in zwei Gemeinden angeboten. Viele kleinere Ortschaften nutzen Blockunterricht für diese Altersstufen, in dessen Rahmen Fachlehrer*innen über kurze Zeiträume anwesend sind und einzelne Fächer intensiv unterrichten. Vor dem Hintergrund dieser beschränkten Möglichkeiten schicken einige Familien ihre Kinder zu Verwandten nach Santarém, um dort die Schulausbildung zu beenden. In einigen Gemeinden gibt es mittlerweile zudem spezielle Abendkurse für Erwachsene, die ihren Schulabschluss nachholen möchten (ICMBio 2014b: 75f.; Pena 2015: 77f.).

3.3.3 Zur Bedeutung von Religion und Kirchen

»Gott sei Dank ist sie ja zumindest ein bisschen katholisch!« Laut scheppert die Stimme des evangelikalen Laienpriesters durch die Lautsprecherboxen und auf den vorderen Kirchenbänken drehen sich einige Bewohner*innen von Nova Canaã lächelnd zu mir um. Dass ich aus der Kirche ausgetreten bin, stieß während meiner Forschung selten auf Verständnis – immerhin aber habe ich eine katholische Taufe und Jugend vorzuweisen, bin damit also »zumindest ein bisschen katholisch«, wie der Priester hier betont (Feldnotizen Nova Canaã 01.05.2016). Gottesdienste wie dieser an einem Abend im Mai 2016 in Nova Canaã sind heute in der Resex Tapajós-Arapiuns üblich und immer mehr evangelikale Kirchen prägen das Bild der Gemeinden. Die meisten sind Teil der Assembleia de Deus, Igreja da Paz oder Igreja de Deus. Wie allgemein in Lateinamerika und Brasilien ist auch in der Resex Tapajós-Arapiuns seit einigen Jahrzehnten eine stark zunehmende Evangelikalisierung zu beobachten. Trotzdem ist laut offiziellen Zahlen von ICMBio weiterhin die überwiegende Mehrheit der Bewohner*innen katholisch: In einer Erhebung von 2014 bekannten sich 80 Prozent der Bewohner*innen zum katholischen, 20 Prozent zum evangelikalen Glauben. 70 Prozent der Kirchengebäude waren damals katholische, 30 Prozent evangelikale (ICMBio 2014b: 70; Pena 2015: 96). In den Statistiken unsichtbar, sind mir außerdem noch einige wenige Personen begegnet, die sich nicht als gläubig bezeichnen.

Religiöse Zugehörigkeit spielt zweifelsohne für alltägliche Praktiken (Kirchbesuch, Hauskreise) sowie individuelle Weltbilder und spirituelle Vorstellungen eine wichtige Rolle. Darüber hinaus beeinflusst sie sozio-politische Gefüge der Gemeinden und fungiert nicht zuletzt als Bindeglied der Vernetzung. Einmal im Jahr begehen beispielsweise Katholik*innen ein Fest zu Ehren des/der Schutzpatron*in ihrer Gemeinde, zu dem auch Personen aus Nachbarorten anreisen. In einigen Fällen, wie beispielsweise in São Pedro, sind diese Feste überlokal bekannt – selbst aus Santarém machen sich Gäste extra zu diesem Anlass auf den Weg an den Rio Arapiuns. Darüber hinaus gibt es Rituale reisender Heiligenfiguren, die zwischen Haushalten unterschiedlicher Gemeinden weitergereicht werden. Die Figuren werden mit einem kleinen Fest und einer Andacht geehrt, verbringen einige Tage im Haus einer Familie, der sie auf diese Weise Glück bringen.³³ Auch evangelikale Kirchen vernetzen ihre Mitglieder – vor Ort insbesondere über die regelmäßigen Gottesdienste und deren Vorbereitung sowie die Hauskreise, in deren Rahmen re-

33 Für detaillierte Hintergründen zur Bedeutung der Heiligen im Volkskatholizismus Amazonas siehe Lima (1992: 258ff.).

ligiöse Themen in kleinerer Runde erörtert werden. Überlokal sind sie regelmäßig zu Treffen ihrer Glaubensgemeinschaften eingeladen.³⁴

Auch wenn heute evangelikaler Einfluss stetig zunimmt, historisch hat insbesondere die katholische Kirche das Bild der Region geprägt. Die großen Gemeinden von heute – Boim, São Pedro, Vila Franca und Pinhel – bestanden zwar schon vor der jesuitischen Missionierung im 17. und 18. Jahrhundert, sind jedoch aufgrund der dort gebauten Missionsstationen bis heute strategische Handelspunkte und große Ortschaften (Stoll 2014: 57ff.). Und auch die heutige Siedlungsstruktur ist Ergebnis katholischen Einflusses. Traditionell war der ländliche Raum am Unteren Tapajós durch eine Besiedelung in Weilern geprägt oder kleinen Siedlungen, die durch Verwandtschaftsbeziehungen strukturiert waren. In den 1960er Jahren begann die katholische Kirche jedoch mit dem Aufbau von kirchlichen Basisgemeinden (*Comunidades Eclesiais de Base*) um die religiöse wie politische Selbstorganisation der Laien zu stärken. Hierdurch transformierte sich die Besiedlungsstruktur und die vereinzelt Weiler schlossen zu Ortschaften zusammen, deren Zentrum eine Kirche bildete und die sich fortan als Gemeinde verstanden (Lima 2015: 166; Stoll/Folhes 2014).³⁵

Vor diesem Hintergrund der alltäglichen Präsenz von Religion und Glaube in verschiedenen Teilbereichen des Lebens erstaunt die Referenz an Gott und der Dank, den ihm die Hymne zollt, nicht. Obwohl Religion alltagspraktisch relevant und Konfessionszugehörigkeit gesellschaftlich bedeutsam ist, stellen meine Gesprächspartner*innen diesen Aspekt nicht als Konfliktpunkt dar. Politisch brisanter und häufiger Ausgangspunkt von Konflikten ist in der Resex Tapajós-Arapiuns heute die Frage indigener Identität.

3.3.4 Re-Ethnisierungsprozess und die Indigene Bewegung am Unteren Tapajós

Unmittelbar nachdem die Resex Tapajós-Arapiuns 1998 eingerichtet wurde, nahm in der Region des Unteren Tapajós ein Prozess indigener Revitalisierung seinen Anfang. Als Re-Ethnisierung oder indigene Revitalisierung werden Dynamiken bezeichnet, innerhalb derer neue indigene Identitäten aufkommen oder ehemals re-

34 Nicht selten ergibt sich aus religiöser Vernetzung Einstieg in weitere Bereiche politischen Engagements, häufig in den Gewerkschaften (Andrade de Paula/Simione da Silva 2008).

35 Ich gehe außerdem davon aus, dass Glaubensgemeinschaften Auswirkungen auf Raumstrukturen haben können. Zumindest in Atrocal decken sich Ortsviertel größtenteils mit Religionszugehörigkeit – einerseits, weil Nachbarfamilien missioniert und in die eigene Kirche integriert werden, andererseits, weil Personen gezielt in die entsprechenden Viertel umziehen, um am alltäglichen (religiösen) Leben enger Teil haben zu können (Feldnotizen Atrocal 2015/2016).

levante Identitäten gestärkt werden.³⁶ Solche Prozesse sind heute vielerorts in Lateinamerika zu beobachten. In Brasilien begannen sie in den 1970er Jahren im Nordosten des Landes und fanden in den 1980ern auch verstärkt im Südosten statt; seit den späten 1990ern sind sie im Bundesstaat Pará zu beobachten (Bolaños 2010: 65). Am Unteren Tapajós wurde die Dynamik durch eine anthropologische Erhebung angestoßen, die dezidiert Bezüge zwischen der heutigen Landbevölkerung und der zuvor dort lebenden indigenen Bevölkerung offenlegt. Nicht zuletzt aufgrund der Diskriminierung von Indigenen in Brasilien sind diese verwandtschaftlichen Beziehungen jedoch aus dem kollektiven Gedächtnis verschwunden, so die These der Arbeit. An diese Darstellung anknüpfend identifizierten sich Bewohner*innen von Takuara, Bragança und Marituba, drei Gemeinden im Schutzgebiet Flona do Tapajós, Ende der 1990er Jahre erstmals offen als indigen. Gleiches geschah wenig später auf der gegenüberliegenden Flussseite in der Resex Tapajós-Arapiuns, wo sich Pinhel, Camarão und Escrivão anschlossen; mit den Gemeinden Carucí und Lago da Praia setzte sich die Dynamik auch am Rio Arapiuns fort (Bolaños 2008: 101ff.; Vaz Filho 2010: 229ff.). Heute sind in der Region des Unteren Tapajós etwa 65 Gemeinden indigen; sie rechnen sich insgesamt 13 Ethnien zu (Bolaños 2012: 50; Tapajós/Medeiros da Silva Neto 2019: 15).³⁷

Der Re-Ethnisierungsprozess fand und findet am Unteren Tapajós auf mehreren Ebenen und über unterschiedliche Strategien statt. Als gemeinsame Sprache wurde *Nheengatú* revitalisiert und als Unterrichtsfach in indigenen Schulen eingeführt. Die Kreolsprache aus der Verbindung von *Tupí-Guaraní* und Portugiesisch war zur Zeit der jesuitischen Mission im 17. und 18. Jahrhundert Pflichtsprache in der Region, hat sich heute jedoch weitestgehend verloren. Lehrer*innen anderer Amazonasregionen unterstützen nun dabei, die Sprache wieder zu erlernen.³⁸ Bestimmte Feste, Kleidung und Getränke werden von Indigenen stärker betont und expliziter zelebriert und fungieren als kulturelle Grenzmarker zur nicht-indigenen Bevölkerung (Bolaños 2008: 67ff.; Vaz Filho 2010: 275ff.). Zur wichtigsten kollektiven historischen Referenz wurde der *Cabanagem*-Aufstand in den 1830er Jahren,

36 Viele der Autor*innen in diesem Kapitel beziehen sich für dieses Verständnis auf João Pacheco de Oliveira (1998), auch wenn dieser genau hier eine Abgrenzung zwischen den von ihm betrachteten Gruppen im Nordosten Brasiliens und der amazonischen Bevölkerung sieht. Die Autor*innen zeigen jedoch, dass sich das Verständnis durchaus auf die Situation Amazoniens übertragen lässt und ähnliche Beweggründe als Ausgangspunkt dienen. Für eine Diskussion ähnlicher Tendenzen der Revitalisierung in der überregionalen Anthropologie siehe Eric Hobsbawn und Terence Ranger (1992).

37 Dies sind im Einzelnen die 13 Gruppen Arapium, Apiaká, Arara-Vermelho, Borari, Jaraqui, Kumuara, Maytapu, Munduruku, Munduruku-Cara Preta, Tapajó, Tupaiú, Tapuia und Tupinambá.

38 Als gesprochene Sprache ist sie mir im Alltag allerdings nie begegnet.

ein gewaltvoller Konflikt zwischen der ärmeren Landbevölkerung und der mehrheitlich weißen Oberschicht (Correa Peixoto et al. 2012: 296; Vaz Filho 2010: 98).³⁹ Strukturen der lokalen sozio-politischen Organisation in den Gemeinden wurden in Indigene Räte umstrukturiert, bestehend aus *Cacique*, *Tuxaua* und *Pajé*.⁴⁰ Indigene Gruppen genießen in Brasilien gesonderte Landrechte und verfügen über die Möglichkeit kollektive Gebiete (*Terras Indígenas*) zu demarkieren. Die zuständige Behörde FUNAI (Fundação Nacional do Índio) hat hierzu bereits erste Prozesse in Gang gesetzt; die langen administrativen Verfahren sind mittlerweile für die ersten Gebiete abgeschlossen. Die Demarkierung der Terra Indígena do Encantado, zu der zukünftig auch Atrocal zählen soll, war bei meinem letzten Aufenthalt 2018 in Vorbereitung (Wagner 2017). Unterstützung erfuhr die sich formierende Bewegung in ihren Anfängen durch die Grupo de Consciência Indígena (GCI), einer in Santarém ansässigen Organisation, die vor allem die Wiederfindung kulturellen Erbes unterstützte. Seit 2000 setzt sich außerdem der Indigene Rat Tapajós Aripuns (CITA) als politische Interessenvertretung für indigene Belange ein; mittlerweile ist er deutlich präsenter als GCI. CITA organisiert, vernetzt und vertritt die indigenen Gemeinden der Region und leistet Unterstützung, wenn sich weitere Gemeinden als indigen erklären wollen. Er organisiert zudem die Ausbildung von Lehrer*innen des *Nheengatú* und macht sich für die Umsetzung von spezifischen Politiken für Indigene im Bildungs- und Gesundheitsbereich stark (Bolaños 2010: 66f., 2012: 50f.). Insgesamt umfasst der Prozess der Re-Ethnisierung am Unteren Tapajós damit nicht nur Dimensionen individueller Identifikation, alltäglicher Praxis und sozio-politischer Organisation; er hat zudem juristische Konsequenzen im Hinblick auf Landrechte und eröffnet Indigenen den Zugang zu weiteren Sonderrechten, insbesondere im Bildungsbereich.⁴¹

Die Indigene Bewegung ist weitreichender Kritik ausgesetzt. Besonders laut ist der Vorwurf, die »neuen Indigenen« würden lediglich Privilegien sicherstellen wollen und so sei die Re-Ethnisierung vor allem als eigennützige Strategie zu bewerten. Auch die dominante und dabei oft unsichtbare Rolle einzelner Akteure im Hintergrund wird sowohl von externen Personen als auch den Mitgliedern selbst kritisch gesehen (Bolaños 2008: 101f.; Correa Peixoto et al. 2012: 299). Hinzu kommt die Befürchtung, die Re-Ethnisierung würde soziale Konflikte in der ohnehin marginalisierten Landbevölkerung verursachen und deren Positionen weiter schwächen. Dem allerdings widersprechen Stimmen aus der Wissenschaft und weisen

39 Für eine besonders detaillierte historische Darstellung des Konflikts siehe Mark Harris (2010).

40 Wie oben erwähnt ersetzen diese Strukturen nicht immer die vorher bestehenden, häufig treten sie als zweite Form der Organisation neben Gemeindeverbände (vgl. 3.2.1, 5.2.1)

41 Indigene Gemeinden haben das Recht auf die Einrichtung weiterführender Klassenstufen, auch wenn sie die erforderliche Mindestanzahl an Schüler*innen nicht vorweisen können. Auch ist der Zugang zur Universität aufgrund einer Quotenregelung erleichtert.

darauf hin, dass die Fragen der Identität lediglich bereits bestehende Konfliktlinien überlagern und Konflikte neu rahmen, diese jedoch nicht neu hervorbringen (Almeida/Rezende 2013: 122ff.; Stoll 2014: 401ff.).

Innerhalb des Verwaltungsgremiums der Resex Tapajós-Arapiuns hat die Re-Ethnisierung zu neuen Konstellationen von Akteur*innen geführt. Einerseits ist neben die Tapajoara als Vertretung der Bewohner*innen CITA getreten, die heute für die indigene Bevölkerung spricht und die Legitimität der Tapajoara in Frage stellt. Andererseits ist damit die Indigenenbehörde FUNAI als zuständige Instanz zu einer neuen Akteurin im Gremium geworden; deren Positionen stehen nicht selten in Konflikt mit denen von ICMBio. Kritiker*innen fürchten, dass Querelen auf staatlicher Ebene zwischen den Behörden auch Spannungen auf der lokalen Ebene und deren Akteur*innen CITA und Tapajoara hervorrufen (Almeida/Rezende 2013: 121ff.; Feldnotizen Verwaltungsgremium 23.11.2015). Zusätzlich bergen die Demarkierungen Indigener Territorien Konfliktpotential. Relativ unklar ist zum einen, welche Konsequenzen sich aus Überlappungen von Naturschutzgebieten und Indigenen Territorien ergeben (Correa Peixoto et al. 2012: 290f.).⁴² Zum anderen ist die Situation vor allem dann problematisch, wenn sich nur ein Teil einer Gemeinde als indigen bekennet; was in sehr vielen Gemeinden der Fall ist. Was dies für die nicht-indigene Bevölkerung im Fall einer Demarkierung bedeuten würde, ist noch vollkommen offen.

Ich selbst bewerte den Vorwurf, es ginge hier lediglich um Zugang zu Privilegien, als zu vereinfacht. Vielmehr möchte ich auf die Aussage von Seu Tibério aus Atrocal aufmerksam machen, die eine andere Schlussfolgerung zulässt. Nachdem sich die Gemeinde 2015 indigen erklärt hatte, berichtete er mir:

Die Resex will, dass wir unsere Arbeiten nicht mehr so ausführen wie wir es früher getan haben, aber wir möchten das gerne. All das hat dazu geführt, dass wir diese indigene Frage aufgegriffen haben. Und heute überlegen wir sogar, unsere eigene Demarkation zu machen, uns diese Fläche zu demarkieren damit wir hier arbeiten können. [...] Damit wir Holz fällen können für unseren Transport, unsere Häuser und es nutzen, gemeinsam mit der Natur. Damit wir sein können, was wir sind. (Seu Tibério, damals *Cacique* von Atrocal 12.12.2015)

In Anlehnung an Aussagen wie diese schließe ich mich Edvigés Ioris (2010) und anderen an und verstehe die Re-Ethnisierung am Unteren Tapajós nicht zuletzt als Reaktion auf staatliche Umweltschutzpolitiken.⁴³ Viele Jahre lang hatte sich

42 Mit dieser Problematik befasst sich zunehmend auch wissenschaftliche Literatur. Für die Resex Tapajós-Arapiuns siehe Vaz Filho (2013b) und Rezende und Postigo (2013); für andere Beispiele siehe Ricardo (2004).

43 Vielleicht ist es daher kein Zufall, dass viele derjenigen, die sich damals für die Gründung der Resex eingesetzt haben, heute wichtige Personen in der Indigenen Bewegung sind (Bolaños 2008: 101f.; Correa Peixoto et al. 2012: 296f.; Ioris 2005: 284).

die Bevölkerung in der angrenzenden Flona do Tapajós gegen geplante Umsiedlungen aufgrund der neuen Auflagen im Waldschutzgebiet gewehrt; heute ist ihre Anwesenheit rechtlich legitim, doch hat dieser Konflikt deutlich auf die negativen Folgen staatlicher Umweltpolitik aufmerksam gemacht. Im Fall der Resex Tapajós-Arapiuns sind Landrechte gesichert; allerdings begrenzt auf den Zeitraum der Konzession von 50 Jahren und zudem mit dem Preis einer deutlich eingeschränkten Selbstbestimmung über das eigene Gebiet. Die Demarkierung Indigener Territorien kann damit eine Strategie sein, sowohl Landrechte als auch Autonomie über das Land wiederzuerlangen (Almeida/Rezende 2013: 127; Bolaños 2012: 50; Ioris 2010).⁴⁴

Trotz dieser neuen und starken Identifikation, die im Verwaltungsgremium zu Spannungen führt, empfinde ich den alltagspraktischen Unterschied zwischen Indigenen und Nicht-Indigenen im ländlichen Raum als erstaunlich gering. Eine indigene Bewohnerin aus Nova Vista berichtete mir, dass sie oft gefragt wird, warum sie denn Reis esse, wenn sie doch indigen sei – sie aber fragt sich, warum die anderen denn dann *Tucupi*⁴⁵ essen (Feldnotizen Nova Vista 15.04.2016). Ihre Aussage weist auf den Umstand hin, dass ein großer Teilbereich alltäglicher Lebensrealität in den heutigen Gemeinden nach wie vor durch indigene Praktiken geprägt ist – nicht zuletzt der Herstellungsprozess von *Tucupi*, auf den die Bewohnerin anspielt. Im Rahmen der Re-Ethnisierung sind solche Aspekte stärker betont worden, doch gängige lokale Formen des Wirtschaftens, des Maniokanbaus und seiner Verarbeitung, der Herstellung von Dächern oder Tragekörben, ebenso wie ein Teil des Vokabulars sind indigenen Ursprungs und werden unabhängig der Identität der Bewohner*innen genutzt. Deutlichere Unterschiede ergeben sich meines Erachtens aus den spezifischen Förderprogrammen, die sich beispielsweise im Aufbau neuer Schulfächer niederschlagen oder der politischen Neustrukturierung in Indigenen Räten.

44 Wie effektiv dies wäre, bleibt bisher offen. Pacheco de Oliveira (2018) betont, dass auch indigene Politiken staatliche Vormundschaft implizieren. Begeben sich demnach die Menschen auf der Suche nach gesichertem Landrecht und Selbstbestimmung erneut in staatliche Strukturen, die ihnen Landrechte sichern, dabei aber Autonomie beschränken? Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass sich durch eine Demarkierung die Prozesse wiederholen, wie ich sie oben mit Blick auf Resex in Brasilien und die Resex Tapajós-Arapiuns im Speziellen nachgezeichnet habe. Vor der aktuellen politischen Situation ist diese Frage allerdings obsolet geworden und seit der Machtübernahme durch Jair Bolsonaro sind weitere Demarkierungen Indigener Territorien ohnehin unrealistisch. Die Zuständigkeit für Demarkierungen liegt heute beim Justizministerium, das in der aktuellen Regierung vor allem die Interessen der Agrarlobby, nicht die der Landbevölkerung befriedigen wird (Stand 2021).

45 *Tucupi* ist eine würzige Sauce, die traditionell im Norden Brasiliens aus dem Presssaft von Bittermaniok hergestellt wird.

3.3.5 »Die Resex ist unsere« – Abschließende Überlegungen

»Diese Verhandlungen sind unsere, die Resex ist unsere und wir sind es, die das alles regeln werden!« überträgt das Mikrofon die Stimme des Vorsitzenden von Tapajoara in den Versammlungsraum des Verwaltungsgremiums (Feldnotizen Verwaltungsgremium 18.07.2016). So oder so ähnlich betonen Akteur*innen in den Sitzungen, einem Mantra gleich, die Entscheidungsgewalt und die Einflussmöglichkeiten der Bewohner*innen. Aus meiner Sicht bleibt dies allerdings oft Wunsch oder Floskel, wird nur vereinzelt Realität. Weder halte ich den Einfluss der Bewohner*innen innerhalb der Verwaltungsstrukturen für so stark – viel zu mächtig sind die rechtlichen Rahmenbedingungen, welche die partizipativ gestalteten Entscheidungsprozesse bereits im Vorfeld normieren; viel zu einflussreich staatliche und externe Akteur*innen im Gremium, trotz ihrer Minderheit im Hinblick auf die Sitzverteilung. Hinzu kommt mein Eindruck, dass es hier kein »wir« gibt, kein Kollektiv, dass die Resex ihr Eigen nennen könnte und dass gemeinsam seine Positionen durchzusetzen und seiner Stimme Kraft zu verleihen vermag. Viel zu irrelevant ist das Schutzgebiet im alltäglichen Leben der Bewohner*innen. Es scheint dort in erster Linie eine administrative Kategorie zu sein, die lediglich in Form ihrer Förderprojekte oder vereinzelter Verbote von Holzschlag real wird; als identitätsstiftendes Moment, Einflussfaktor im alltäglichen Handeln oder für Beziehungen zwischen Gemeinden fungiert das Schutzgebiet nicht. Dementsprechend schwierig gestaltet sich die Situation meines Erachtens für Instanzen wie Tapajoara, die dieses Nicht-Kollektiv vertreten soll.

Fehlende Gemeinschaft in gemeindebasierter Verwaltung ist in vielen Schutzgebieten ein übliches Phänomen, auch wenn dies fast paradox erscheint. Strategisch versuchen solche Projekte, die Positionen der Nutzer*innen in Entscheidungsprozessen zu berücksichtigen; ist doch mindestens seit den Thesen von Elinor Ostrom (1990) zur Nachhaltigkeit gemeinsam verwalteter Gemeingüter das Potential der Integration lokaler Nutzer*innen erkannt. Doch handelt es sich bei solchen Projekten in erster Linie um Produkte politisch-administrativer Prozesse, die dazu führen, dass Schutzgebiete entlang von politisch oder administrativ logischen Grenzen verlaufen, dabei jedoch nicht zwangsläufig deckungsgleich mit sozialen Gefügen oder lokalen Gruppengrenzen sind. Zugespitzt: In vielen solcher Projekte des *Community-based Natural Resource Management* gibt es – wie hier in der Resex Tapajós-Arapiuns – keine *Community*, die sich als solche versteht, die gemeinsame Interessen teilt, als Kollektiv handlungsfähig wäre und dementsprechend Akteurin in der gemeinsamen Verwaltung sein kann (vgl. Agrawal/Gibson 1999; Leach et al. 1999: 228ff.; Lubilo 2018). Über den Aufbau der Institutionen zur Mehrebenenverwaltung (Gemeindeverbände, Dachverband etc.) werden diese diffusen und fragmentierten Akteurskonstellationen auf lokaler Ebene zumindest administra-

tive Kollektive der *Community*; dies schlägt sich jedoch nicht zwangsläufig auf die Identifikation der Akteur*innen nieder, wie hier im Beispiel sichtbar. Prozesse gemeinsamer Verwaltung werden hierdurch sicherlich deutlich erschwert.

In diesem Kapitel 3.3 habe ich einige der alltäglichen Aspekte des Lebens in der Resex Tapajós-Arapiuns beleuchtet, die mir aufgrund meiner Erfahrungen im Feld als relevant erscheinen. Diese Darstellung lässt zwangsläufig vieles außer Acht. Verzichtet habe ich weitgehend auf historische Beschreibungen zur Region oder auch der komplexen Besiedlungsdynamiken entlang der Flussufer, die sich bis heute in Beziehungsmustern zwischen Familien aber auch Gemeinden niederschlagen. Es fehlt eine Brille, die Genderverhältnisse durchgängig kritisch in den Blick nimmt oder rassistische Gefüge mit reflektiert. Es fehlen Alltäglichkeiten wie Fußball, der verbindet und zu Besuchen zwischen den Gemeinden einlädt. Und trotz der Einbindung von Feldnotizen verschwinden die Menschen vielfach in der sachlichen Darstellung; Getuschel und Gerüchteküche beim Maniokschälen, Brutales wie Liebevolltes, Lustiges, Schönes, Trauriges und Überraschendes tritt hinter der Nüchternheit einer »wissenschaftlichen« Beschreibung zurück. Ich hoffe jedoch, dass ich mit dieser Darstellung zumindest einen Eindruck vermitteln und darauf hinweisen konnte, wie vielfältig und komplex die Lebensrealitäten in der Resex Tapajós-Arapiuns zu verstehen sind.

3.4 Fazit – »Damit ihr wisst, dass unter diesen Bäumen Menschen leben!«

Die Aktivistin, von der dieses Zitat stammt, appellierte im Oktober 2015 während eines überregionalen Treffens von Extraktivist*innen an Regierung und Öffentlichkeit (Feldnotizen São Pedro 28.10.2015).⁴⁶ Sie wehrte sich damit gegen ein stereotypes Bild Amazoniens, das nicht nur in der öffentlichen nationalen wie internationalen Wahrnehmung, sondern auch in der Wissenschaft lange verbreitet war und es vielfach bis heute ist:

»Gigantic,« »green,« »emerald,« »wet,« »humid,« »important,« »(bio)diverse,« »lungs of the earth,« »enormous,« »in danger« and »full of endangered species.« Amazonian researchers are accustomed to hearing people from many backgrounds—ranging from young schoolchildren, to university students, to other citizens and educators—use words like these to describe Amazonia. [...] Less

46 Am 28./29.10.2015 fand in São Pedro, einer der größten Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns, der 3. *Chamado da Floresta* statt. Das Treffen, veranstaltet durch die Kautschukzapfergewerkschaft, brachte Extraktivist*innen aus allen Bundesstaaten Brasiliens zusammen. Drei Tage lang diskutierten die knapp 3.000 Anwesenden in Plena und Workshops über aktuelle Problematiken, knüpften Kontakte und intensivierten bestehende Vernetzungen.

often, or after a few minutes of conversation, the description sometimes turns to talk about the indigenous peoples who reside in the region and »live in harmony with nature«. While these vivid images of Amazonia might help to fix the region in the imagination of the general public, the reality of Amazonia is both more complex and diverse. (Vadjunec et al. 2012: 1f.)⁴⁷

Diese prominente Vorstellung Amazoniens – das weitgehend menschenleere Dschungelgebiet, einzig bewohnt von einigen indigenen Gruppen – begegnet mir seit meiner Auseinandersetzung mit dieser Region immer wieder und hat mich zunehmend beschäftigt. Egal ob in alltäglichen oder beruflichen Kontexten, ob in Literatur, Fernsehen oder Politik, Vorstellungen zu dieser Region ähneln sich enorm. Lediglich die Konnotation scheint zu variieren, Vorstellungen schwanken zwischen einem *Garten Eden* oder der *Lunge der Erde* auf der einen und einer *tropischen Hölle* auf der anderen Seite, skizzieren die indigene Bevölkerung mal als Entwicklungshemmnis, mal als Vorreiter nachhaltigen Lebens. Auch die Wissenschaft hat lange Zeit das Bild eines lebensfeindlichen und daher weitgehend unbewohnten Amazonasraumes produziert und die ökologischen Bedingungen des Waldes insbesondere als Hindernis für kulturelle Entwicklung erachtet (z.B. Meggers 1996). Zunehmend aber brechen Studien mit diesen Bildern, weisen auf historische Besiedelung und weitläufige Städtestrukturen hin, welche die Region bereits lange vor der Kolonialisierung geprägt haben (z.B. Heckenberger et al. 2008), verweisen auf den kontinuierlichen Einfluss ansässiger Bevölkerung auf die Biodiversität, die im Gegensatz zur Vorstellung des unberührten Regenwaldes steht (z.B. Posey/Balée 1989) oder nehmen gezielt auch nicht-indigene Bevölkerung und deren Lebensrealitäten in den Blick (z.B. Maués 1994; Nugent 1993). In öffentlichen Diskursen aber setzt sich diese Erkenntnis nur sehr langsam durch.

Die Darstellung in diesem Kapitel ist nicht zuletzt dadurch inspiriert, dieser stereotypen Vorstellung Amazoniens etwas entgegen zu setzen. Dabei war es mir wichtig, dezidiert auf Brüche, Ambivalenzen und Vielfältigkeit hinzuweisen und die Komplexität abzubilden, die für mich die lokale Situation charakterisiert. Eine solche Ambivalenz sehe ich beispielsweise in der Entstehungsgeschichte der brasilianischen Resex: als Ergebnis sozialer Kämpfe und zivilgesellschaftlicher Vernetzung der Kautschukzapfer*innen von Acre und weiteren vom Wald lebenden Gruppen sind Resex nicht zuletzt Ergebnis und Teil von Emanzipationsprozessen marginalisierter Bevölkerung. Aufgrund ihrer partizipativen Verwaltungsstruktur wird diese Schutzgebietsform außerdem als Besonderheit im brasilianischen System der Naturschutzgebiete (SNUC) positiv hervorgehoben. Gleichzeitig halte ich kritische Stimmen für durchaus berechtigt, die in der Einbindung von Resex in

47 Siehe hierzu auch Candace Slater (2015).

staatliche Umweltpolitik Momente der Vereinnahmung sehen, welche die Forderung der Kautschukzapfer*innen nach Selbstbestimmung auf die Partizipation innerhalb kleiner, klar definierter Räume reduziert. Dass Partizipation in der Praxis durch ein Zusammenspiel weitgehend unsichtbarer Hierarchien unterlaufen wird, habe ich mit Blick auf die Verwaltungsprozesse in der Resex Tapajós-Arapiuns aufgezeigt. Ambivalent scheint ebenfalls die Rolle, die der Resex Tapajós-Arapiuns im regionalen Kontext des Unteren Tapajós zukommt. Effektiv scheint das Schutzgebiet im Hinblick auf Waldschutz zu sein, darauf weisen die Bewohner*innen ebenso hin wie die Satellitendaten der brasilianischen Weltraumbehörde INPE; gleichzeitig ist es Teil von staatlicher Raumplanung auf der Mesoebene und fungiert in der ökologisch-ökonomischen Zonierung als Ausgleichsfläche für die intensive Holz- und Landnutzung in den Nachbarregionen. Damit ist die Resex Tapajós-Arapiuns nicht zuletzt Legitimation für intensive Nutzungsformen andernorts.

Beschrieben habe ich zudem die lokalen Lebensrealitäten in ihrer Diversität. Viele Bedingungen betreffen die überwiegende Mehrheit der Bewohner*innen des Schutzgebietes gleichermaßen: Die allermeisten sichern ihre Lebensgrundlage über extraktivistische Tätigkeiten von Jagd und Fischfang, Sammel- und Landwirtschaft und ergänzen den Lebensunterhalt durch Sozialhilfen, Renten oder finanzielle Unterstützung von Verwandten in den größeren Städten. Gemeinsam teilen sie die schwierigen infrastrukturellen Bedingungen ohne fließendes Wasser, durchgängige Stromversorgung oder Zugang zu Mobilfunk, die fehlende flächendeckende Gesundheitsvorsorge⁴⁸ und den erschwerten Zugang zu Schulbildung. Und trotz der oft langen Anfahrtswege leben die meisten Familien in enger Verbindung zur Stadt Santarém. Gleichzeitig unterscheiden sich die Realitäten der über 70 Gemeinden voneinander – aufgrund von Größe, geographischer Lage oder spezifischen sozialen Gefügen vor Ort. Ebenso variieren die Lebensrealitäten der Haushalte innerhalb derselben Gemeinde – beispielsweise in Abhängigkeit von finanziellen Mitteln, Familienkonstellationen, aber auch unterschiedlichen Interessen oder politischem Engagement.

Bei all dem bleibt die Resex Tapajós-Arapiuns aus Sicht ihrer Bewohner*innen in erster Linie administrative Größe. Spürbar ist die Existenz des Schutzgebietes zwar im weiterhin dichten Baumbestand, in den spezifischen Fördermaßnahmen, oder dann, wenn zum Beispiel in Nova Canaã Holzverkauf sanktioniert wird. Darüber hinaus jedoch ist das Schutzgebiet weder zum Referenzpunkt kollektiver Identität noch zu einem alltagspraktischen Handlungsraum geworden. Nicht zuletzt deshalb, weil das Schutzgebiet für meine Auseinandersetzung den zentralen Ausgangspunkt darstellt, überraschte mich die Irrelevanz, die ihm vor Ort häufig zukommt und ich finde mich in den Worten Véronique Boyers (2017: 419) wieder,

48 Zumindest im Hinblick auf Schulmedizin; alternative Heilmethoden sind auch innerhalb des Schutzgebietes zugänglich.

die konstatiert: »The researcher's perplexity at the discovery of people circulating between territories considered hermetic partly results from this divergence between the logic of the State and the local dynamics«. Diese unterschiedlichen Logiken staatlicher Umweltschutzpolitik und alltagspraktischer lokaler Lebensrealitäten gilt es auch in der Resex Tapajós-Arapiuns zu berücksichtigen.

Nachdem ich die theoretischen und empirischen Grundlagen der Studie in zwei Kapiteln dargelegt habe, werde ich im Folgenden die Analyse meiner empirischen Daten vertiefen. Im nächsten Kapitel suche ich nach einer Antwort auf meine Frage nach den Konsequenzen der Verabschiedung des Nutzungsabkommens für die lokalen normativen Ordnungen in Atrocal und Nova Canaã. Anschließend widme ich mich in Kapitel 5 der Frage, inwiefern hierbei auch ontologische Dimensionen von Belang sind, wie sich die Situation praxistheoretisch politisch-ontologisch deuten lässt und welche Rückschlüsse dies für den Theorierahmen ermöglicht.

4. Rechtspluralismus

Zur Vielfalt normativer Ordnungen

Das Nutzungsabkommen *Acordo de Gestão* ist eines der zentralen Instrumente gemeindebasierter Verwaltung in brasilianischen *Reservas Extrativistas*. Dieses Dokument schreibt alle Normen zur Aneignung natürlicher Ressourcen in den Schutzgebieten fest. In der Resex Tapajós-Arapiuns stellten erstmals 1999 Bewohner*innen und zivilgesellschaftliche Institutionen einen solchen Regelkatalog zusammen; das 2004 ins Leben gerufene Verwaltungsgremium überarbeitete diesen mehrfach, bis schließlich 2014 das aktualisierte Nutzungsabkommen in Kraft treten konnte. In den Gemeinden des Schutzgebietes allerdings teilen die Bewohner*innen häufig schon sehr viel länger den gleichen Raum zur Subsistenzwirtschaft und haben daher lokalspezifische, explizite oder implizite Regelungen zur gemeinsamen Nutzung entwickelt – auch wenn diese selten niedergeschrieben sind. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach den Konsequenzen, welche die Verabschiedung des Nutzungsabkommens für diese lokalen normativen Ordnungen nach sich zieht.

Lange ging ich davon aus, dass das Nutzungsabkommen als staatlich initiiertes, schriftliches Dokument die lokalen Normen verdrängen und ersetzen wird. Nicht zuletzt, weil ihm als Bestandteil nationalstaatlicher Umweltpolitik eine Vielzahl institutionalisierter Sanktionsmöglichkeiten zur Verfügung steht, um seine Einhaltung durchzusetzen. Erst im Verlauf meiner empirischen Erhebung zeigte sich, dass lokale Ordnungen die alltägliche Nutzung in den Gemeinden weiterhin prägen, wenn auch oft unsichtbarer als das schriftlich fixierte Nutzungsabkommen. So existieren heute auf den Gemeindeländern der Resex Tapajós-Arapiuns gleichzeitig jeweils die lokale normative Ordnung und das offizielle Abkommen – es ist ein Rechtspluralismus entstanden.

Rechtspluralismus besteht, wenn innerhalb eines sozialen Feldes mehrere Rechtssysteme zeitgleich Gültigkeit besitzen. Diese können miteinander verflochten sein, sich beeinflussen oder in Konkurrenz und Konflikt geraten – immer aber befinden sie sich in Austausch und sind nicht unabhängig voneinander. Grundlegend für diese Definition ist ein Rechtsverständnis, nach dem normative Ordnungen nicht ausschließlich staatlichen Ursprungs sind, sondern zum

Beispiel auch in sozialen Praktiken, Regelwerken von Institutionen oder inneren Strukturen von Gruppen festgeschrieben werden können (Kuppe 2009: 27; Merry 1988; Schneider 2016: 31ff.).¹

Den Rechtspluralismus in der Resex Tapajós-Arapiuns werde ich durch einen Vergleich dreier normativer Ordnungen beleuchten: den Paragraphen des Nutzungsabkommens sowie den Regelkomplexen der Gemeinden Atrocal und Nova Canaã. Hierzu fokussiere ich zunächst auf die Inhalte der Ordnungen und stelle Regeln für Sammelwirtschaft, Jagd und Fischfang sowie Anbau, bzw. Landbesitz heraus (4.1). Anschließend vergleiche ich die Regelkomplexe hinsichtlich formaler Aspekte; hier wird deutlich, dass Fachtermini wie formelle versus informelle Institutionen oder traditionelles versus staatliches Recht die Unterschiede der Ordnungen nur teilweise abbilden (4.2). Trotz zahlreicher Differenzen zeigen sich auch Überschneidungen zwischen den Regelkomplexen und einzelne Normen weisen auf die wechselseitige Verflechtung und Beeinflussung hin, wie ich am Beispiel von 100 Hektar als Größenordnung für Grundstücke argumentieren werde (4.3). Abschließend resümiere ich meine Ergebnisse und weise auf die neue Dimension dieses Rechtspluralismus in der Resex Tapajós-Arapiuns hin (4.4).²

4.1 »Pode? Não pode?« – Praktiken und Normen des Extraktivismus

Als im November 2013 das Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns die aktuelle Fassung des Nutzungsabkommens endgültig absegnete, fiel diese Frage immer und immer wieder: »Pode? Não pode?« – Darf man das, oder darf man das nicht? Einzeln wurden die 51 Paragraphen des Abkommens mit genau dieser Frage abgestimmt, bis das Nutzungsabkommen schließlich eine weitere Hürde in Richtung seiner Ratifizierung genommen hatte (Feldnotizen Verwaltungsgremium 18.11.2013). Die Melodie blieb mir im Ohr und ich nahm sie zwei Jahre später mit

1 In der anthropologischen Literatur sind rechtsplurale Situationen weder außergewöhnlich noch neu; im Gegenteil ist das Thema mit Bronisław Malinowskis (1922) Beschreibungen lokaler normativer Ordnungen auf den Trobriand Inseln tief in der Fachgeschichte verwurzelt. Zunächst näherten sich Anthropolog*innen dem Phänomen vorwiegend in (post-)kolonialen Kontexten, wo die Unterschiede des kolonialen, staatlichen Rechts und lokalen Rechtssystemen besonders markant waren (z.B. Crawford 1971; Griffiths 1998; Moore 1993; Wilson 2000). Mit einer Öffnung des Rechtsbegriffs wurden ethnographische Auseinandersetzungen auch auf nicht-kolonisierte Kontexte ausgeweitet und die Auswirkung der Globalisierung auf die Herausbildung von Rechtspluralismen untersucht (z.B. Santos 2012; Shah 2005). Für einen prägnanten Überblicksartikel siehe Merry (1988). Da mein theoretisches Anliegen nicht im Bereich des Rechtspluralismus liegt, gehe ich auf diesen Schwerpunkt und seine Literatur nicht weiter ein.

2 Sofern nicht anders gekennzeichnet basieren die Angaben auf meinen Felddaten und deren Analyse.

auf meine Forschungen in die Gemeinden des Schutzgebietes auf der Suche nach dort geltenden Nutzungsaufgaben. Diese wirken zwar auf weitaus weniger offensichtliche Weise und erfordern daher andere empirische Zugänge, doch bot sich für deren Erhebung genau dieselbe Frage an: Darf man das? Oder darf man das nicht?

Mit großen Schritten schließe ich zu dem zierlichen Mann auf, der vor mir den schmalen Pfad in Atrocal entlangläuft. Die Büsche und Bäume zu unseren Seiten sind vom Feuer schwarz versengt; vor nicht allzu langer Zeit hat hier ein Waldbrand das Unterholz komplett vernichtet. Seu Júlio, mein momentaner Gastgeber, hat mich heute an den Bachlauf auf der anderen Seite des Sees mitgenommen. Dort, auf dem Grundstück seines Neffen, hat er einen riesigen Bund *Bacaba* von einer Palme geschnitten, deren hoher und dünner Stamm vor uns in das Blau des Himmels ragt. Die dunklen Beeren wiegen nun schwer in seinem Korb.

Für mich lohnt sich dieser Ausflug in doppeltem Sinne: nicht nur erwartet uns später die wohlschmeckende Erfrischung, die wir aus den Früchten der Palme herstellen werden; auch kann ich den Ausflug nutzen, um lokale Normen besser zu verstehen. Direkt hier im Wald und in der Situation des Erntens fällt mir das leichter als theoretisch am Küchentisch im kleinen Haus am Flussufer, wo meine Fragen für die Bewohner*innen nicht so recht Sinn zu ergeben scheinen. Hier, mit *Bacaba* auf dem Rücken über das Land des Neffen stapfend, tun sie es jedoch und so bekomme ich auf meine Frage »darf man hier einfach ernten?« eine klare Antwort: »Ja, ist doch auf dem Land von Livaldo, der hat nichts dagegen.« (Feldnotizen Atrocal 16.12.2015)

Da Regelkomplexe in den Gemeinden Atrocal und Nova Canaã nicht verschriftlicht sind und vielmehr in Konventionen bestehen, die sich wiederum in Nutzungspraktiken reproduzieren, kann an dieser Stelle nicht Paragraph für Paragraph oder Regel für Regel aufgeführt und mit den anderen Ordnungen verglichen werden. Zwar sind die normativen Ordnungen der Gemeinden für ihre Bewohner*innen handlungsleitend und damit gesellschaftlich relevant, sie werden jedoch eher selten als abstrakt feststehende Regeln formuliert. In Einzelfällen gibt es solche explizit benennbaren Auflagen; dies scheint insbesondere dann der Fall zu sein, wenn sie sich mit dem Nutzungsabkommen decken. Doch stellen diese die Ausnahme dar, die meisten Normen werden nicht als allgemeine Regeln benannt. Um diese zu begreifen und vor allem um die richtigen Fragen im richtigen Moment zu stellen, bedarf es langfristiger und vor allem teilnehmender Formen der Erhebung.

Der Ausflug mit Seu Júlio ist dafür paradigmatisch: da Normen selten abstrakt formuliert werden, konnte ich sie nicht außerhalb der entsprechenden Handlungskontexte erfragen. Vielmehr war ich darauf angewiesen, bei der Durchführung von extraktivistischen Praktiken anwesend zu sein und dort meine Fragen zu stellen. So war es mir beim Ernten von *Bacaba* möglich, konkret nach Nutzungsrechten an der

Pflanze, bzw. Besitzrechten am Boden darunter zu fragen; auf meine zuvor abstrakt formulierten Überlegungen hatte ich keine Auskünfte erhalten. Erschwerend kommt hinzu, dass solche Aussagen oft auf die entsprechende Einzelsituation beschränkt bleiben und weniger allgemeingültige Regeln formuliert werden. So teilte mir Seu Júlio mit, er dürfe dort ernten, denn die Palme stände auf dem Land seines Neffen und der hätte nichts einzuwenden. Was dies nun allgemein für den Zusammenhang von Landbesitz und Zugang zu Nutzpflanzen bedeutet und ob hier das Verwandtschaftsverhältnis ausschlaggebend war, blieb für mich in dieser Situation ungeklärt. Nur durch weitere Beobachtungen, Gespräche, Ausflüge in den Wald und vor allem Mitarbeit auf dem Acker und im Maniokmehlhaus konnte ich weitere Facetten und Zusammenhänge offenlegen und es ergab sich kontinuierlich ein kohärenteres Bild.³

So sind es in den Gemeinden also nicht Paragraphen, sondern die Nutzungspraktiken selbst, die Auskunft geben über einen (zumindest bis zu einem gewissen Grad) geteilten Konsens, über eine normative Ordnung. Anders formuliert sind es diese Praktiken, welche die Normen der Ordnungen realisieren, dabei Regeln reproduzieren, aber auch Veränderungen nach sich ziehen können.⁴ Dies beeinflusste meine empirische Erhebung enorm: anstelle von Fragen nach Regelungen und Normen galt es, den Blick auf Praktiken und Narrative im Kontext von Subsistenzwirtschaft zu lenken: aussagekräftig war, welche Praktiken vollzogen, welche Orte bevorzugt oder gemieden werden, welche Uhrzeiten sich anbieten etc., kurz: wer was wann und wo (nicht) tut und warum. Und erst aus diesem Wissen, aus einer ethnographischen Darstellung von (vermiedenen) Subsistenzpraktiken, ergab sich ein Bild der Regelkomplexe von Atrocal und Nova Canaã. Aus dieser Perspektive heraus werde ich den folgenden Abschnitt strukturieren. Für die Gemeinden gehe ich jeweils von einer Darstellung der Subsistenzpraktiken aus, aus der ich die handlungsleitenden Normen, Regelungen und Beschränkungen – die Regelkomplexe, bzw. normativen Ordnungen – herausarbeite; im Fall des Nutzungsabkommens konzentriere ich mich auf die entsprechenden Paragraphen. Anschließend setze ich die drei normativen Ordnungen miteinander in Bezug und arbeite Gemeinsamkeiten und Unterschiede heraus. Ich widme mich hierbei zunächst Sammelwirtschaft (4.1.1) sowie Jagd und Fischfang (4.1.2). In diesen Kontexten fallen vor allem

3 Die Zitate dieses Kapitels scheinen dem auf den ersten Blick zu widersprechen und beinhalten durchaus Informationen über den Einzelfall hinaus. Dies liegt teilweise daran, dass ich sie im entsprechenden Kontext stellen konnte; es ist aber auch darauf zurückzuführen, dass mir insbesondere diese informationsreicheren Zitate für die ethnographische Darstellung hilfreich waren, während ich die anderen seltener explizit aufgreife.

4 Damit unterliegen die Ordnungen kontinuierlichem Wandel, auch wenn dieser nicht stark sein muss. Ob und wie diese Transformation vonstattengeht, hängt von weiteren Praktiken ab, die die Regelungen berücksichtigen und damit stärken, oder sie umgehen und damit in Frage stellen können. Meine Daten stellen in diesem Sinne eine Momentaufnahme dar.

auf inhaltlicher Ebene Unterschiede zwischen den Regelkomplexen auf. Dass die normativen Ordnungen darüber hinaus auch konzeptionelle Differenzen implizieren, stelle ich ausgehend von Landwirtschaft im Hinblick auf Besitzkonzeptionen von Boden dar (4.1.3). Um keinen der Regelkomplexe als allgemeine Grundlage zu setzen, von der ausgehend die anderen verglichen werden, variiere ich in jedem der drei Abschnitte die Reihenfolge meiner Darstellung.

Ziel ist hierbei nicht ein Punkt-für-Punkt-Vergleich der Regeln, vielmehr geht es mir in erster Linie darum, ein generelles Verständnis für jede dieser drei normativen Ordnungen herzustellen, ihre zentralen Inhalte zu vermitteln und diese in der internen Logik der Ordnungen zu begreifen. Diese emische Perspektive versuche ich dabei nicht nur im Kontext der Gemeinden, sondern auch im Nutzungsabkommen einzunehmen, das einer eigenen Rationalität zu unterliegen scheint.

4.1.1 Sammelwirtschaft

Für die Entstehungsgeschichte von Resex in Brasilien spielte insbesondere Sammelwirtschaft eine außerordentliche Rolle, ganz konkret die Gewinnung von Kautschuk durch Extraktivist*innen aus Acre (vgl. 3.1.1). Im Folgenden beleuchte ich die heutige Realität dieser Wirtschaftsform in der Resex Tapajós-Arapiuns und arbeite die Regelungen heraus, die Praktiken des Sammelns normieren. Ich blicke zunächst auf die Situation in Atrocal, stelle anschließend Sammeltätigkeiten in Nova Canaã und im Nutzungsabkommen vor und schließe mit einem kurzen Resümee der wichtigsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

Atrocal

Viele Wochen habe ich bei Seu Júlio und Dona Iza verbracht. Ihr Wohnort liegt sehr ruhig, zwar nah am Dorfplatz aber durch ein kleines Wäldchen verborgen, sodass außer dem Linienboot, vereinzelt Käufer*innen von Benzin und ab und an ein*e Besucher*in kaum jemand vorbeikommt. Und doch ist der Ort für Atrocal von zentraler Bedeutung. Es war hier, wird mir immer wieder berichtet, im Schatten der Kautschukbäume am Ufer, wo im Oktober 2000 das erste Treffen zur Gründung des Gemeindeverbandes stattfand und damit die Geschichte der Gemeinde ihren Anfang nahm.

Auch heute noch stehen diese Bäume weithin sichtbar am sandigen Ufer des Rio Arapiuns. Er habe sie selbst gepflanzt, hat Seu Júlio mir erzählt, damals, als seine Tochter so klein war, wie deren jüngstes Kind heute ist. 1984 muss das also gewesen sein, rechnete er mir vor.

Der kleine Kautschukhain spendet in der heißen Nachmittagshitze wohlthuenden Schatten. Die etwa 80 Bäume stehen gebeugt, lassen ihre Samenkapseln mit leisem Knall aufspringen und auf den sandigen Boden fallen. Noch immer sind die parallelen Schnitte in den Stämmen gut erkennbar, bilden V-förmige, nach unten

laufende Muster im gräulichen Braun der Rinde, Reste der weißen Milch kleben schimmernd in den Vertiefungen. Damals haben sie hier Kautschuk gezapft, erklärte mir Seu Júlio, aber seit gut zehn Jahren – seit seine Söhne ausgezogen und die Preise für Latex so schlecht sind – tun sie das nicht mehr. (Feldnotizen Atrocal 26.06.2016)

Lange war Kautschuk in der Region des Unteren Tapajós ein viel genutzter Rohstoff; noch heute zeugen die großen Pflanzungen sowie die Städte Belterra und Fordlândia auf der anderen Seite des Rio Tapajós von der intensiven Nutzung während der beiden Kautschukbooms des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (Ioris 2005: 62ff.). Latex wurde jedoch nicht nur in großflächigen Plantagen gewonnen, sondern auch in kleineren Mengen gezapft. Dies geschah entweder in kleinen Pflanzungen wie der von Seu Júlio, welche bis heute das Bild in den Ufergebieten Atrocals prägen, oder in den Waldgebieten, wo Sammler die vereinzelt, alten Kautschukbäume anritzten. Doch, so erklären mir die Bewohner*innen, sind auch diese Bäume nicht von selbst gewachsen, sondern von den *Antigos*, den Vorfahren der heutigen Bevölkerung, gepflanzt worden. Trotz dieser Nutzung zählte Atrocal nie zu den Gebieten, in denen Kautschuk intensiv gewonnen wurde: »Hier gab es diese Gewohnheit des Kautschukzapfens nicht so sehr, man baute eher Maniok an« (Bewohner von Atrocal, Santarém 12.08.2016).

Heute hat nicht nur Seu Júlio die Latexgewinnung komplett aufgegeben. In vielen Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns spielte Kautschuk in den letzten Jahrzehnten nur eine nebensächliche Rolle. In Atrocal selbst ist mir dementsprechend niemand begegnet, der oder die heute noch Kautschuk gewinnt. Auch die Erhebung einer lokal tätigen NRO verzeichnet lediglich ein bis zwei Familien, die in kleinem Stil für eine Kooperative Latex nutzen (CEAPAC 2014: 14). In einigen Gemeinden der Resex, wie zum Beispiel in São Miguel, ist der Rohstoff in sehr kleinen Mengen für die Herstellung von Kunsthandwerk interessant, dies spielt aber in Atrocal ebenfalls keine Rolle. Ändern könnte sich die Situation durch gezielte Maßnahmen seitens des brasilianischen Staates, der mittels Subventionen und der Sicherung eines Mindestpreises die Kautschukwirtschaft anzukurbeln versucht. Bewohner*innen anderer Gemeinden erzählten mir, sie haben in diesem Kontext wieder angefangen, sich dem Kautschukzapfen zu widmen; ein Trend, den auch der Managementplan abbildet (ICMBio 2014b: 98f.). Dass in der Resex Tapajós-Arapiuns die Gewinnung von Kautschuk so relevant werden wird, wie sie in anderen *Reservas Extrativistas* bis heute ist, bezweifle ich jedoch. Und so spielt hier das Kautschukzapfen, das für die Entstehung von Resex in Brasilien ebenso wie für die Geschichte der Region so maßgeblich war, nur eine marginale Rolle.

Das Sammeln anderer Produkte allerdings ist in Atrocal alltäglich relevant, wenn auch weniger präsent als Jagd, Fischfang und Landwirtschaft, bzw. dem Einkauf von Lebensmitteln in der Stadt. Neben Nahrung werden Medizin, Baumaterial

und Gebrauchsgegenstände über Sammeltätigkeiten gewonnen. Nach wie vor gängig ist das Sammeln von Nüssen und Früchten, die je nach Jahreszeit im Wald, auf den Feldern oder auch im Ort selbst zu finden sind. Es sind vor allem die Kinder, die innerhalb des Dorfes die bittersüßen *Muruci*-Früchte vom Boden auflesen, in leeren Plastikflaschen mit etwas Wasser aufbewahren oder an die Eltern weitergeben, damit diese daraus Saft pressen. Andere Früchte wie die beliebten *Cupuaçu* wachsen vornehmlich auf den bewirtschafteten Flächen im Landesinneren und werden nach der Feldarbeit mit nach Hause gebracht. Auch hieraus wird – wie aus den meisten Früchten – entweder Saft oder Süßspeise hergestellt. Diese wird selbst verzehrt oder weitergegeben. Vor Ort verkauft werden Früchte nur selten. Besonders beliebt sind Palmfrüchte, allen voran *Açaí* oder *Bacaba*, aber auch *Tucumã* und *Poponha*. Die kleinen runden Früchte des *Açaí* werden in Wasser eingelegt und dann zu einem bitter schmeckenden, bräunlich-lilafarbenen Brei zerstampft, der nicht nur in der Region, sondern in ganz Brasilien als Delikatesse gilt. *Açaí* und *Bacaba* werden entweder als Saft mit den Nachbarn geteilt, als Frucht weitergegeben oder verkauft. Der Export in die Stadt würde sich anbieten, da dort die Nachfrage hoch ist, findet aber aufgrund der kurzen Haltbarkeit der Früchte und der fehlenden Kommunikationsmöglichkeiten zu Ankäufer*innen in Santarém nur selten statt. Bei Bedarf sammeln die Bewohner*innen zudem Medizinalpflanzen und wilden Honig, der ebenfalls als Medikament genutzt wird. Eher selten wird heute Öl aus *Andiroba* oder *Copaíba* hergestellt. Besonders relevant ist Sammelwirtschaft aus meiner Sicht im Bereich von Baumaterialien, die der Wald den Menschen zur Verfügung stellt. Nach wie vor sind die Dächer der Maniokmehlhäuser mit getrockneten Palmblättern gedeckt, Hölzer dienen als Stützen und Lianen als Schnüre zur Fixierung. Auch das *Tipiti*, ein dehnbare Schlauch zum Auspressen der feuchten Maniokmasse zur Herstellung von Maniokmehl, besteht aus Pflanzenfasern. Außerdem wird Holz für den Bau von Booten, Häusern oder Möbeln geschlagen. Nur wenige Personen verarbeiten Holz selbst; diesen dient ihre Tätigkeit als Einkommensquelle, wenn sie kleinere Aufträge für Nachbar*innen verrichten. Der niedrige Preis für Latex, den Seu Júlio erwähnte, gilt auch für die weiteren Produkte aus Sammelwirtschaft, sodass die Kommerzialisierung in der Stadt im Grunde nicht lohnt. Daher werden Sammeltätigkeiten fast ausschließlich für den Eigenbedarf durchgeführt, Produkte entweder direkt selbst genutzt, an Verwandte und Nachbar*innen weitergegeben, verkauft oder getauscht.

Sammelwirtschaft wird durch eine Reihe von Regeln normiert. Eine davon ist schriftlich in der Satzung des Gemeindeverbandes festgehalten und gesteht den Mitgliedern grundsätzlich das Recht des Sammelns zu:

Art. 12. Es ist das Recht der Mitglieder: [...] f) Tätigkeiten der Landwirtschaft, Jagd, Fischerei, des Sammelns von Pflanzen und der Entnahme von Holz durchzuführen, solange diese nicht umweltschädlich sind und auf nachhaltige Entwicklung

entsprechend des geltenden nationalen Umweltrechts und dem Nutzungsplan der Resex abzielen. (APRAECA 2003: Art. 12 f)

In der Praxis haben dieses Recht darüber hinaus auch Bewohner*innen inne, die nicht Mitglied des Gemeindeverbandes sind. Wer aber genau ist in Sammeltätigkeiten involviert? An Praktiken des Sammelns scheinen mir alle in der einen oder anderen Weise beteiligt zu sein. Meist sind es Männer, die die hohen Palmen hinaufklettern, um die schweren Fruchtstände mit der Machete abzuschneiden. Die langen Palmblätter hingegen habe ich sowohl Männer als auch Frauen schneiden sehen. *Muruci* sammeln vor allem Kinder ein, genau wie andere Früchte, die je nach Jahreszeit in der direkten Nähe der Wohngebiete wachsen. Wer welche Produkte sammelt, hängt demnach stark vom jeweiligen Produkt und dem Ort ab, an dem es wächst. Da Frauen und Kinder im Normalfall nicht alleine in den Wald gehen, werden die dortigen Ressourcen ausschließlich von Männern angeeignet.

Allgemein, wurde mir gesagt, dürfe überall gesammelt werden – auch auf Grundstücken der Nachbar*innen. Hier gibt es jedoch einige Einschränkungen:

Hier, auf dieser Fläche hier, da darfst du, weil wir uns alle kennen. Weil das ist folgendermaßen, sagen wir zum Beispiel, er geht dorthin und sammelt dort. Dann sagt er zu ihr: »Hör zu, ich habe diesen Bund *Bacaba* da auf deinem Land genommen.« »Ah ist gut, kein Problem«, [antwortet sie].

Fertig, das war's! Das sind ja alles Bekannte hier, deswegen muss man sich hier mit niemandem anlegen. Das ist gut, ne? (Seu Jorge, *Atrocal* 28.02.2016)

Jorges Erläuterung weist auf zwei relevante Aspekte hin: erstens ist es in *Atrocal* erlaubt, Produkte auf fremden Grundstücken zu sammeln, da ohnehin alle Leute miteinander bekannt und teilweise verwandt sind. Dies deckt sich mit den Aussagen anderer Gesprächspartner*innen. Zweitens ist es dennoch angemessen, dem oder der Grundstücksbesitzer*in Bescheid zu geben oder vorher um Erlaubnis zu fragen. Wie strikt dies eingehalten oder von der anderen Partei eingefordert wird, hängt vor allem von individuellen Einstellungen und persönlichen Beziehungen ab.

Der damalige Vorsitzende des Gemeindeverbandes weist mich auf einen weiteren Punkt hin: Auf fremden Grundstücken dürfen andere immer nur dann sammeln, wenn es sich nicht um Pflanzungen handelt. Dies ist bei Palmen nicht immer eindeutig, können sie doch von Menschen gepflanzt oder *da natureza* (von der Natur), also ohne menschliches Zutun gewachsen sein. Kautschuk zum Beispiel darf aber nie auf fremden Landstücken gewonnen werden; da es so gut wie keine nativen Kautschukbäume in *Atrocal* gibt, handelt es sich zwangsläufig immer um Pflanzungen. Vor diesem Hintergrund erscheint es auch logisch, dass Maniok, der ausschließlich angebaut wächst, nicht Teil der Sammelwirtschaft sein kann. So wird hier ein Gegensatz von gepflanzt (*plantado*) versus von der Natur (*da natu-*

reza) sichtbar. Dieser ist auch für die Verregelung von Jagd- und Fischfang sowie Landwirtschaft konstitutiv.⁵

Zusammengefasst lässt sich für Atrocal festhalten, dass alle Bewohner*innen in unterschiedliche Sammeltätigkeiten involviert sind. Der Zugang zu bestimmten Produkten kann jedoch bestimmten Geschlechtern oder Altersgruppen verschlossen sein, abhängig vom Produkt selbst und/oder dem Ort, wo dieses zu finden ist. Gesammelt werden darf auf dem gesamten Gemeindegebiet, unabhängig davon, ob auf kollektiven Flächen oder individuellen Grundstücken. Allerdings muss das Produkt ohne menschliches Zutun gewachsen sein; ist es durch einzelne Bewohner*innen angepflanzt, steht seine Nutzung nicht allgemein offen. Ausschlaggebend ist hier also nicht der Besitz an Boden, auf dem die Pflanze wächst, sondern vielmehr der Besitz der Pflanze, der durch eigenhändige Pflanzung zustande kommt.

Nova Canaã

Weit über 100 km flussaufwärts, am mittleren Flusslauf des Rio Inambú, stellt sich die Situation weitgehend ähnlich dar; in einigen Punkten zeigen sich allerdings auch deutliche Unterschiede. Auch hier in Nova Canaã haben die Bewohner*innen früher Kautschuk gewonnen. Damals gab es die heutige Gemeinde noch nicht, die Eltern der jetzigen Bewohner*innen von Nova Canaã jedoch lebten bereits in der Region und insbesondere über die Mütter wird berichtet, dass sie damals häufig Latex zapften. Heute jedoch nutzt, wie in Atrocal, niemand mehr Kautschuk. Auch hat die Besiedelung des Rio Inambú im beginnenden 20. Jahrhundert ihren Ausgangspunkt in der Sammelwirtschaft. Es waren landlose Bäuer*innen oder von den Dürren im Nordosten Brasiliens zur Migration Gezwungene, die während des Kautschukbooms nach Amazonien und auch an den Rio Inambú kamen. Hier zapften sie Latex, gewannen Öl aus Hölzern wie *Pau-Rosa*, wurden von Holzfirmen angeworben oder handelten mit Fellen. Sie lebten zunächst in Vila do Rio Preto, einer Siedlung am oberen Flusslauf des Rio Inambú. Vor zwei bis drei Generationen siedelte sich eine der Familien am Ort des heutigen Dorfkerns von Nova Canaã an, viele andere verließen die Region; Vila do Rio Preto existiert heute nicht mehr. Mittlerweile werden all diese Arbeiten nicht mehr durchgeführt, teilweise wegen fehlender Absatzmärkte, teilweise wegen verstärkter Umweltauflagen und Kontrollen. Insgesamt haben sich diese Tätigkeiten weniger deutlich in Landschaft und Gesellschaft eingeschrieben als an anderen Orten der Region.

5 Der Gegensatz erinnert an Beispiele anderer Regionen, in denen die Unterscheidung domestiziert vs. wild relevant ist (z.B. Bulmer 1967; Strathern/Strathern 1971). Er wird später zum Ausgangspunkt Marilyn Stratherns (1980) kritischer Auseinandersetzung mit dualistischen Konzeptionen im ethnographischen Arbeiten; nicht zu Unrecht müssen Texte wie dieser als Vorläufer der später einsetzenden Ontologischen Wende betrachtet werden.

Dennoch spielt die Sammelwirtschaft in Nova Canaã eine nicht zu unterschätzende Rolle. In der Gemeinde sammeln die Bewohner*innen Früchte wie *Piquiá*, *Muruçú*, *Cupuaçu* oder *Uxi* für den Eigenbedarf. Blätter, Rinde oder Honig werden als Medizin genutzt; Lianen, Palmblätter und Hölzer für die Konstruktion von Dächern, Häusern oder auch zum Transport von Maniok verwendet. Öle und Harze werden nur noch selten gewonnen. Drei der Bewohner gewinnen nach wie vor Öl aus *Copaíba*, laut der vor Ort agierenden NRO Ecoideia das einzige gesammelte Produkt abgesehen von Holz, welches in der Stadt kommerzialisiert wird. Alle anderen Produkte werden fast ausschließlich für den Eigenbedarf produziert, vor Ort weitergegeben oder verkauft (Ecoideia 2014: 23).

Relevanteste Sammeltätigkeit ist allerdings in Nova Canaã Holzwirtschaft, wodurch sich die Situation maßgeblich von Atrocal unterscheidet. In diese Tätigkeit sind im Grunde Männer jeder Familie in der Gemeinde involviert, einige mehr, andere weniger; Frauen und Kinder hingegen nie. Gefällt werden ausgesuchte Bäume auf dem Gemeindeland, zumeist in der Nähe der Wohngebiete, teilweise einige Kilometer den Flusslauf hinauf. Die Männer fällen die Bäume mit der Motorsäge, anschließend zersägen sie die Stämme je nach weiterer Verwendung und transportieren sie von Hand mithilfe von Karren ans Ufer bzw. in die Gemeinde. Mit dem Holz bauen die Anwohner*innen vor Ort Kanus und Boote, fertigen Latten und Bretter für Häuser an, die sie dann entweder selber nutzen oder innerhalb der Gemeinde weiterverkaufen. Mitunter verarbeiten sie Holz auch zu Rudern oder Kunsthandwerk und verkaufen diese nach Santarém. Sofern es sich nicht um gesetzlich geschützte Baumarten handelt, erlaubt das Nutzungsabkommen der Resex Tapajós-Arapiuns Holznutzung für den Eigenbedarf. Der Verkauf innerhalb des Schutzgebietes hingegen ist an Lizenzen gebunden; Verkauf nach außerhalb ist ausschließlich im Rahmen eines lizenzierten Projektes nachhaltiger Forstwirtschaft erlaubt (ICMBio 2014a: §§ 22, 24, 25). Die Gemeinde Nova Canaã verfügt über keine dieser Lizenzen und so wird die ohnehin körperlich anstrengende und mitunter gefährliche Arbeit auch juristisch problematisch, da trotz der fehlenden Erlaubnis Holz durchaus auch außerhalb des Schutzgebietes kommerzialisiert wird.⁶ Trotz des Verbots und den mitunter stattfindenden Kontrollen von IBAMA finden die Akteur*innen Wege, die Bretter und Stämme den Fluss hinunter zu transportieren und zu verkaufen; Möglichkeiten, die trotz ihrer Sichtbarkeit funktionieren und den Lebensunterhalt der Gemeinde sicherstellen. Dennoch kommt es immer wieder zu Kontrollen, Geldstrafen oder Beschlagnahmung von Holz. Ganz deutlich kollidieren hier die Auflagen des Nutzungsabkommens mit lokalen Praktiken und Normen der Holznutzung. Die schriftlichen Paragraphen werden hier weder in die lokale Ordnung integriert, noch werden sie ignoriert; vielmehr führen sie

6 Diese Kollision von Nutzungsabkommen und lokaler Praxis ist den zuständigen Behörden IBAMA und ICMBio bekannt und wird im Verwaltungsgremium offen diskutiert.

dazu, dass vor Ort Strategien entwickelt wurden, um Holz illegal weiterhin nutzen zu können. Eine Möglichkeit der Legalisierung dieser Situation erhoffen sich die Bewohner*innen durch die Implementierung eines nachhaltigen Holzprojektes.

IBAMA kam und bestrafte Leute. Aber auch IBAMA kann uns keine Lizenz geben zum Verkaufen. Deshalb haben wir uns entschieden, uns zu versammeln und dieses Gebiet [für ein zukünftiges Holzprojekt] zu demarkieren um dann Holzstämmen verkaufen zu dürfen. Und so ging es, ging es, ging es, bis wir heute dieses Team hier haben. (Pedro, Nova Canaã 27.07.2016)

»Dieses Team« ist eine Gruppe von Männern aus dem Dorf mit Unterstützung einer Holzkooperative aus dem benachbarten Waldschutzgebiet Flona do Tapapós. Im Juli und August 2016 waren sie über mehrere Tage im Wald von Nova Canaã und dem Nachbardorf Porto Rico unterwegs, um die Baumbestände zu inventarisieren und deren Effizienz für ein potentiell Holzprojekt zu prüfen. Durch den 2014 ratifizierten Managementplan verfügt die Resex Tapajós-Arapiuns über die notwendigen Verwaltungsinstrumente, um ein solches Holzprojekt auf Gemeindeebene zu implementieren und die Situation in Nova Canaã zu legalisieren. Trotz des positiven Ergebnisses der Inventarisierung geht der Prozess jedoch nur langsam voran. Bei meiner Rückkehr zwei Jahre später im Juli 2018 traf ich die Bewohner*innen Nova Canaãs enttäuscht an; Konflikte im Verwaltungsgremium und Vorwürfe der Korruption hatten dazu geführt, dass noch keine weiteren Schritte hatten unternommen werden können (Feldnotizen Verwaltungsgremium 23.07.2018). Am 22. Mai 2019 allerdings gab schließlich ICMBio in einer entsprechenden Verordnung die Implementierung des Projektes bekannt, wie ich aus der Ferne erfahre (ICMBio 22.05.2019).

Auf den Lebensalltag wird ein solches Projekt wohl deutlichen Einfluss nehmen. Bereits für die Vorbereitung haben die Bewohner*innen einen Gemeindeverband sowie eine Kooperative für die Vermarktung gegründet, was die soziopolitische Organisation ebenso verändert hat wie das Verhältnis zur Nachbargemeinde Porto Rico.⁷ Darüber hinaus werden sich auch wirtschaftliche Tätigkeiten insgesamt verändern, vermutet Pedro und berichtet:

Und jetzt kommen neue Arbeitsplätze durch das Holzprojekt. Das ist gut und die wollen viele Leute haben. Aber dann wird es keine Zeit mehr geben, um Felder zu bestellen. Diese Zeit werden sie nicht mehr haben. Stattdessen werden sie kleines

7 Dieses Verhältnis zeichnete sich lange durch Spannungen und Konflikte aus, was letztendlich zu einer Grenzziehung zwischen den Gemeinden geführt hatte. Aufgrund der geringen Einwohner*innenzahl und der begrenzten Gemeindeflächen waren die beiden Orte für das Projekt der Forstwirtschaft jedoch gezwungen, sich kurz darauf sowohl im Gemeindeverband als auch in einer Kooperative zusammen zu schließen.

Geld erhalten. Das ist gut. Aber wenn dieses Geld zur Neige geht, gibt es unter der Erde keine Wurzel mehr zum Essen. (Pedro, Nova Canaã 27.07.2016)

Schon jetzt verzichten einige Haushalte weitgehend auf den Anbau von Maniok; insbesondere diejenigen, die als Angestellte in der Schule oder als Ladenbesitzer*innen ein Einkommen haben. Diejenigen, die weiterhin Maniok anbauen, verkaufen das Mehl an die Nachbar*innen weiter – allerdings sind die Preise vor Ort recht hoch und manchmal ist nicht genügend Mehl zum Verkauf vorhanden. Da Maniokmehl die unverzichtbare Grundlage jeder Mahlzeit in der Region darstellt, ist das tatsächlich extrem problematisch.

Auch in Nova Canaã werden diese Praktiken entlang einer Reihe von Normen ausgeführt. Im Gegensatz zu Atrocal allerdings fallen hier Unterschiede zum Nutzungsabkommen deutlicher aus, da die tatsächliche Nutzung von Holz mit dem Dokument in Konflikt steht. Insgesamt sind auch hier Männer, Frauen und Kinder beteiligt. Wer von ihnen Zugang hat, ist abhängig von den gesammelten Produkten: Früchte sammeln auch hier alle Bewohner*innen; Palmblätter, Lianen etc. werden von Männern und Frauen geschnitten; Holz ausschließlich durch Männer gewonnen. *Andiroba* wurde lange von Frauen zu Öl verarbeitet, was aber in Nova Canaã heute niemand mehr praktiziert. *Copaíba*-Öl hingegen extrahieren ausschließlich Männer, auch wenn mir nie ganz klar wurde, ob Frauen der Zugang grundsätzlich verschlossen ist.

»Ist das Arbeit für Männer?« frage ich.

»Ja«, antwortet Pedro, »von Männern. Weil das im Wald ist. Im Urwald.«

»Und Frauen können nicht in den Wald gehen?« frage ich weiter.

Pedro lacht laut. »Doch, die gehen in den Wald, extrahieren *Copaíba* aber nicht. Die von hier arbeiten damit nicht.« (Pedro, Nova Canaã 27.07.2016)

DeVore (2017: 119) verzeichnet eine ähnliche Ambivalenz und verweist sowohl auf Quellen, in denen Ölgewinnung als rein männliche Tätigkeit gilt, als auch auf solche, in denen Frauen nur während Schwangerschaft und Menstruation kein Öl gewinnen dürfen. Interessant ist der Hinweis von Pedro, dass es Männerarbeit sei (»trabalho de homem«), da sich die Stämme im Wald befinden. Meine Frage, ob Frauen nicht dorthin könnten, verneint er zwar, in der Praxis jedoch war der Zugang von Frauen auf Bereiche außerhalb der Gemeinde ohne männliche Begleitung nicht üblich. Geschlecht spielt demnach wie in Atrocal im Hinblick auf Zugang und Verschluss von Nutzung eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Die Gewinnung von *Copaíba*-Öl weist auf weitere Punkte hin. Die NRO Ecoidea dokumentiert die Aussagen der Bewohner*innen zu diesem Prozess folgendermaßen:

Copaíba-Öl (bzw. Harz) kann das ganze Jahr extrahiert werden, wobei im Sommer der beste Zeitraum ist: es ist wichtig, hierbei die Mondphasen zu beachten. Bei

Neumond gibt der *Copaíba*-Baum geringe Mengen Öl, bei Halbmond schon mehr. Außerdem ist es wichtig, sich in sexueller Enthaltbarkeit zu üben, bevor man Öl zapfen geht. Um das Öl zu extrahieren, identifiziert man zunächst den Baum, egal ob mit dickem oder dünnem Stamm, beide können gut sein; man betrachtet die Position des größten Astes und bohrt genau in die Mitte einer Astgabelung (dort, wo sich die »Ader des Baumes« befindet). Es bedarf großer Achtsamkeit, um zu merken, ob die Bohrung die Ader getroffen hat. Anschließend zieht man den Bohrer heraus, steckt einen Auslass hinein, der aus einer Konservendose oder einem Stück Rohr hergestellt sein kann, und stellt den Kanister darunter, um das Öl aufzufangen. (Ecoidea 2014: 24)

Diese technische Beschreibung deckt sich mit den Informationen meiner Interviewpartner*innen, wenn auch meine Frage nach sexueller Enthaltbarkeit lediglich Gelächter auslöste. »Ja, manche machen das«, bestätigte mir schließlich Pedro, »aber bei mir funktioniert das nicht« (Feldnotizen Nova Canaã 27.07.2016). Was man eher beachte, seien Mondphasen, erklären mir meine Nachbar*innen, als wir unter dem Dach des Maniokmehlhauses zusammensitzen. *Copaíba* wird besser nicht bei Vollmond gezapft. Ebenso ist Holzschlag und Honigsammeln in dieser Zeit schlecht und auch auf die Reproduktion von Fischen hat der Mond eine Auswirkung (Feldnotizen Nova Canaã 06.06.2016). Mondphasen sind demnach nicht nur für Sammelwirtschaft von Bedeutung, auch für weitere Tätigkeiten in den Gemeinden und auch über die Grenzen der Resex Tapajós-Arapicums hinaus können sie relevant sein (vgl. DeVore 2017; Pantoja et al. 2002: 259).⁸

In Atrocal ist Sammelwirtschaft nicht durch die individuellen Grundstücke eingeschränkt; darf vielmehr von allen Bewohner*innen überall praktiziert werden. In Nova Canaã gibt es insgesamt keine privaten Grundstücke, die gesamte Fläche des Gemeinlandes mit Ausnahme der Wohnhäuser und deren kleinen Gärten ist in Gemeinbesitz (vgl. 4.1.3). Dementsprechend gibt es auch keine Flächen, deren Nutzung durch individuellen Bodenbesitz eingeschränkt werden würde. Allerdings habe ich schon darauf hingewiesen, dass in Atrocal das individuelle (Besitz-)Verhältnis zur Nutzpflanze ausschlaggebend ist; hierin wiederum ähnelt sich die Si-

8 DeVore (2017: 119f.) verweist auf weitere Verhaltensnormen während der Ölgewinnung; hierbei darf der Blick nicht in den Baumwipfel geworfen werden, es darf nicht gesprochen werden und zudem der Baum nicht bei seinem Namen genannt werden, da sonst das Öl nicht fließen wird. Zu diesen Auflagen habe ich in Nova Canaã keine Daten gewinnen können. Dies mag daran liegen, dass sie für die Bewohner*innen keine Bedeutung haben. Allerdings war mein Zugang zu diesem Thema auf Gespräche beschränkt, teilnehmende Beobachtung hätte hier vielleicht auch weitere Auflagen während des Zapfens zeigen können. Dies war mir als Frau jedoch nicht möglich. Eine Parallele sehe ich allerdings im Hinblick auf das Verbot der direkten Ansprache, das ähnlich bei Zusammentreffen mit Curupira in Situationen der Jagd eine Rolle spielen kann (vgl. 4.1.2).

tuation, denn auch in Nova Canaã darf nur gesammelt werden, was nicht individuell gepflanzt wurde. Daher ist es auch logisch, dass die kleinen angelegten Gärten um die Wohnhäuser ebenso wenig wie die individuell angelegten Maniokfelder für Sammelwirtschaft offenstehen.

Bei Holzschlag gilt es zu beachten, dass die Früchte der entsprechenden Bäume nicht durch die Gemeinde genutzt werden. Der *Piquiá*-Baum am Wegrand zur Schule beispielsweise, dessen Nüsse viele Bewohner*innen sammeln, darf auf keinen Fall gerodet werden. »Das ist eine ganz traditionelle Absprache, dass man das nicht darf«, erklärt mir der Präsident der Gemeinde (Seu Ercio, Nova Canaã 31.07.2016). Diesen besonderen Schutz genießen auch weitere Bäume und Sträucher.

Zusammengefasst lässt sich für Nova Canaã festhalten, dass Sammelwirtschaft insbesondere die Nutzung von Holz betrifft. Dies birgt großes Konfliktpotential, denn hier kollidieren die lokalen Nutzungspraktiken und Normen mit denen des Nutzungsabkommens, das eine Kommerzialisierung in der Form wie hier gehandhabt, verbietet. Der Prozess der Implementierung des Projektes für nachhaltige Forstwirtschaft, der seit mehreren Jahren im Gange ist, könnte diese Situation grundsätzlich ändern. Abgesehen von der Holznutzung zeigen sich viele Ähnlichkeiten mit der Situation in Atrocal. Nutzungsrecht haben ausschließlich Bewohner*innen der Gemeinde, der Zugang zu diesen Tätigkeiten ist mitunter durch Geschlecht und Alter bedingt. Grundsätzlich ist Sammelwirtschaft auf dem gesamten Gemeindegebiet erlaubt, solange es sich nicht um individuelle Pflanzungen oder Bäume handelt. Geschützt sind zudem Bäume »öffentlichen Interesses«, die alle Bewohner*innen nutzen.

Nutzungsabkommen

Während das Nutzungsabkommen diese Praktiken in einigen knappen Paragraphen regelt, gibt der Managementplan detaillierte Auskunft über die Rolle und Durchführung von Sammelwirtschaft in den Gemeinden.⁹ Im Rahmen der ökonomischen Charakterisierung des Schutzgebietes widmet er neben Jagd, Fischfang, Kunsthandwerk, Tourismus, Landwirtschaft und Zucht auch dem Sammeln ein ganzes Kapitel. Insgesamt bildet die Beschreibung die in Atrocal und Nova Canaã vorgefundene Situation in weiten Teilen ab. Auch hier wird Sammelwirtschaft als alltäglich relevante Tätigkeit beschrieben, die von etwa 90 Prozent der Familien ausgeübt wird und sowohl Ernährung ergänzt, Baumaterial und Alltagsgegenstände liefert, wie auch Basis für Kunsthandwerk ist. Aufgrund der schwierigen Transportwege und der Unsicherheit, ob Produkte in der Stadt gewinnbringend verkauft

9 Nutzungsabkommen und Managementplan sind aufs Engste miteinander verwoben (vgl. 3.2.2), daher entnehme ich dem Managementplan zusätzliche Informationen zu Extraktivismus.

werden können, wird Gesammeltes kaum extern kommerzialisiert, sondern meist lokal genutzt, getauscht oder in Einzelfällen verkauft (ICMBio 2014b: 97ff.). Dass während der Erntezeit von *Açaí*, *Uxi* und *Piquiá* diese Produkte die Nahrungsgrundlage der Bevölkerung darstellen (ebd.: 98), deckt sich hingegen nicht mit meinen empirischen Erfahrungen. Fleisch oder Fisch und Maniokmehl zu ersetzen hat in den von mir besuchten Haushalten kein anderes Produkt geschafft. Auch die Wichtigkeit der Holznutzung für den Eigenbedarf, aber auch zum Verkauf, benennt der Managementplan. Der Verkauf von Holzprodukten, die Vergütung von handwerklichen Tätigkeiten rund um Holz oder auch der illegale Verkauf von Rohholz sind wichtige Einkommensquellen innerhalb des Schutzgebietes, betont der Text und erkennt auch die Schwierigkeiten an, die sich für die Bewohner*innen durch die starke Regulierung von Holzverkauf ergeben haben. »Im Hinblick auf den Abbau von Holzprodukten gibt es größte Schwierigkeiten für die Gemeinden, vor allem wegen der Notwendigkeit der geordneten Nutzung mit Inventarisierungen und lizenzierten Nutzungsplänen, die dem Holz den Ursprung in der Resex Tapajós-Arapiuns zertifizieren« (ebd.: 102).

Der »Nutzung von Land und Wald zum Extraktivismus« ist der erste von insgesamt fünf Abschnitten des Nutzungsabkommens gewidmet, darin finden sich auch Regeln für die Sammelwirtschaft. Insbesondere für Holznutzung definiert das Nutzungsabkommen strenge Auflagen: erlaubt ist die Nutzung von Holz für den Eigenbedarf, gemeinschaftliche Nutzung durch die Gemeinde und (eingeschränkt) Weiterverkauf innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns. Jeglicher Verkauf nach außerhalb des Schutzgebietes ist verboten, unabhängig davon ob in Form von Rohholz oder weiterverarbeiteten Produkten. Dies darf ausschließlich im Rahmen eines lizenzierten Projekts für nachhaltige Forstwirtschaft geschehen. Anders als in den beiden Gemeinden wird im Nutzungsabkommen ein Unterschied zwischen individuellen und kollektiven Nutzflächen gemacht und die Nutzung je nach Fläche anders reguliert. Holz aus individuellen Grundstücken darf individuell genutzt und innerhalb des Schutzgebietes weiterverkauft werden. Holz aus kollektiven Landflächen dient ausschließlich der gemeinschaftlichen Nutzung vor Ort, auch für den Verkauf innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns sind eine Lizenz und ein Nutzungsplan notwendig (ICMBio 2014a: §§ 22, 24, 25). So bestimmt hier die Form des Bodenbesitzes das Recht auf Holznutzung.

Sammelwirtschaft jenseits von Holznutzung ist innerhalb des eigenen Grundstücks und auf dem Gemeindeland erlaubt (ebd.: §§ 11, 37, 38); sie muss allerdings nachhaltig durchgeführt werden und darf die Pflanzen nicht langfristig schädigen (ebd.: § 21). Wie in Nova Canaã betont das Nutzungsabkommen den Schutz von Bäumen, die Menschen als Nahrung dienen; es weitet diesen Schutz jedoch auch auf Bäume aus, die von Tieren genutzt werden (ebd.: § 20).

Die Regelkomplexe im Vergleich

Die Gründung der Schutzgebietskategorie Resex in Brasilien ist eng mit Sammelwirtschaft und insbesondere Kautschukgewinnung verknüpft und auch die Region des Unteren Tapajós ist durch Aneignung von Latex und Holz bis heute sichtbar gezeichnet. Ebenso ist Sammelwirtschaft für die Entstehung der Ortschaft Nova Canaã maßgeblich gewesen und hat Menschen aus anderen Landesteilen hierhergeführt. Heute spielt Sammelwirtschaft in den beiden Gemeinden meiner Forschung und in der Resex Tapajós-Arapiuns insgesamt eine deutlich kleinere, dabei aber doch alltägliche Rolle. Ein entscheidender Unterschied zwischen Nova Canaã und Atrocal ist in der intensiven Holznutzung in ersterer Gemeinde zu sehen, die weitere Unterschiede beispielsweise in der Intensität von Landwirtschaft nach sich zieht und eine Einkommensmöglichkeit bietet, die zwar illegal ist, aber über die sich deutlich mehr Geld erwirtschaften lässt als über die nicht-kommerzialisierte Sammelwirtschaft Atrocals.

Alle drei Regelkomplexe halten Normen zur Regulierung von Sammelwirtschaft bereit. Gemeinsam ist ihnen, dass sie den Bewohner*innen diese Tätigkeiten grundsätzlich erlauben, sie aber Personen von außerhalb der Gemeinden verbieten. Deutliche Unterschiede weisen die normativen Ordnungen im Hinblick auf ihre Differenziertheit auf. Die Regelkomplexe der Gemeinden binden den Zugang häufig an Geschlecht und Alter, während das Nutzungsabkommen alle Nutzer*innen gleichermaßen betrifft. Die Regelkomplexe von Atrocal und Nova Canaã denken mitunter auch Bedingungen wie Mondphasen oder Jahreszeiten mit, das Nutzungsabkommen legt indes einen deutlichen Fokus auf die Regulierung von Weiterverkauf.

Markant erscheint die unterschiedliche Gewichtung von Bodenbesitzverhältnissen für die Nutzungsaufgaben. Im Nutzungsabkommen sind die individuellen oder kollektiven Besitzverhältnisse ausschlaggebend für den Zugang zu Ressourcen. In den Gemeinden hingegen gelten private Grundstücke nicht als Ausschlusskriterium für extraktive Nutzung (sofern es diese privaten Flächen gibt, was in Nova Canaã nicht der Fall ist). Grundlegend ist hier nicht der Ort, sondern das Besitzverhältnis zur Pflanze, dass diejenige Person innehat, die für den Ursprung der Pflanze verantwortlich ist. Nicht individuell gepflanztes ist *da natureza* und damit kollektiv nutzbar.

4.1.2 Jagd und Fischfang

Fleisch und Fisch stellen neben Maniokmehl und Reis die Basis der Hauptmahlzeiten in der Resex Tapajós-Arapiuns dar. Aus Santarém bringen viele Bewohner*innen Fleisch und Geflügel mit in die Gemeinden. Aufgrund fehlender Stromversorgung und damit Kühlmöglichkeiten sind jedoch die Lagerzeiten relativ kurz. So stillen die allermeisten Menschen ihr Bedürfnis durch Jagd und Fischfang vor Ort.

Wie relevant diese Wirtschaftspraktik für die einzelnen Haushalte ist, kann zwischen den Gemeinden aber auch innerhalb variieren. Mit zunehmender Entfernung zur Stadt verringert sich tendenziell die Möglichkeit, dort über die monatlichen Reisen hinaus, zusätzliche Lebensmittel zu beziehen; dafür nimmt im Allgemeinen die Menge und Diversität an Wild zu. Dieser Zusammenhang spiegelt sich in den Gemeinden meiner Forschung deutlich wider: Nova Canaã liegt zwei bis drei Tage Bootsfahrt von Santarém entfernt, damit ist eine dauerhafte Versorgung aus der Stadt unmöglich, gleichzeitig ist die Chance auf erfolgreiche Jagd sehr hoch. In Atrocal hingegen verkehrt fast täglich ein Linienboot nach Santarém, das in Einzelfällen auch kleine Lieferungen von Essen übernimmt. Nach wie vor ernährt sich auch in Atrocal die Mehrheit der Haushalte von Jagd und Fischfang, dennoch kann die relative Stadtnähe eine Alternative bieten, insbesondere für ältere Menschen, sofern sie über die finanziellen Mittel verfügen.

Zum Fischen haben Frauen prinzipiell Zugang, Jagd hingegen praktizieren ausschließlich Männer; ein Umstand, der Konsequenzen für meine Datenerhebung hatte. Während mir bei Sammelwirtschaft und Fischfang teilnehmende Beobachtungen möglich waren, war ich im Kontext von Jagd allein auf Informationen aus informellen Gesprächen und Interviews angewiesen. Glücklicherweise scheint Jagd jedoch ein Thema zu sein, über das gerne und ausschweifend gesprochen wird, sodass ich trotz dieser Einschränkungen ausreichend Datenmaterial sammeln konnte. Die Chance, durch teilnehmende Beobachtungen auf weniger offensichtliche Detailfragen zu stoßen, verringerte sich hierdurch jedoch. Zudem muss ich wohl hinnehmen, dass in den Berichten eventuell erlegte Wildschweine größer, angegriffene Jaguare wilder und kalte Nächte weniger unangenehm wurden.¹⁰

Wie im Kapitel zu Sammelwirtschaft nehme ich hier ausgehend einer Darstellung von Praktiken die normierenden Regelungen in den Blick. Ich konzentriere mich dabei zunächst auf Nova Canaã, fahre mit einer Darstellung Atrocals fort und schließe mit dem Nutzungsabkommen und einem kurzen vergleichenden Resümee. Jagd und Fischfang wird in den beiden Gemeinden auf sehr ähnliche Weise betrieben. Um Wiederholungen im Text zu vermeiden nehme ich eine detaillierte Beschreibung der unterschiedlichen Praktiken nur jeweils in einer Gemeinde vor. Allerdings gibt es eine Ausnahme: die Jagd mit dem Kanu wird ausschließlich in Nova Canaã praktiziert. Mit dieser Ausnahme werde ich meine Ausführungen beginnen.

10 Allerdings scheinen männliche Anthropologen mitunter an dieselben Hürden zu stoßen: »I did not go to many hunting trips. This was partly because Ashéninka men generally preferred to hunt alone but mainly, I suspect, because I was not very good at it«, merkt Evan Killick (2016: 9) an.

Nova Canaã

In Nova Canaã habe ich eine Form der Jagd kennen gelernt, die mir sonst nicht begegnet ist: die Jagd mit dem Kanu. Der etwa 30 Meter breite Flusslauf des Rio Inambú ist anders als der Rio Arapiuns nicht von Sandstränden gesäumt; hier reichen die Bäume und Sträucher bis ans Ufer. Wenn der Fluss nicht über die Ufer tritt, was meistens in den Sommermonaten der Fall ist, wird dadurch diese sehr lokalspezifische Form des Jagens möglich:

Und so finde ich mich eines frühen Abends im Mai 2016 auf der schmalen Bank des hölzernen Motorbootes meiner Gastfamilie wieder. Gemeinsam mit den beiden Söhnen bin ich auf dem Weg flussaufwärts, in Richtung der ehemaligen Siedlung Vila do Rio Preto. In unzähligen Schleifen schlängelt sich der Flusslauf durch das Waldgebiet – im Vergleich zu den enormen Flüssen Arapiuns oder Tapajós wirkt er winzig. Immer wieder müssen wir umgefallenen Bäumen und Palmen ausweichen, die weit in das dunkle Wasser hineinreichen. Hier und da öffnet sich das Ufer und gibt den Blick frei auf Nebenarme, große und kleine Seen, die still daliegen. Zu meinen Füßen liegen eine Packung Kekse, eine Thermoskanne süßer Kaffee und ein Apfel, direkt daneben das Gewehr meines Gastgebers, ein wenig Munition, zwei Taschenlampen und eine dicke Ersatzbatterie. Hinter mir übertönt das laute Knattern des Motors jedes andere Geräusch.

Die Regenzeit ist kurz ausgefallen dieses Jahr und der Fluss hat sich schon wieder in sein Bett zurückgezogen, die Uferbereiche freigegeben. Nun kommen die Tiere nachts zum Trinken her oder suchen einen der zahlreichen Fruchtbäume am Ufer auf, deren Früchte und Nüsse nun reif und lecker sind. (Feldnotizen Nova Canaã 04.05.2016)

Für die Jagd mit dem Kanu ist dieser Zeitpunkt perfekt. Sieht man das Funkeln der Augen im leichten Mondlicht oder hört ein entsprechendes Geräusch, gilt es, mit der Taschenlampe in diese Richtung zu leuchten und, sollte es sich tatsächlich um ein Beutetier handeln, mit dem Gewehr in der anderen Hand möglichst schnell zu schießen. Diese Form der Jagd erscheint mir in vielerlei Hinsicht praktisch: sie verringert die Gefahr, auf Schlangen zu treffen, was in der großen Entfernung zur Stadt mitunter tödlich enden kann. Und der Transport der Beute ist weitaus einfacher, als wenn das Fleisch die oft weiten Wege auf dem Rücken zurück in die Gemeinde getragen werden muss. Hier wird es stattdessen einfach ins Kanu geladen. Zudem scheint diese Jagdtechnik je nach Jahreszeit recht vielversprechend zu sein. Meine Nachbarn kommen so immer wieder mit vollen Kanus zurück, deren Inhalt sie unter den Bewohner*innen von Nova Canaã aufteilen. Allerdings benötigen sie Treibstoff für das Boot, der in großen Kanistern aus Santarém mitgebracht werden muss und in Zeiten des Mangels extrem teuer zwischen den Bewohner*innen gehandelt wird.

Wir gehen heute leer aus. Nachdem die Sonne untergegangen ist, beginnt sich der Himmel zuzuziehen und begießt uns schon wenig später mit einem intensiven Regenschauer. Wir ducken uns unter eine Plane, die gegen die Wassermassen jedoch wenig ausrichtet und bald schon sind wir vollkommen durchnässt. Als der Regen kurz nachlässt fahren wir weiter, der Fahrtwind nun eiskalt auf der nassen Haut. Doch bald schon setzt ein Dauerregen ein, wir geben auf und treten den Rückweg an. Nach über einer Stunde treffen wir zu Hause ein, wo wir uns bei heißem Kaffee und Keksen etwas mürrisch aufwärmen. Das sei *Panema*, meint meine Gastgeberin Dona Marilene lachend und auch die anderen beginnen zu witzeln. *Panema* – der negative Einfluss, den Frauen unter Umständen auf Jagd haben können. Wie ernst sie es meinen, kann ich nicht einschätzen.

Am nächsten Tag probieren die beiden Jungs es noch einmal, ich darf diesmal nicht mit. Mit Erfolg und gefülltem Kanu kommen sie spät nachts zurück nach Hause. (Feldnotizen Nova Canaã 04.05.2016)

In Nova Canaã ist Jagd – wie wohl an vielen anderen Orten auch (Almeida et al. 2002) – ausschließlich Männern vorbehalten. Die Jagd mit dem Kanu bietet Frauen allerdings die Möglichkeit als Begleitung mitzufahren. Dass unser Misserfolg an *Panema* gelegen hätte, glaube er dennoch nicht, meint später ein Angestellter der vor Ort tätigen NRO und will wissen, ob ich menstruiert hätte. Als ich verneine fährt er fort, dass dort wenige Frauen jagen würden und man wohl einfach vorsichtig sei (Interview, Santarém 11.07.2016). *Panema*, ein schlecht zu übersetzender Begriff, der in etwa Pech beim Jagen (und seltener auch Fischen) bedeutet, führt dazu, dass selbst an guten Orten mit viel Wild erfahrene Jäger kein Glück mehr haben. Ausgelöst werden kann *Panema* durch den Jäger selbst – wenn er beispielsweise schimpft oder sich anderswie ungebührlich verhält – aber auch durch andere Personen, wenn diese mit Bestandteilen der Beute auf bestimmte Weise in Kontakt kommen; beispielsweise über Reste von Knochen, Fleisch, Fett oder Blut. Dies gilt es zu vermeiden oder durch bestimmte Handlungen abzumildern, wie zum Beispiel durch Räucherungen der betroffenen Akteure, seien es der Jäger, Hunde oder die Jagdwaffen. Als Synonym für Unglück hat *Panema* seinen Weg in die Alltagssprache Nordbrasilens gefunden (vgl. Almeida 2013: 14f.; Galvão 1951; Wawzyniak 2008: 133ff.). In Nova Canaã blieb es jedoch meines Erachtens bei diesem Scherz und auch die weiteren Vorsichtsmaßnahmen habe ich nicht beobachtet.

Neben dem Kanu nutzen Jäger in Nova Canaã auch Hochsitze oder Hunde zur Jagd – eine genauere Beschreibung dieser Praktiken nehme ich am Beispiel von Atrocal vor. Welcher Technik sich ein Jäger bedient, hängt von mehreren Faktoren ab; neben persönlichen Vorlieben bestimmter Jagdtechniken kann auch die gewünschte Beute ausschlaggebend sein. Nicht alle Tiere kommen beispielsweise an den Fluss zum Fressen, sodass per Kanu nur bestimmtes Wild erlegt werden kann. Und über die strategische Auswahl spezifischer Fruchtbäume für die Installation

eines Hochsitzes kann ein Jäger die Wahrscheinlichkeit erhöhen, auf ein bestimmtes Beutetier zu treffen. Auch Jahreszeiten und dementsprechend Wasserstände beeinflussen Jagdtechniken: »Wenn der Sommer kommt [...], kommt Wild runter zum Fluss, um Wasser zu trinken; aber mitten im Wald ist es schwierig, die Blätter sind trocken« (Conceição, Porto Rico 01.08.2016), erläutert mir eine alte Dame im Nachbarort Porto Rico. Die auf den ersten Blick etwas kryptische Beschreibung verdeutlicht den Zusammenhang von Jahreszeit und Jagdtechnik. Im Sommer und solange das Wasser nicht über die Ufer tritt, kann per Kanu gejagt werden, weil Wild zum Trinken direkt an das Ufer kommen muss. Gleichzeitig ist zu dieser Zeit Jagd im Wald schwieriger, da die trockenen Blätter es nahezu unmöglich machen, sich geräuschlos zu bewegen. Tritt der Fluss in der Regenzeit wieder über die Ufer, funktioniert die Jagd per Kanu nicht mehr und Jäger sind auf Praktiken an Land angewiesen; die wiederum können aufgrund des feuchten Laubes leiser stattfinden.

Auch Fischfang trägt in Nova Canaã dazu bei, die alltägliche Lebensgrundlage zu sichern. Weitere Flusstiere, seien es kleinere Krokodile oder Schildkröten, ergänzen die Ernährung. Auch hier sind die Praktiken in Nova Canaã und Atrocal weitestgehend identisch: Viele Bewohner*innen angeln gerne mit *Linha Cumprida* – langen Angelschnüren, die sie auf Plastikrohre oder Stöcke aufrollen und an deren Enden sie einen Angelhaken verknoten. Vom Ufer oder Boot aus werfen sie die Leinen aus. Mitunter wird auch mit Angelrouten oder außerhalb der Siedlung mit Fischernetzen gearbeitet. Einige Bewohner*innen sperren mit ihren Netzen kurzzeitig den Flusslauf, was lokal sehr umstritten ist. Eine Alternative bietet die *Tarrafa*, ein rundes Fischernetz, dessen mit Gewichten beschwerte Enden auf den Flussboden sinken. Über eine Schnur wird es wieder heraufgezogen und Fische (sowie mitunter auch Stöcke) gleich mit. Nachts gehen manchmal insbesondere jüngere Männer tauchen, mit Maske, Taschenlampe und einem Speiß ausgestattet. Vereinzelt berichten mir Personen, dass *Tucunaré*, ein in den städtischen Gebieten sehr beliebter Speisefisch, manchmal mit Pfeil und Bogen geschossen wird. Um den Erfolg zu erhöhen reiben Fischer den Bogen zuvor mit Tabak ein. Diese früher gängige Methode kommt in Einzelfällen auch heute noch zur Anwendung. Den Tabak nutzen sie, damit der Fisch auftaucht, erklärt mir Dona Williane. Man sagt, dass die Fische durch den Tabak betrunken werden und an die Wasseroberfläche kommen. »Dann können wir sie einfach fangen. [...] Viele machen das so« (Dona Williane, Porto Rico 03.05.2016). Auch beim Fischen beeinflussen gewünschte Beute, Jahreszeiten bzw. Wasserstände, persönliche Vorlieben ebenso wie die technische Ausstattung die Wahl der Praktik.

Meine Daten legen nahe, dass auch diese Subsistenzpraktiken entlang von spezifischen Normen durchgeführt werden. Ebenso wie Sammeltätigkeiten sind Jagd und Fischfang ausschließlich den Bewohner*innen der Gemeinde gestattet. Personen von außerhalb haben kein Nutzungsrecht. Noch deutlicher als bei Sammel-

wirtschaft sind hier Alter und Geschlecht von Bedeutung. Jagd ist Männern und männlichen Jugendlichen vorbehalten, wobei bei der Jagd im Kanu gelegentlich auch die Ehefrau des Jägers mitfährt. Im Kontext von Fischfang liegt es an der spezifischen Technik, wer angelt. Angelrouten und die langen Angelschnüre nutzen Personen jeden Alters und Geschlechts, insbesondere aber Kinder, Frauen und ältere Personen. Die anderen Techniken – Netz, Pfeil und Bogen oder Speiß – sind ausschließlich männliche Tätigkeiten.

Hinzu kommen Normen im Hinblick auf Tageszeiten und Mondphasen, ein Verbot der Kommerzialisierung von Fisch und Wild, sowie Verbote bestimmter Praktiken, Spezies und Orte. Die Relevanz von Wasserständen oder Trockenheit und dementsprechend Jahreszeiten habe ich bereits erwähnt. Weiterhin können zeitliche Aspekte eine Rolle spielen: So sind Jagd und Fischfang insgesamt vor allem nachts erfolversprechend, um die Mittagszeit hingegen aussichtslos. Ebenso wenig klappt es bei Vollmond, erklärt Dona Williane:

»das ist so, wenn Neumond ist, dann setzt sich der Mond sofort, verstehst du? Und wenn der Mond untergeht, erlegst du Beute. [...] Wenn sich der Mond setzt, kommt das Wild zum Fruchtbäum oder auf das Feld. Und wenn nun aber der Mond sehr groß ist, dann klappt das Jagen nicht mehr, weil das Mondlicht so stark ist. [...] Aber wenn es die ganze Nacht dunkel ist, dann erlegst du jede Nacht Wild. Dann angelst du tagsüber und fängst Fische, weil es [sonst, bei Vollmond] auch tagsüber nicht viel Fisch gibt. Dann, wenn der Mond so riesig ist, dann gibt es insgesamt nicht viel Essen.«

»Jetzt gibt es keinen Mond, oder?«, frage ich.

»Momentan ist es gut. Der Divaldo hat einen Tapir erlegt, Ronaldo ein Reh und Fabio ein Paka.« (Dona Williane, Porto Rico 03.05.2016)

Grund für diese Abhängigkeit vom Mond scheint einerseits wie bei der Sammelwirtschaft sein Einfluss auf die Menge an vorhandenem Honig, Harz, Fisch und Wild etc. zu sein. Darüber hinaus ist es das Mondlicht, das die Jagd stört. Insbesondere der helle Vollmond, der bei Sonnenuntergang erscheint und die ganze Nacht über den Wald erhellt, sorgt dafür, dass das Wild den Jäger leicht bemerkt. Besser gelingt es während der anderen Mondphasen; diese sind weniger hell, zudem scheint der Mond während dieser Phasen immer nur einen Teil der Nacht.

»Eine sehr traditionelle Vereinbarung bezieht sich auf die Jagd. Sie besagt, dass wir Essen hier nicht verkaufen dürfen. [...] Wir fischen, jagen, geben das Anderen zum Essen weiter, aber verkaufen es nicht«, fasst der Präsident der Gemeinde für mich zusammen (Seu Ercio, Nova Ganaã 31.07.2016). Dieses interne Abkommen ist Resultat von Konflikten mit externen Jägern zu einer Zeit, als am oberen Flusslauf des Rio Inambú vor allem für Fellhandel gejagt wurde. Es impliziert, dass Jagd und Fischfang ausschließlich zur Subsistenz gedacht sind und nicht zum Einkommen beitragen sollen, wodurch indirekt eine Obergrenze etabliert wird und gesichert

ist, dass nur so viel gejagt und gefischt wird, wie für den Eigenbedarf notwendig. Sehr gängig hingegen ist in der Gemeinde die Weitergabe von Fleisch und Fisch unter Nachbar*innen. Ein Teil des erlegten Wildes und bei größeren Fängen auch Fisch wird grundsätzlich unter den Haushalten verteilt; eine unmittelbare Gegen- gabe ist nicht erforderlich (Feldnotizen Nova Canaã 30.04.2016). Das System ga- rantiert damit auch den Haushalten eine gewisse Grundsicherung, in denen ältere Personen oder ausschließlich Frauen wohnen. Geteilt werden dabei lediglich Wild und Flusstiere, nicht aber Fleisch aus Zucht, Produkte der Landwirtschaft oder Kautschuk usw. Auch in Atrocal wird Fleisch und Fisch häufig unter den nächstge- legenen Familien geteilt; in Nova Canaã allerdings ist dieses Teilen deutlich ausge- prägter und alltäglicher. Florêncio Vaz Filho (2013a: 12) beschreibt diese Praxis des Teilens auch für andere Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns; insgesamt ist sie im Amazonasraum weit verbreitet (vgl. Fausto 2007; Overing 1999; Rival 1998a) und auch darüber hinaus in vielen indigenen wie nicht-indigenen Jäger- und Samm- lergesellschaften üblich (vgl. Kaplan/Hill 1985; Kishigami 2004; Woodburn 1998).¹¹

Zusätzlich gibt es Verbote konkreter Praktiken und Spezies. Erstere betreffen insbesondere das Jagen mit *Armadilha*. Hierbei installiert ein Jäger sein Gewehr am Rande eines Pfades im Wald und spannt eine Schnur über den Weg, die das Gewehr zum Auslösen bringt, wenn Wild den Ort passiert. Da es dabei in der Ver- gangenheit immer wieder zu Unfällen kam, ist diese Form der Jagd heute in Nova Canaã (wie in Atrocal und vielen anderen Gemeinden) verboten und wird meines Wissens nach auch nicht mehr praktiziert. Beim Fischfang gibt es zwei Einschrän- kungen: Zum einen ist das Tauchen nicht erlaubt, da es die Fische vertreibt. Zum anderen und aus demselben Grund dürfen Fischer*innen den Fluss nicht mit ih- ren Netzen sperren. Beide Verbote formulierten meine Gesprächspartner*innen explizit als Regeln und doch sind beide Praktiken durchaus üblich. Auch die Jagd bestimmter Spezies ist verboten; einige Affenarten, Jaguare und Seekühe stehen beispielsweise unter Schutz. Diese Auflagen seien eigentlich externe Regeln, die nicht in der Gemeinde aufgestellt wurden, wird mir erklärt. Anders als im Rest der Resex Tapajós-Arapiuns ist in Nova Canaã und dem Nachbarort Porto Rico al- lerdings die Jagd von Tapiren erlaubt, da sie in dieser entlegenen Region zahlreich vorkommen; es handelt sich um eine Abmachung, die mir sowohl die Bewohner*in- nen als auch der Vorsitzende des Verwaltungsgremiums und damit Angestellter von ICMBio bestätigten.

Zusätzlich gibt es bestimmte Orte, an denen Nutzung nicht uneingeschränkt stattfinden darf. Jagen und fischen dürfen die Bewohner*innen grundsätzlich überall im Bereich der Gemeinde, allerdings bleibt dieses Recht etwas ambivalent:

11 Vaz Filho (2013a: 12) nennt diese Praxis *Putaua* (*Nheengatú* für »das, was man gibt«), ande- re Quellen diskutieren sie unter dem Stichwort *Food-sharing*. In meinen Forschungsfeldern wurde sie nicht explizit benannt.

Im Zuge der Vorbereitungen für das Projekt nachhaltiger Forstwirtschaft haben sich die Nachbargemeinden Porto Rico und Nova Canaã zusammengeschlossen; die Grenze zwischen ihnen fiel dabei weg, die zuvor getrennten Gemeindeländer sind nun eine gemeinsame Fläche. Welche Konsequenz dies für die Nutzung hat, ist jedoch lokal umstritten. Während die einen betonen, nun stehe das gesamte Gebiet allen Bewohner*innen beider Gemeinden zur Nutzung offen, kam es während meines Aufenthaltes zu Unstimmigkeiten, nachdem der Sohn meiner Gastgeber*innen im Nachbarort Porto Rico geangelt hatte. Diese Ambivalenz der Regelungen lässt sich für mich nicht auflösen, in gewisser Weise bleiben beide Dimensionen gleichzeitig bestehen: Jagen und Fischen ist überall erlaubt und ist es doch auch nicht. Allerdings sind die Gemeinden etwa 30 Minuten mit dem Boot voneinander entfernt und es kommt im Alltag selten zu solchen Konflikten, da Fischfang und Jagd vor allem in der Nähe der Siedlungen betrieben werden.

Allerdings kann es vorkommen, dass bestimmte Orte unter bestimmten Bedingungen für die Jagd nicht zur Verfügung stehen; manchmal nur für eine Nacht, manchmal für längere Zeit:

»Nun ja, soweit ich weiß, und ich habe ja schon viel gejagt, wenn man wartet und die Curupira ist da, da tötet man keine Beute.«

»Nein?« hake ich nach und er fährt fort: »Nein, sie verbringt dort die Nacht und da kommt nichts vorbei. [...] Und, sagen wir so, sie ist zum Beispiel dort, sagen wir, wenn sie dort ist, dann weiß niemand, was sie gerade macht, aber weggehen tut sie nicht. Dann wird es Tag. Und sehen kann man sie nicht, gel! Man nimmt nur dieses Gefühl wahr. Hört das Pfeifen. Wir merken, wenn wir im Hochsitz sitzen, wie sie geht, wie sie unter unserer Hängematte läuft, genau wie das Wild.«

»Macht sie das gleiche Geräusch?«

»Das gleiche was das Wild macht, macht sie auch. Aber wenn wir [mit der Lampe] hin leuchten, sehen wir nichts. Wenn wir das Licht löschen, läuft sie weiter, leuchten wir hin, sehen wir nichts. Weißt du, dort wo sie ist, da kommt kein Wild vorbei.« (Seu Alberto, Nova Canaã 06.05.2016)

Es ist Curupira, von der mir der alte Herr mit dem großen Hut an unserem Küchentisch berichtet. Curupira – als *Dona da Mata* (Herrin des Waldes) oder *Mãe da Caça* (Mutter der Tiere) bezeichnet – kümmert sich um das Wohlergehen des Wildbestandes und so sind es zumeist Jäger, die mit ihr zusammentreffen. Sie bleibt in vielen Fällen unsichtbar und doch ist ihre Anwesenheit spürbar, sei es dadurch, dass sie die Laute von Beutetieren imitiert oder aufgrund ihres durchdringenden Pfeifens und eines spezifischen Gefühls der Angst. Taucht sie auf, während ein Jäger auf Beute wartet, wird er keinen Erfolg mehr haben.

»Am meisten mögen sie die Jäger auf dem Hochsitz«, erzählt mir Dona Conceição.

»Einmal ging mein Mann da am Rand des neuen Feldes zum Hochsitz, und er sagt,

dort habe er seine Hängematte aufgehängt und auf das Paka gewartet. Aber dann sagt er, hat er einen Pfiff gehört und sich total erschreckt. Er sagt, wenn sie diesen Pfiff abgibt, da gibt es keinen *Caboclo*, der sich nicht erschrecken würde. Dieses Biest hat einen sehr ekligen Pfeifton. So war das, und dann kam sie, und BAAAM – hat den Ast geschüttelt, an dem seine Hängematte hing. Er aber ging nicht weg, weil er so starrköpfig ist: ›Ich werde warten, dass das Paka kommt!‹ Aber an dem Fruchtbaum, wo sie hinkommt, da tötet der *Caboclo* nichts.«

»Und dann?« frage ich. »Ist er dann am nächsten Tag wieder dorthin?«

»Nein, dort ist er nicht mehr zu seinem Hochsitz. Und jetzt, jetzt macht er das ohnehin schon lange nicht mehr.« (Dona Conceição, Porto Rico 01.08.2016)

Dona Conceição beschreibt hier einen recht typischen Kontakt mit dieser Akteurin des Waldes. Sie spricht zu Beginn des Zitats im Plural, denn eine Curupira gibt es nicht nur hier im Wald, sondern auch an vielen anderen Orten. Besonders gerne tauchen sie dann auf, wenn Jäger im Hochsitz warten. Insbesondere ungebührliches Verhalten oder übermäßiges Jagen verärgert sie und Jäger haben mit Sanktionen zu rechnen, wie dies auch dem Mann von Dona Conceição geschehen ist. Nicht immer bleiben sie dann einfach sitzen, wie er es tat; im Gegenteil verlassen viele den Ort um einer direkten Auseinandersetzung aus dem Weg zu gehen.

Curupira ist nicht nur in Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns, sondern in ganz Amazonien und darüber hinaus eine prominente nicht-menschliche Instanz und sowohl in indigenen Kontexten, wie in traditionellen Bevölkerungsgruppen Teil alltäglicher Lebensrealität (vgl. Hoefle 2009; Reichel-Dolmatoff 1976; Smith 1996; Vaz Filho/Gonçalves de Carvalho 2013). Auf ihre Tätigkeiten, Eigenheiten und Beziehungen zu den Bewohner*innen werde ich in Kapitel 5.1 eingehen. Hier geht es mir zunächst darum, ihren Einfluss auf die normativen Ordnungen in Nova Canaã aufzuzeigen. Beide Zitate belegen deutlich, dass Jagd nicht mehr gelingt, sobald Curupira auftaucht. Die Konsequenzen dieser Begegnungen können unterschiedlich sein; oft wird die Jagd abgebrochen und damit weitere Konflikte vermieden, in anderen Fällen aber drohen offenere Formen der Auseinandersetzung. Gesprächspartner*innen berichteten mir von Körperverletzungen und Prügeln, die Curupira ihnen oder ihren Verwandten zugefügt hat. Mit Blick auf die normativen Ordnungen bedeutet das, dass hier neben der Naturschutzbehörde ICMBio, dem Dachverband Tapajoara oder anderen Bewohner*innen der Gemeinden eine weitere Akteurin existiert, die ebenfalls Einfluss auf Subsistenzpraktiken und deren Normierung nimmt. Curupira entscheidet beispielsweise, dass bestimmte Orte für bestimmte Zeiträume für Jagd nicht geöffnet sind. Zwar gilt dies zunächst nur für die entsprechende Nacht, einige Berichte legen aber nahe, dass Orte mitunter auch langfristig gemieden werden. Zu Zusammentreffen mit Curupira kommt es zwar insbesondere bei der Jagd auf dem Hochsitz, allerdings richtet sich ihr Eingreifen weniger gegen diese spezifische Praktik, als vielmehr gegen Jagd insgesamt.

Vor allem dann, wenn Jäger zu viel jagen, oder sich despektierlich gegenüber der Beute verhalten, schreitet sie ein und sanktioniert entweder mit Misserfolg oder in Einzelfällen gar mit Prügeln. So etabliert sie Jagdquoten und ethische Verhaltenskodizes. Die betreffen nicht ausschließlich menschliche Jäger, auch Jagdhunde sind in Nova Canaã schon in Konflikt mit der mächtigen Akteurin geraten (vgl. 5.1.3). Es gibt bestimmte Möglichkeiten mit Curupira in aktive Verhandlung zu treten, die heute allerdings selten angewandt werden. Hilfreich sei:

vor allem Tabak. Sie [die Älteren] sagen dann: »Eeeyyy Curupira, gib mir ein Beutetier und ich lasse dir eine Zigarette da!« Und das machen sie. Und sie sagen, das klappt. Sie sagen, verschiedene Personen machen das so und das klappt. Ich habe es noch nie gemacht. (Pedro, Nova Canaã 27.07.2017)

In Nova Canaã setzt heute fast niemand mehr Tabak zum Tausch ein. In den flussabwärts gelegenen Orten funktioniert es für einige Personen aber bis heute gut. Doch auch hier verhalten sich die Jäger ruhig und vermeiden Schimpfworte, wenn sie auf Curupira stoßen.

Zusammengefasst lässt sich für Nova Canaã festhalten, dass Jagd und Fischfang in der Gemeinde äußerst relevante Subsistenzpraktiken darstellen. Dies liegt nicht zuletzt an der Abgeschlossenheit des Ortes, wodurch der Konsum von Lebensmitteln aus Santarém die meiste Zeit unmöglich, gleichzeitig aber verhältnismäßig viel Wild und Fisch in den Waldgebieten und Flüssen vorhanden ist. Jagd und Fischfang sind in Nova Canaã für den Eigenbedarf erlaubt – darin sind sich die Bewohner*innen, Curupira und auch das Nutzungsabkommen einig. Bestimmte Praktiken aber, beispielsweise die *Armadilha*, haben die Bewohner*innen unter Verbot gestellt. Zudem normiert ein genderspezifischer Zugang die Tätigkeiten, der Frauen die Partizipation an Jagd fast grundsätzlich verbietet und an Fischfang auf zwei Fangpraktiken limitiert. Auch temporale Beschränkungen prägen diese normative Ordnung, seien es Jahreszeiten und daran gebundene Wasserstände, Tageszeiten oder Mondphasen. Jagd und Fischfang sind auf dem kompletten Gebiet der Gemeinde – und seit der Zusammenlegung mit dem Nachbarort Porto Rico auch dort – erlaubt. Allerdings kann Curupira hier Einschränkungen geltend machen und bestimmte Orte situationsspezifisch und unter bestimmten Bedingungen für die Jagd sperren. Ein solches Verbot kann unter Umständen durch weitere Verhandlungen zwischen Jäger und Curupira aufgehoben oder gemildert werden. Nutzungsrechte müssen also nicht nur mit ICMBio, dem Verwaltungsgremium, lokalen Organisationen wie den Gemeindeverbänden oder Kooperativen und den anderen Bewohner*innen abgestimmt werden, auch Curupira ist hier Verhandlungspartnerin in Fragen um Jagdrechte.

Atrocal

Abgesehen von der Jagd im Kanu, die in Nova Canaã eine Besonderheit darstellt, nutzen die Jäger in den beiden Gemeinden die gleichen Strategien der Jagd. Die gängigsten sind die Jagd auf dem schmalen Pfad *Ramal*, auf dem Hochsitz *Espera* oder die Treibjagd mit Hunden.

Als *Ramal* wird in der Resex Tapajós-Arapiuns ein schmaler, von Blättern befreiter Pfad im Wald bezeichnet, der nachts für die Jagd genutzt wird. Kreuzt eine potentielle Beute diesen Pfad, kann sich der Jäger ihr nahezu geräuschlos nähern. In Atrocal hat mich Jorge zu seinem *Ramal* mitgenommen.

Sauber schlängelt sich der Pfad gute 100 Meter durch den lichten Wald, weicht hier und dort Bäumen und Sträuchern aus und macht dabei kleine Kurven. Meine Füße sinken fast ein wenig ein auf dem weichen Waldboden, der lautlos nachgibt, als ich Jorge folge. Die Sonne blitzt hier und da durch das Blätterdach. *Capoeira* wird ein solcher Wald genannt, der kein Primärwald ist mit dicken, hohen Stämmen, sondern ein Gebiet, das vor nicht allzu langer Zeit als Maniokfeld diente. Mittlerweile ist es wieder zugewachsen. Vor einigen Wochen hat Jorge diesen *Ramal* angelegt; er ist privat, wird also von niemand anderem genutzt. Nachts läuft er hier entlang, erklärt er mir. Das Gewehr hält er dabei in der linken, die Taschenlampe in der rechten Hand. Hört er ein Tier, richtet er beides in die entsprechende Richtung, aus der das Geräusch kommt und knipst die Lampe an. Ist die Beute im Lichtkegel, schießt er. So fängt er nachts die kleinen Nagetiere Paka.

Ich erwähne Berichte aus Nova Canaã, nach denen die Jagd auf dem *Ramal* nicht ungefährlich sei, da sich Giftschlangen gerne auf dem blätterfreien Erdboden zusammenschleppen. Er mache deswegen regelmäßig kurz Licht um nach Schlangen zu schauen, meint Jorge, bevor er weitergeht bis zur nächsten Biegung. Damit er sich noch leiser bewegen kann, vertraut mir seine Frau später grinsend an, jage er nur in Unterhose. Das sei nicht unbedingt üblich, nur einer der Nachbarn mache das auch, alle anderen hingegen reißen Witze über ihn. (Feldnotizen Atrocal 08.06.2016)

Am *Ramal* wird deutlich, dass Jagdtechniken lokalspezifisch variieren. In der gesamten Resex Tapajós-Arapiuns ist diese Form der Jagd üblich und der Pfad wird *Ramal* genannt; auch im Nutzungsabkommen taucht der Terminus auf. Ein Jäger, mit dem ich im südlich der Resex gelegenen Nationalpark Parque Nacional da Amazônia über diese Themen sprach, wusste hingegen mit dem Begriff nichts anzufangen und sprach vielmehr von *Trilha do Caçador* – dem Weg eines Jägers (Feldnotizen Parque Nacional da Amazônia 15.08.2018). Und in der Resex do Alto Juruá beispielsweise gilt das Jagen auf einer *Trilha de Caça* als eine der wichtigsten Jagdpraktiken. Allerdings sind in diesem Kontext die teils kilometerlangen Pfade gemeint, welche die Jäger nutzen um tiefer in den Wald zu gelangen (Almeida et

al. 2002: 317ff.). Anders ist dies im Falle der Jagd vom Hochsitz *Espera*, die in allen drei Kontexten eine gängige Praktik darstellt:

Einige Meter weiter macht mich Jorge auf ein Holzgerüst aufmerksam, das neben einem Baum aufgebaut ist und das ich vor lauter Sträuchern und Ästen nicht bemerkt hatte. Es sieht recht wacklig aus. Vier dicke Äste ragen hier etwa drei Meter nach oben, jeweils zwei sind dort miteinander verschnürt und das Ganze mit einem Querbalken verbunden. Darüber spannt Jorge seine Hängematte und kann dann seine Füße auf dem Querbalken abstellen. (Feldnotizen Atrocal 08.06.2016)

Espera oder manchmal auch *Mutá* wird dieser Hochsitz in der Resex Tapajós-Arapiuns genannt. Nicht immer handelt es sich um ein selbst errichtetes Gestell, häufig wird die Hängematte direkt im Baum befestigt. Gezielt suchen die Jäger sich hierzu Fruchtbäume, zu denen das Wild zum Fressen kommt. Auf diese Weise haben in Nova Canaã auch Seu Alberto und der Mann von Dona Conceição gejagt, als sie, wie oben beschrieben, auf Curupira trafen.

Während ich ein Foto von der Konstruktion schieße, fängt Jorge an, unterhalb der *Mutá* im Laub zu wühlen und unzufrieden zu murmeln. Normalerweise jagt man so bei Fruchtbäumen, erklärt er mir. Nur gibt es hier keinen solchen Baum. Da ihm der Ort aber so gefällt, hat er beim letzten Mal Früchte mitgebracht und unterhalb des Holzgestells verteilt. Bis spät in die Nacht hat er in der Hängematte ausgeharrt und gewartet, aber kein Tier ließ sich blicken. Zu seinen Füßen sehe ich nun einen Haufen Schalen liegen. »Alle haben sie aufgegessen«, schimpft er und wir müssen lachen. (Feldnotizen Atrocal 08.06.2016)

Eine weitere Möglichkeit ist die Treibjagd mit Unterstützung von Hunden. Diese nehmen Fährte auf und treiben die Beute in kleine Erdlöcher oder an andere Orte, aus denen sie nicht entkommen kann. Dem menschlichen Jäger fällt nun lediglich das Erschießen des Tieres zu. In Atrocal ist diese Form der Jagd die einzige, an der sich manchmal auch Frauen beteiligen.

Die Wahl für oder gegen eine der Praktiken hängt wie in Nova Canaã vor allem mit persönlichen Vorlieben der Jagd oder auch der Beute zusammen. Jorge erklärt mir das System während unseres Ausflugs zum *Ramal*: Geht man tagsüber in den Wald, ist es Zufall, welche Tiere man trifft. Bei der Wahl der Fruchtbäume hingegen weiß man bereits, dass dort nur eine bestimmte Spezies auftauchen wird. So war ihm eben auch klar, dass seine ausgelegten Früchte Goldagutis anlocken werden. Die sind insgesamt leicht zu jagen, meint er, sie sind etwas dämlich, machen viel Lärm und passen nicht gut auf (Feldnotizen Atrocal 08.06.2016).

Neben Wild ist auch in Atrocal Fisch alltäglich relevante Lebensgrundlage. Männer, Frauen und Kinder angeln in kleineren Bächen, größeren Zuflüssen und den Seen, die der Rio Arapiuns entlang seines Flusslaufs bildet. Im fließenden

Gewässer des Flussbetts selbst habe ich nur selten Angler*innen ausmachen können.

Auch hier ist es Seu Jorge, der mich zum Fischen mitnimmt. Ich bin kaum in Atrocal angekommen, habe meinen Rucksack in die Ecke des Zimmers geworfen, das ich mir mit der ältesten Tochter teile, da schwappen wir bereits mit dem flachen Kanu der Familie durch den gefüllten Auenwald *Igapó*. Die alljährlichen starken Regenfälle haben den sonst schmalen, kühlen Bach zu einem breiten Strom anschwellen lassen, dessen braunes, warmes Wasser den Wald in eine Aue verwandelt. Langsam und gewissenhaft rudert uns Jorge an den hohen Baumstämmen vorbei, wählt schmale Wasserwege durch das Dickicht und lässt dabei das Fischernetz Meter für Meter ins Wasser gleiten. Im Bug liegt sein Sohn und sorgt dafür, dass sich nicht allzu viele Pflanzen und Äste im Netz verhaken; hinten sitze ich und stelle Fragen, auf welche die beiden teilweise mit Gelächter, teilweise mit detaillierten Antworten, teilweise gar nicht reagieren. Eine halbe Stunde später stehen wir wieder am Ufer, insgesamt drei Netze haben wir in ihrer ganzen Länge im Wasser verstaут, die Enden an dünnen Ästen verknotet. Nun gilt es bis zum nächsten Tag zu warten. (Feldnotizen Atrocal 01.06.2016)

Es ist eine gute Jahreszeit, um im Auenwald *Igapó* zu fischen. Der hohe Wasserstand durch die Regenzeit, der die Bäume und Pflanzen überspült und das ganze Gebiet in einen dicht bewachsenen See verwandelt, zieht zahlreiche Tiere an. Fische kommen und fressen die Früchte und anderen Pflanzen des Waldes, die nun ins Wasser fallen; Krokodile und Raubfische fressen wiederum diejenigen, die hier Früchte genießen. Zu dieser Jahreszeit bietet sich auch das Tauchen an und so begeben sich jüngere Fischer regelmäßig mit Schwimmbrille, Taschenlampe und Speißen oder Speeren in das warme Wasser des Auenwaldes. Während des ganzen Jahres ist auch in Atrocal das Fischen mit Angelrouten oder den langen Angelschnüren beliebt. Netze werden ebenfalls häufig verwendet; wenn nicht hier im *Igapó*, dann draußen auf dem offenen Gewässer der Seen, wie die Seitenausläufer des Rio Arapiuns genannt werden. Am besten funktioniert das Fischen mit Angel oder Netz morgens und abends. Tagsüber hingegen ist es schlechter, denn da geht der Fisch nur ins Netz, »wenn er wirklich will. Nachts nicht, da ist es leichter, weil er da nicht viel sieht« (Fabio, Atrocal 12.12.2015). Seu Jorge hat die Netze direkt über Nacht im Wasser gelassen:

Am nächsten Tag holen Jorge, sein Sohn und ich die drei Netze wieder ein. Nach und nach füllt sich der Boden des Kanus mit einigen Fischen, größere *Piranhas* sind dabei und einige kleinere Fische, deren Namen ich nicht verstehe. Insgesamt acht Stück ziehen wir aus dem Wasser, Jorge ist nicht besonders zufrieden. Einen großen Fisch bekommen seine Eltern, zwei kleinere gibt er an den Bruder und dessen Familie weiter, die nebenan wohnen. Bleiben noch einige wenige für seine Fami-

lie – die Frau, die vier Kinder – und mich. Für Mittag- und Abendessen reicht es heute jedoch.

Etwas mürrisch hängt Jorge die Netze unter das Vordach des Hauses und sucht sein Flickzeug zusammen, um die Löcher zu reparieren, die ein paar der Fische und einige größere Äste hineingerissen haben. Am späten Abend leiht er sich das Gewehr seines Bruders und macht sich mit einer Thermoskanne Kaffee und seiner Hängematte auf den Weg zu seiner *Espera*. Im Morgengrauen kehrt er unverrichteter Dinge zurück. Heute wird es wohl nur Reis und Maniokmehl geben. Aus einer Ecke kramt seine Frau eine Konserve dazu. (Feldnotizen Atrocal 01.06.2016)

Diese Vignette gibt nicht zuletzt Einblick in alltägliche Schwierigkeiten in der Lebenswelt der Resex Tapajós-Arapiuns und ich verstehe sie beispielhaft für die Situation vieler Familien, sowohl in Atrocal und Nova Canaã als auch in vielen anderen Gemeinden im ländlichen Raum des Unteren Tapajós. Aufgrund fehlender Stromversorgung und Kühlmöglichkeiten ist Fleisch nur getrocknet oder gesalzen länger haltbar; Fisch muss ohnehin direkt verzehrt werden. Dementsprechend sind die Bewohner*innen vom alltäglichen Erfolg bei Jagd und Fischfang enorm abhängig. Wie erfolgreich Jäger und Fischer*innen sind, hängt einerseits vom individuellen Geschick, aber nicht zuletzt auch vom Glück ab. Jahreszeiten oder bestimmte Mondphasen führen dazu, dass phasenweise weniger Beute erlegt wird. Zusätzlich kommt erschwerend hinzu, dass nicht alle Familien über die notwendige technische Ausstattung verfügen. Jorge beispielsweise besitzt eigene Fischernetze, ein Gewehr hingegen muss er sich bei seinem Bruder leihen. Nahrungssicherheit bietet die Zucht von Kleintieren wie Enten oder Schweinen, die im Notfall geschlachtet werden können. Und eine Grundversorgung ist zudem durch Landwirtschaft sichergestellt, wenn auch eine Mahlzeit ohne Fleisch oder Fisch aus lokaler Sicht nicht als Essen gewertet wird.¹² Hilfreich ist das oben skizzierte System der Weitergabe von Beute zwischen Nachbarfamilien oder engen Verwandten, wie es auch in dieser Vignette deutlich wurde. Und doch bildet die Vignette nur einen Teil der Lebenssituationen ab. So gibt es ebenso Familien, die über mehr finanzielle Ressourcen verfügen, mehr Lebensmittel aus der Stadt beziehen und damit unabhängiger von alltäglicher Subsistenzwirtschaft sind. Diese Zugangsmöglichkeiten variieren, wie bereits betont, je nach geographischer Nähe der Gemeinde zu Santarém und können darüber hinaus auch innerhalb der Gemeinden sehr unterschiedlich sein.

Die Wahl einer dieser Praktiken des Fischens hängt erneut mit persönlichen Vorlieben zusammen. Mindestens ebenso wichtig sind aber Orte und deren Bedingungen: im Auenwald *Igapó* beispielsweise lohnt sich das Tauchen oder Netze

12 Auch der Begriff *Comida* (Essen) bezieht sich in den Gemeinden ausschließlich auf Fleisch, Fisch und Geflügel.

auslegen weitaus mehr als im offenen Gewässer der Seen; dort wiederum bieten sich Angel oder Rundnetze an. Zudem benötigen die Akteur*innen bestimmte Geräte und Kenntnis über deren Funktionsweise, bzw. Reparatur. Wie dargestellt verfügt nicht jede Familie in Atrocal über ein eigenes Gewehr. Und nicht alle haben die Muße, sich wie Jorge dem alltäglichen Flickern der langen Netze zu widmen.

Viele Normen in Atrocal gleichen den Auflagen, die ich bereits für Nova Canaã herausgearbeitet habe. Auch hier ist Jagd und Fischfang ausschließlich Gemeindemitgliedern erlaubt und der Zugang hängt zusätzlich vom Geschlecht ab. Ebenso nehmen temporale Dimensionen – Jahreszeiten, Mondphasen, Tageszeiten – Einfluss auf diese Praktiken. Verboten ist die Jagd spezifischer Arten, wie Seekühe und in Atrocal auch Tapire. Und schließlich verbieten lokale Normen auch in Atrocal den Verkauf von Fleisch und Fisch. Jorge erzählte von einer gemeindeinternen Versammlung, während der sie entschieden hatten, dass nur für den Eigenbedarf gejagt und gefischt werden darf. Erlaubt ist weder der Verkauf, noch die übermäßige Jagd und das Verkommenlassen von Fleisch oder Fisch (Jorge, Atrocal 28.02.2016). Hierüber wacht nicht nur die Gemeinde, auch weitere, nicht-menschliche Akteur*innen haben ein Interesse an der Einhaltung dieser Normen. Im Gewässer des Bachlaufs in Atrocal ist ein Flussdelfin Boto zu Hause, der Verstöße gegen diese Auflagen sanktioniert.

Er weiß, dass du seine Umwelt zerstörst und die ist eine der Dinge, die er schützt. Also wird ihm das nicht gefallen, letzten Endes mag das ja niemand, gel? [...] und da wird ein Tag kommen, an dem der Fischer nichts fangen wird, weil er die Fische versteckt hat. Er versteckt sie, damit sie nicht verkommen gelassen werden. So ist das. (*Pajé* von Atrocal 28.06.2016)

Hinzu kommen auch in Atrocal situationsspezifische Jagdverbote und Verhaltensregeln im Moment des Zusammentreffens mit Curupira (vgl. 5.1.3). Beide, Curupira und Boto, nehmen so in Atrocal Einfluss auf Subsistenzpraktiken und werden zu Verhandlungspartner*innen im Kontext der normativen Ordnungen.

Außerdem gibt es in Atrocal weitere Normierungen, einerseits was Praktiken, andererseits was Orte betrifft. Da hier anders als in Nova Canaã Familien über private Grundstücke verfügen, lässt sich die Frage verbotener Praktiken nur im Zusammenhang mit der Frage nach entsprechenden Orten, bzw. deren Bodenbesitzverhältnissen beantworten. Im Hinblick auf Fischfang ist das unproblematisch, da Gewässer immer in Gemeindebesitz sind. Wie in Nova Canaã ist hier über eine interne Abmachung das Verschließen der Bachläufe mit Netzen verboten worden. Diese erfolgreiche Praktik, bei der die Fischer anschließend im begrenzten Raum zwischen den Netzen tauchend auf Jagd gehen, führt zu Überfischung und wurde daher in internen Treffen der Gemeinde ausführlich diskutiert. Ansonsten angeln die Bewohner*innen wo sie möchten und werfen im Zweifelsfall ihre Netze neben denen des Nachbarbootes aus. Im Hinblick auf Jagd gestaltet sich die Situa-

tion aufgrund der Existenz von individuellen Landparzellen jedoch komplexer. Die Statuten des Gemeindeverbandes gestehen den Bewohner*innen Jagd grundsätzlich auf dem gesamten Gemeindegebiet zu. Das einzige Verbot betrifft die Nutzung einer *Armadilha*, die wie in Nova Canaã auch hier als zu gefährlich erachtet wird (APRAECA 2003). In der Praxis jedoch wird dieses grundsätzliche Recht der Jagd eingeschränkt: Zwar dürfen Bewohner überall jagen, allerdings nicht überall mit der gleichen Technik. »Die Jagd, von der wir hier sprechen«, erklärt mir César, »ist diese Jagd, bei der der Typ nur mit dem Gewehr loszieht« (César, Atrocal 04.03.2016). Da spielt es keine Rolle, ob er sich auf dem eigenen Grundstück, auf fremdem Land oder im kollektiven Gemeindeland befindet; mit dieser Praktik ist Jagd überall erlaubt.¹³ Treibjagd mit Hunden oder Jagd auf dem *Ramal* jedoch ist in fremden Grundstücken verboten. Das Verbot der Hunde ist eine Regel,

»die besser eingehalten werden sollte«, beschwert sich Natalia. »Da nehmen die Leute ihre Hunde mit und die mischen die Goldagutis auf, die da am Rande des Weges sind. Die verschwinden dann. [...] Und die kannst du nicht mehr töten, weil die Hunde sie bereits erschreckt haben.«

»Und sind das Hunde der Bewohner von Atrocal?«, hake ich nach.

»Ja, von den Bewohnern. Von den Leuten, die mit Hund jagen.« (Natalia, Atrocal 09.12.2015)

Als verboten und dabei doch gängige Praxis führt diese Diskrepanz immer wieder zu Streit und solch erboste Reaktionen habe ich in mehreren Gesprächen erlebt.

Die Jagd auf dem *Ramal* ist in Atrocal erlaubt, ein solcher Weg darf jedoch nur auf der eigenen Landfläche oder auf dem kollektiven Gemeindeland, nicht jedoch auf Privatgrundstücken anderer angelegt werden. Vor diesem Hintergrund war Jorges oben beschriebene, nächtliche Jagd auf seinem *Ramal* und dem Hochsitz zwar nicht erfolgreich, rechtlich aber unproblematisch, da sich der Weg auf dem gemeinsamen Land der Großfamilie befand. Ich gehe davon aus, dies hängt damit zusammen, dass durch das Anlegen des Pfades eine aktive Veränderung an der Landschaft vorgenommen wird, die mit den Besitzrechten auf fremden Grundstücken kollidiert. Auf diesen Punkt komme ich in der Diskussion um Besitzkonzepte zurück (vgl. 4.1.3). An dieser Stelle ist es mir zunächst wichtig darauf hinzuweisen, dass Verbote von Praktiken in Atrocal ortsspezifisch variieren können und von Bodenbesitzverhältnissen abhängen. Dies war für Sammelwirtschaft anders, wo der Besitz der Pflanze, nicht aber des Bodens den Ausschlag gab (vgl. 4.1.1).

So lässt sich für Atrocal festhalten, dass auch hier Jagd und Fischfang relevante Wirtschaftspraktiken sind. Im Grunde decken sich die verschiedenen Formen von Jagd und Fischfang mit denen in Nova Canaã, einzig die dort vorhandene Jagd

13 Allerdings bevorzugten in der Praxis viele meiner Gesprächspartner die eigenen, ihnen am vertrautesten, Flächen zur Jagd.

mit dem Kanu wird hier nicht praktiziert, was ich insbesondere auf geographische Bedingungen zurückführe. Was Regelungen angeht, spielen auch in Atrocal die Zugehörigkeit zur Gemeinde, Geschlecht und zeitliche Aspekte eine Rolle. Ebenso darf ausschließlich für Subsistenz gejagt und gefischt werden, nicht für den Weiterverkauf. Verregelt sind zudem einige spezifische Praktiken, wie die *Armadilha* oder das Sperren von Flussläufen mit Netzen. Andere Formen wie das Jagen mit *Ramal* und Hunden dürfen ausschließlich auf dem eigenen Grundstück oder in kollektiven Waldflächen betrieben werden. Grundstücke und Besitzverhältnisse bestimmen hier also mit, ob Praktiken erlaubt oder verboten sind. Außerdem wurde deutlich, dass auch in Atrocal Nicht-Menschen an der Aushandlung von Nutzungsrechten mitwirken. Neben Curupira ist in diesem Kontext auch der Flussdelphin Boto relevant, wenn auch nicht für alle in Atrocal lebende Personen gleichermaßen.

Nutzungsabkommen

25 Prozent der Bewohner*innen in der Resex Tapajós-Arapians gehen täglich fischen und 80 Prozent jagen, erläutert der Managementplan und schließt in dieser Zahl vermutlich auch diejenigen ein, die nicht selbst jagen, wohl aber von Jagd profitieren. Damit sind sowohl Jagd als auch Fischerei laut Dokument wichtige ökonomische Tätigkeiten. Zwar ist die Kommerzialisierung von Fleisch und Fisch verboten, führt das Dokument weiter aus, dennoch wird mitunter auch lokal damit gehandelt. Allerdings macht dieser Handel kein nennenswertes Einkommen aus. Im Alltag führen beide Tätigkeiten zu einer Vielzahl von Konflikten. Insbesondere die Jagd mit Hunden, *Armadilha*, aber auch *Ramal* und das Eindringen in fremde Grundstücke oder Gemeinden sorgen für Streitpunkte. Konfliktpotential bergen zudem *Geleiras*, große Fischerboote von externen Unternehmen, die intensiv am Tapajós fischen und den Fang auf Eis gekühlt (daher der Name) in Santarém oder angrenzenden Regionen verkaufen (ICMBio 2014b: 93ff.). Diese Problematik besteht seit Jahren und war so in meinen Besuchen im Verwaltungsgremium zwischen 2013 und 2018 immer wieder Thema, Lösungen scheinen jedoch nach wie vor schwierig durchzusetzen. Dass Jagd und Fischfang zu Konflikten führen, scheint keinesfalls ein lokalspezifisches Phänomen zu sein; auch in anderen Resex existieren ähnliche Reibungspunkte, seien es Konflikte zwischen Subsistenzfischerei und kommerziellem Fischfang wie in der Resex Arapixi im Bundesstaat Amazonas (Narahara 2014: 240) oder um Hunde bei der Jagd wie in der Resex Alto Juruá in Acre (Almeida et al. 2002: 318ff.). »Die Tätigkeit des Jagens ist dennoch elementar für die Konstruktion gemeinschaftlicher Beziehungen«, erkennt der Managementplan an und betont die Wichtigkeit diese Aktivität als kulturelles und identitätsstiftendes Moment zu fördern und zu kontrollieren. Hierin sieht er eine Möglichkeit »zum sozialen und ökologischen Wohlergehen der Resex Tapajós-Arapians beizutragen« (ICMBio 2014b: 95).

Das Nutzungsabkommen formuliert konkrete Auflagen. Ihm zufolge dürfen Bewohner*innen auf dem Gemeindeland Fischfang und Jagd betreiben. Auf den kollektiven Flächen dürfen alle, auf den individuellen Grundstücken nur die jeweiligen Besitzer*innen jagen (ICMBio 2014a: § 9). Ausschließlich Zierfische dürfen sie kommerzialisieren, alle anderen Tiere dürfen nur zur Subsistenz dienen, bzw. in Worten des Dokumentes um »den Hunger des Akteurs oder seiner Familie zu stillen« (ebd.: §§ 28-30). Spezies auf der brasilianischen Liste vom Aussterben bedrohter Tierarten dürfen weder gefangen noch geschlachtet werden (ebd.: §§ 32, 35).

Zwar darf grundsätzlich in Flüssen des Schutzgebietes geangelt werden, Seen und Bäche, *Igapós* und Inseln sind jedoch zu schützen. Zusätzlich dürfen das Verwaltungsgremium oder die Gemeinden weitere Schutzbereiche oder Schutzzeiten ausweisen (ebd.: §§ 26, 31). Das Nutzungsabkommen macht darüber hinaus Angaben über zulässige und verbotene Techniken und Ausrüstung. Erlaubt ist »traditionelle Ausrüstung« wie beispielsweise Pfeile, verschiedene Formen von Netzen, Angeln oder Angelschnüre, oder die dreizack-ähnliche *Zagaia*. Toxische Produkte hingegen sind ebenso verboten wie zum Beispiel Schleppnetze, Dynamitfischen oder die Nutzung von Masken und Harpunen (ebd.: §§ 26, 27). Im Hinblick auf Jagd verbietet das Nutzungsabkommen keinerlei Techniken.

Die Regelkomplexe im Vergleich

Durch die ethnographische Beschreibung habe ich die Bedeutung von Jagd und Fischfang im Alltag der Flussanwohner*innen in den beiden Gemeinden herausgestellt und grundlegende Regelungen dieser Tätigkeiten skizziert. Viele der Normen werden implizit ausgedrückt, anders als bei Sammelwirtschaft allerdings gibt es in diesem Fall einige Regeln, die explizit als interne Abkommen (*Acordos Internos*) bezeichnet werden.

Auch hier lassen sich Unterschiede und Überschneiden zwischen den drei Regelkomplexen ausmachen. Unterschiedlich gehandhabt werden zum Beispiel Auflagen für spezifische Techniken des Jagens und Fischens: In Nova Canaã ist die Jagd mit *Armadilha* verboten, in Atrocal betrifft dieses Verbot neben der *Armadilha* auch die Jagd mit *Ramal* und Hunden auf fremden Grundstücken, im Nutzungsabkommen wiederum ist eine Vielzahl von Fischfangtechniken verboten, die in den Gemeinden erlaubt sind. Im Verbot des Sperrrens von Flüssen sind sich alle drei Ordnungen einig. Überschneidungen liegen beispielsweise in der Norm, die ausschließlich Anwohner*innen Nutzungsrechte an lokalen Ressourcen zugesteht, oder im Verbot von Wild und Fisch.

Markant in diesem Abschnitt ist abgesehen davon die Rolle von Curupira und Boto. Nicht-menschliche Akteur*innen spielen in allen drei Kontexten eine Rolle, allerdings variieren ihre Möglichkeiten der Einflussnahme: juristische Personen

wie die Naturschutzbehörde ICMBio, das Verwaltungsgremium und die Gemeindev Verbände haben in allen drei normativen Ordnungen Mitspracherechte. In Atrocal und Nova Canaã versuchen darüber hinaus auch Curupira und Boto, ihre Interessen im Kontext der Nutzung natürlicher Ressourcen durchzusetzen; in den Paragraphen des Nutzungsabkommens finden sie sich hingegen nicht wieder. Diese Unterschiedlichkeit der Akteur*innen ist, so vermute ich, nicht zuletzt Ausdruck von Differenzen in ontologischen Seinsordnungen. Diesen Aspekt ontologischer Multiplizität werde ich in Kapitel 5 wieder aufgreifen und vertiefen.

Weiterhin verursachen Landbesitzverhältnisse einen markanten Unterschied in der Verregelung von Jagd und Fischfang, ein Aspekt, der auch die beiden Gemeinden sehr deutlich voneinander unterscheidet. Dies führt dazu, dass in Nova Canaã, wo es keine privaten Grundstücke gibt, die Regeln für das gesamte Gebiet gelten. In Atrocal hingegen sind Praktiken wie die Jagd mit Hund oder *Ramal* durch Landbesitzverhältnisse eingeschränkt. Das Nutzungsabkommen hat bereits grundlegend definiert, dass Jagd allgemein nicht auf fremden Grundstücken stattfinden darf. Im Verlauf meiner empirischen Erhebung wurde mir immer deutlicher, wie wichtig Besitzkonzepte für Extraktivismus sind. Dementsprechend möchte ich mich nun im Folgenden den unterschiedlichen Formen von Besitzverhältnissen zuwenden, die sich in den drei Regelkomplexen reproduzieren.

4.1.3 Landwirtschaft und Besitzbeziehungen

Angebaut wird in Nova Canaã und Atrocal in erster Linie Bittermaniok, der in Form von Maniokmehl bei keiner Mahlzeit fehlen darf. Daneben bauen die Bewohner*innen in deutlich geringerer Menge auch andere Maniokarten, Mais, Kürbis, die ähnlich wie Kartoffeln schmeckenden *Cará*, Obst, Kräuter und seit wenigen Jahren in einigen Orten auch Pfeffer an. Dieser wird im Gegensatz zu den anderen Produkten vor allem in den Städten verkauft und nicht für den Eigenbedarf angebaut. Früher gab es kollektiv genutzte Felder, auf denen mehrere Haushalte oder gar eine ganze Gemeinde in Gemeinschaftsarbeit tätig war. Diese Praxis hat sich innerhalb der letzten Jahrzehnte verloren; heute legen die einzelnen Haushalte individuelle Felder an. Diese werden von Hand bestellt, Maschinen gibt es nicht. Daher ist ihre Größe zumeist auf wenige Hektar begrenzt. Die Äcker werden in Wanderfeldbau betrieben und nach drei bis fünf Jahren brachliegen gelassen.

Auch Landwirtschaft wird in den Gemeinden Atrocal und Nova Canaã entlang von Normen betrieben: beispielsweise gibt es Normen für die Bewirtschaftungszeiträume von Feldern; Praktiken des Pflanzens oder der Ernte werden mit Blick auf saisonale Faktoren und Wetterbedingungen ausgeführt. Das Nutzungsabkommen normiert solche Bereiche der Landwirtschaft nicht; der Fokus liegt hier vielmehr auf einer Begrenzung von Flächen, Regeln zur Ausdehnung von Feldern und

Rodungen sowie auf Landbesitzverhältnissen. Hierin überschneiden sich die drei normativen Ordnungen thematisch, daher werde ich in diesem Kapitel Anbau lediglich als Ausgangspunkt nehmen, um Facetten und Aspekte von Besitzverhältnissen und Besitzkonzeptionen zu ergründen.

Sowohl das Nutzungsabkommen als auch der Regelkomplex in Atrocal beschränken den eigenen Anbau auf die individuellen Nutzflächen, die den Haushalten zur Verfügung stehen. In Nova Canaã hingegen ist Anbau überall erlaubt, denn hier gibt es keine privaten Landparzellen. Der Unterschied ist markant: Während im Nutzungsabkommen und in Atrocal privates Landrecht mit exklusiven Nutzungsrechten existiert, besteht dieses Recht in Nova Canaã nicht, Land ist hier immer kollektiv. Dies bedeutet allerdings nicht, dass es insgesamt keinen Privatbesitz gäbe; es gibt ihn, allerdings nicht an Boden. Diese Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Landrecht und darüber hinaus in allgemeinen Konzeptionen von Besitz und Besitzverhältnissen sowie von Besitzer*innen und Besessenem arbeite ich im Folgenden heraus. Dazu widme ich mich zunächst den Auflagen im Nutzungsabkommen, stelle diesen die sehr unterschiedliche Realität in Nova Canaã gegenüber und betrachte schließlich die Situation in Atrocal, wo sich sowohl Elemente des Nutzungsabkommens als auch aus Nova Canaã wiederfinden. Hierbei wird deutlich, dass sich die normativen Ordnungen nicht nur, wie bisher gesehen, durch ihre Inhalte unterscheiden, sondern auch im Hinblick auf konzeptionelle Aspekte divers sind. Zudem werden auch deutliche Differenzen zwischen den normativen Ordnungen der beiden Gemeinden sichtbar, die auf die Notwendigkeit einer differenzierten Auseinandersetzung mit den heterogenen lokalen Realitäten verweisen.

Zur Analyse von Besitzverhältnissen existiert eine Vielzahl von Begrifflichkeiten, die für den hier betrachteten Kontext nicht alle gleichermaßen nutzbar sind. Aus juristischer Sicht ist die Gegenüberstellung von »Besitz« und »Eigentum« fundamental.¹⁴ »Eigentum« ist als absolute Herrschaftsgewalt über eine Sache konzeptionalisiert, die dementsprechend mit exklusivem und langfristigem Nutzungsrecht einhergeht; »Besitz« hingegen als tatsächliche Sachherrschaft, einhergehend mit den aktuellen, aber nicht absoluten Nutzungsrechten. Diese Unterscheidung ist im Kontext des Nutzungsabkommens hilfreich, spielt im Leben der Gemeinden jedoch keine Rolle, weshalb ich eine grundsätzliche Anwendung dieses Begriffspaares für schwierig halte. Hinzu kommt, dass sich nicht alle aufgeführten Besitzverhältnisse ohne weiteres in eine der beiden Kategorien einordnen lassen. Ein neutraleres Konzept finde ich im Begriff der Besitzbeziehungen nach Franz von Benda-Beckmann et al. (2009: 15). Diese unterscheiden nicht grundsätzlich zwischen »Besitz« und »Eigentum«, sondern schlagen vor,

14 Das deutsche Zivilrecht arbeitet ebenso mit dieser juristischen Zweiteilung wie das brasilianische (Presidente da República 10.01.2002: Art. 1.196, 1.228).

eine Besitzbeziehung bestehend aus drei Elementen zu denken: der sozialen Einheit, die besitzt (1); Wertgegenständen, die dadurch zu Besitzobjekten werden (2); einem Set von Rechten und Pflichten der sozialen Einheit über das Besitzobjekt (3). Eine Differenzierung in »Besitz« und »Eigentum« würde sich in allen drei Elementen widerspiegeln, und doch ließen sich beide Beziehungen unter dem Begriff der Besitzbeziehungen bündeln und mit dem gleichen Werkzeug betrachten.¹⁵ So eröffnet mir das Konzept die Möglichkeit, mich den empirischen Realitäten der drei normativen Ordnungen zu nähern, ohne bereits im Vorhinein durch meine Wortwahl eine Differenzierung in »Besitz« oder »Eigentum« vornehmen zu müssen. Um dennoch das (begrenzte) analytische Potential des Begriffspaares auszunutzen, werde ich an entsprechenden Stellen mit der Differenzierung in »Besitz« und »Eigentum« arbeiten; dies mache ich durch Anführungsstriche kenntlich. Ohne Anführungsstriche (z.B. Besitzbeziehungen, Besitzverhältnisse) verstehe ich Besitz im Sinne Benda-Beckmanns et al. (2009) als Zusammenspiel der drei Elemente und als eine Form der Beziehung und nicht als Gegensatz zu »Eigentum«.

Nutzungsabkommen

»Jede Familie darf mehrere Flächen nutzen, solange die gesamte Fläche 100 Hektar nicht überschreitet«, definiert das Nutzungsabkommen in seinem ersten Paragraphen (ICMBio 2014a: § 1). Diese privaten Landparzellen werden im Dokument als *Lote* (Parzelle), *Terreno* (Land/Grundstück) oder *Área de Uso Individual* (Gebiet der individuellen Nutzung) bezeichnet. Über die Fläche sowie die dortigen Ressourcen genießt die entsprechende Familie das alleinige Nutzungsrecht: »Die in den Flächen für individuelle Nutzung des Schutzgebietes existierenden natürlichen Ressourcen dürfen nur durch den Nutzer/Nutznießler¹⁶ angeeignet werden; von anderen Nutznießern der Resex Tapajós-Arapiuns nur mit der Erlaubnis des aktuellen Nutzers/Nutznießlers« (ebd.: § 9). *Individuell* bezieht sich hier immer auf die Einheit Familie; wen diese umfasst, ist dabei nicht näher definiert. Eine Familie darf innerhalb ihrer Landparzelle Felder bis zu einer maximalen Größe von zwei Hektar bzw. in der lokalen Einheit 8 *Tarefas* pro Jahr anlegen (ebd.: § 12), wobei nicht mehr als 20 Prozent der Fläche entwaldet werden dürfen (ebd.: § 10). Außerdem darf die Familie dort Sammelwirtschaft und Jagd betreiben (ebd.: § 11). Die Angabe 100 Hektar bezeichnet demnach die Gesamtfläche einer individuellen Landparzelle und damit den Bereich, der einer Familie zur exklusiven Nutzung zur Verfügung

15 Dies wäre konkret: ein Besitzer (1), der über ein Besitzobjekt (2) tatsächliche Nutzungsrechte innehat (3) oder aber ein Eigentümer (1), der sein Eigentum (2) exklusiv und uneingeschränkt (3) nutzen darf.

16 Da Resex auch die lokalen Wirtschaftspraktiken im Sinne ländlicher Entwicklung fördern sollen, werden die Bewohner*innen auch als »Nutznießer*innen« dieser staatlichen Fördermaßnahmen bezeichnet.

steht – die Felder der Familie sind auf einen viel kleineren Raum von maximal zwei Hektar pro Jahr begrenzt.

Anrecht auf solch private Nutzflächen hat eine Familie allerdings nur für den Zeitraum der aktiven Nutzung. Bleibt die Landparzelle ein Jahr und einen Tag ohne offizielle Begründung ungenutzt, verliert die Familie ihren Anspruch; das Land fällt an das Kollektiv der Gemeinde zurück und kann an andere Familien neu vergeben werden. Ausgenommen hiervon sind Personen, die sich in sozialen Bewegungen¹⁷ engagieren oder wichtige politische Positionen in der Gemeinde innehaben (ebd.: § 7). Von diesen individuellen Nutzflächen grenzt das Nutzungsabkommen kollektive Bereiche (*Áreas de Uso Comum*) ab: Wohngebiete, Flüsse, Seen, Bäche, Wege und Gemeindewälder. Die kollektiven Flächen sind für die gemeinsame Nutzung vorgesehen und dürfen von allen Bewohner*innen gemäß den Auflagen im Nutzungsabkommen, geltendem Umweltrecht sowie lokalen Absprachen auf Gemeindeebene genutzt werden (ebd.: § 37). Diese im Nutzungsabkommen geregelten Rechte an Land wurden dem Dachverband Tapajoara als Interessenvertretung der Bewohner*innen der Resex Tapajós-Arapiuns über eine Konzession zugesprochen. Damit bleibt eine Resex weiterhin »öffentliches Eigentum, dessen Nutzung den traditionellen extraktivistischen Bevölkerungsgruppen« zugesichert wird (Presidente da República 18.07.2002: Art. 18 §1).

Die Besitzbeziehungen, die das Nutzungsabkommen in diesen Paragraphen etabliert, gehen von zwei entscheidenden Gegensätzen aus: einerseits der Trennung zwischen individuell und kollektiv; andererseits einer Unterscheidung in »Besitz« und »Eigentum«. In die oben angeführten analytischen Begriffe gefasst, ist die soziale Einheit (1) in Besitzbeziehungen entweder eine Familie, welche die exklusiven Nutzungsrechte (Rechte/Pflichten (2)) über ihre individuelle Landparzelle (Besitzobjekt (3)) genießt oder die Gemeinde, welche kollektive Nutzungsrechte (Rechte/Pflichten (2)) am kollektiven Gemeindeland (Besitzobjekt (3)) innehat (vgl. Benda-Beckmann et al. 2009: 15). Entsprechend dieser Beziehungen sind Auflagen zu Extraktivismus formuliert. Anbau ist dabei als eine Form der langfristigen Landnutzung nur innerhalb der individuellen Parzelle erlaubt. Jagd und Sammelwirtschaft dürfen auf den eigenen sowie den kollektiven Bereichen betrieben werden, wohingegen fremde Landparzellen von der Nutzung ausgeschlossen sind. Nutzung und Besitzverhältnis konstituieren sich hier wechselseitig: nur der Besitz einer Landparzelle legitimiert zu deren exklusiver Nutzung; nur die aktive Nutzung legitimiert zum Besitz der Landparzelle. Die Übertragung von Nutzungsrechten vom Staat an die Bevölkerung durch die Konzession weist weiterhin auf die

17 Welches Engagement genau hier geltend gemacht werden kann, wird nicht weiter definiert. In der Praxis betrifft diese Regel insbesondere diejenigen, die für ihr Engagement über größere Zeiträume nicht in der Gemeinde anwesend sind. Dies ist insbesondere beim Vorstand der Tapajoara der Fall, der im Prinzip grundsätzlich mit Basis in Santarém agiert.

Relevanz der Unterscheidung von »Besitz« und »Eigentum« hin. Als »Eigentümer« hat der Staat die absolute Sachherrschaft über das Gebiet inne und überträgt die Nutzungsrechte und damit die tatsächliche Sachherrschaft für den Zeitraum der Konzession an die Bewohner*innen, die dadurch »Besitzer*innen« (nicht aber »Eigentümer*innen«) werden.

Besitzobjekt in diesen Beziehungen ist explizit Land; nach Paragraph 9 umfasst das Recht jedoch auch alle natürlichen Ressourcen, die sich auf diesem Gebiet befinden. Nicht nur der Boden gehört der Familie, auch über das Gürteltier, das darüber läuft, über die *Açaí*-Beere an der Palme, die Kiesel am Bachufer oder die Hölzer hat sie alleiniges Nutzungsrecht.

Zusammengefasst sind für das Nutzungsabkommen insbesondere drei wichtige Aspekte festzuhalten: Erstens trennt der Regelkomplex scharf zwischen »Eigentum« und »Besitz« und differenziert damit nochmals zwei unterschiedliche Qualitäten von Besitzbeziehungen aus. Während das »Eigentum« an Land und damit die absolute und langfristige Herrschaftsgewalt beim Staat liegt, verfügen die Bewohner*innen über Nutzungsrechte und sind damit für den Zeitraum der Konzession »Besitzer*innen« der kollektiven Landflächen. Zweitens wird auf diesen Flächen strikt zwischen individuellem und kollektivem Landrecht unterschieden; was gleichermaßen soziale Einheiten wie deren Zugangsrechte betrifft: Das kollektive Land darf von allen Bewohner*innen genutzt werden; über die individuellen Landparzellen verfügt ausschließlich eine Familie. Und drittens geht hier mit dem Recht auf Land das Recht auf alle natürlichen Ressourcen einher, die sich auf diesem Land befinden. Mit diesen drei zentralen Charakteristika, insbesondere aber den Polen von »Besitz« vs. »Eigentum« und individuell vs. kollektiv reproduziert das Nutzungsabkommen eine Form von Besitzbeziehung, die in Wissenschaft und Politik viel zu oft als einzige Option gedacht wird, kritisieren Marc Brightman et al. (2016a: 3ff.). Eine Alternative zeigt sich meines Erachtens in den Konzeptionen, wie sie in der normativen Ordnung von Nova Canaã zum Ausdruck kommen.

Nova Canaã

In der Gemeinde am Rio Inambú funktioniert Landverteilung auffallend anders als im Nutzungsabkommen. Die individuellen Landstücke *Lotes* gibt es hier nicht, »das ist nur ein Fachbegriff des ICMBio«, erläutert Pedro. Vielmehr ist das komplette Gemeindeland von Nova Canaã kollektiv und darf von allen Bewohner*innen genutzt werden.¹⁸ »So ist es besser«, bestätigt auch Seu Danilo. Sie haben zwar das Recht, hier Grundstücke zu demarkieren, aber dann dürfte man nur noch innerhalb seines eigenen Landstücks jagen und Holz schlagen, zählt er die Nachteile auf.

18 Es gibt eine Ausnahme zu dieser Regel: Eine Großfamilie, die abseits des Dorfkerns siedelt, beharrt auf ihrem exklusiven Nutzungsrecht über das umliegende Land.

»So aber hat man das Recht überall alles zu tun, und das ist gut so« (Feldnotizen Nova Canaã 02.08.2016).

Diese Situation ist bereits im Kontext von Jagd und Sammelwirtschaft aufgefallen: da es in Nova Canaã keine individuellen Landparzellen gibt, dürfen beide Tätigkeiten auf dem gesamten Gemeindeland ausgeübt werden. So gibt es in Nova Canaã weder individuelle Grundstücke noch die Größe der 100 Hektar; Felder legen Familien auf wenigen Hektar auf dem Gemeindeland an. Die vielen Gespräche und die Karten, die wir gemeinsam gezeichnet und auf denen wir die Lage der Felder vermerkt haben, legen nahe: in Nova Canaã dürfen die Bewohner*innen dort ihr Feld anlegen, wo sie möchten, solange dort noch niemand anderes arbeitet.¹⁹ Ist nach einigen Jahren der Boden erschöpft und wird brachliegen gelassen, steht er wieder allen Bewohner*innen zum Ackerbau zur Verfügung. Möchte jemand hier nun sein Feld anlegen, so ist es höflich, den/die Vorbesitzer*in zu informieren; eine Erlaubnis einzuholen ist aber nicht notwendig. »Der Wald ist nicht meiner«, meint Seu Alberto und fragt mich, wie er denn dann dafür eine Erlaubnis erteilen könne (Feldnotizen Nova Canaã 24.07.2016).

Obwohl es hier also keine individuellen Landparzellen gibt, bedeutet dies nicht, dass es insgesamt keine individuellen Besitzbeziehungen oder gar insgesamt kein Konzept von Besitz gäbe. Im Gegenteil betont Seu Alberto:

»Jeder hatte und jeder hat, bis zum heutigen Tag. Jede Familie hat ihr eigenes, macht ihr eigenes Feld. Wie auch alles andere – jeder hat, was ihm gehört. Sehen Sie mal, hieran sieht man das gut: Sie sehen doch, fast alle haben ein Kanu«, erläutert mir der ältere Herr.

»Das ist wahr«, erwidere ich und er fährt fort. »Fast alle haben ein Kanu, also hat jedes Kanu seinen Besitzer.«

»Und jedes Feld hat...«, begreife ich.

»Das Feld genauso, jedes hat seinen Besitzer.« (Seu Alberto, Nova Canaã 06.05.2016)

Es gibt laut Seu Alberto in Nova Canaã also durchaus Privatbesitz. Felder beispielsweise werden hier immer von einzelnen Familien angelegt und bewirtschaftet. Sie sind damit individuelles Besitzobjekt der sozialen Einheit Familie, die das alleinige Recht an der Ernte genießt. Derweil dürfen andere Bewohner*innen die entsprechende Fläche nicht landwirtschaftlich nutzen. Erst nach Ende des Bewirtschaftungszeitraums steht sie wieder allen für den Ackerbau zur Verfügung.

Lange bin ich davon ausgegangen, dass es sich hierbei um eine Form des zeitlich begrenzten individuellen Landbesitzes handelt. Erst später verstand ich: Das

19 In der Praxis scheint es zwar bestimmte persönliche Vorlieben für spezifische Orte zu geben und Felder werden oft in mehreren Jahren entlang derselben Wege angelegt. Dies muss aber nicht langfristig so sein und verbietet anderen nicht die Nutzung benachbarter Flächen.

exklusive Nutzungsrecht einer Familie an ihrem Feld bezieht sich nicht auf den Boden oder das Land, sondern ausschließlich auf die Pflanzung selbst. Denn beispielsweise das Betreten oder Durchqueren eines fremden Feldes zur Jagd oder um Früchte eines dort wachsenden Baumes zu ernten, ist allen Bewohner*innen uneingeschränkt jederzeit möglich. Ausschließlich das Ernten der Pflanzung ist anderen nicht erlaubt. Und da folglich nur das Feld, nicht aber das Land privat ist, dehnen sich Besitzverhältnisse logischerweise nicht über den Bewirtschaftungszeitraum hinaus aus. »Sobald die Pflanzen wieder weg sind, dürfen alle den nachwachsenden Wald nutzen«, bestätigt Seu Danilo (Feldnotizen Nova Canaã 02.08.2016). Abgesehen von den Feldern sind auch Häuser, Boote, Stege oder die kleinen Gärten und Hochbeete, welche die Bewohner*innen in unmittelbarer Nähe ihrer Häuser anlegen, im Besitz der jeweiligen Familie.

Was sagen diese Beobachtungen aus über Besitzkonzeptionen in Nova Canaã? Warum steht für Seu Alberto außer Frage, dass ihm sein Feld gehört, der Wald aber nicht? Wieso sind Häuser, Anlegestege und Gärten in Privatbesitz, Land aber nie? Was macht die Besitzbeziehungen aus und wodurch sind sie legitimiert? Ich vermute, dass es eine spezifische Beziehung zwischen Besitzer*in und Feld ist, die exklusive Nutzungsrechte nach sich zieht und die zwischen Mensch und Wald oder Mensch und Land nicht auf diese Weise besteht. Die Beziehung zwischen Besitzer*in und Feld zeichnet sich dadurch aus, dass erstere*r das Feld angelegt, es bepflanzt und somit hergestellt hat. Für den Bestand des Waldes hingegen ist er/sie ebenso wenig verantwortlich wie für die Existenz von Land. Besitzrecht scheint hier nur über das Besitzobjekt bestehen zu können, für dessen Ursprung ein*e Akteur*in verantwortlich ist; ausschließlich dann verfügt er/sie über die exklusiven Nutzungsrechte. Anders ausgedrückt: eine Besitzbeziehung etabliert sich hier nur dann, wenn die soziale Einheit das Besitzobjekt selbst geschaffen hat.

In dieser Hinsicht ähnelt die Handhabung in Nova Canaã gängigen Besitzkonzeptionen, wie sie Brightman (2019: 201) für indigene Gruppen Amazoniens beschreibt:

Objects become property by virtue of having been transformed or made by their owners. The clearest and most important example of this is the swidden, which is appropriated from the forest to become the property of the gardener; after a swidden is abandoned, it gradually reverts to being the property of nobody in particular as it is reclaimed by the forest.²⁰

20 Susana de Matos Viegas (2016: 238) beschreibt eine solche Handhabung hinsichtlich Besitz an Waldflächen und Feldern bei den Tupinambá im Bundesstaat Bahia; Deborah de Magalhães Lima (1992) zeigt dies bei traditioneller Bevölkerung am Mittleren Rio Solimões im Bundesstaat Amazonas auf. Im Kontext von Landwirtschaft allerdings führt dort das Bestellen eines Feldes zu längerfristigen Besitzbeziehungen und überträgt sich auf Boden und nachwachsenden Sekundärwald: »Labour invested in land confers exclusive rights both over the

Ein solches Verständnis von Besitzrecht, vielleicht kann man es »Urheberrecht« nennen, erklärt auch die anderen oben aufgeführten Beispiele: Sowohl Häuser und Anlegestege, als auch Gärten und Hochbeete sind durch die Familien angelegt und dementsprechend individueller Besitz.²¹ Im Kontext von Sammelwirtschaft und Jagd ist dieses »Urheberrecht« ebenfalls relevant. Zwar ist Sammelwirtschaft auf dem gesamten Gebiet des Gemeindelandes erlaubt, von der Nutzung ausgeschlossen sind allerdings Pflanzen oder Bäume, die individuell gepflanzt wurden und über die folglich »Urheberrecht« besteht. Bei der Jagd fiel auf, dass Curupira in der Lage ist, menschlichen Jägern unter bestimmten Umständen und für bestimmte Zeiträume die Nutzungsrechte zu entziehen. Als *Mãe da Caça* (Mutter des Wildes) zeichnet sich ihr Verhältnis zum Wild ebenfalls über eine Beziehung der Urheberschaft aus. So verfügt sie über die Tiere und kann Nutzungsrechte erteilen, aber auch entziehen.^{22,23}

Welche Rolle spielen nun in diesem Kontext »Besitz« und »Eigentum«, die für das Nutzungsabkommen so zentral sind? Am Beispiel der individuellen Pflanzungen stößt meines Erachtens diese konzeptionelle Zweiteilung an ihre Grenze. Pflanzungen sind wie beschrieben im individuellen Besitz einer Familie und

areas that are being worked on and over the products obtained«, schreibt Lima (1992: 135). Diese exklusiven Rechte an Land gibt es in Nova Canaã ebenso wenig wie den längerfristigen Besitz von nachwachsendem Sekundärwald *Capoeira* auf ehemals bearbeiteten Flächen.

- 21 Gleiches gilt für Boote, wenn diese nicht gekauft wurden. Gekaufte Boote, wie insgesamt alles käuflich Erworbene, entziehen sich der hier vorgestellten Logik. Wenn auch nicht individuell hergestellt, sind diese Dinge immer in Privatbesitz.
- 22 Meines Erachtens schlägt sich diese Beziehung der Urheberschaft auch in der oben erwähnten Praxis des Teilens von Nahrungsmitteln mit Nachbar*innen oder Verwandten nieder (vgl. 4.2.1). Weitergegeben wird hier das, was nicht selbst hergestellt wurde (Fisch, Wild, gesammelte Früchte); eigenständig produziertes hingegen (z.B. Maniok, Maniokmehl) wird entweder selbst genutzt oder verkauft. Dies ergibt Sinn, denn aufgrund fehlender Urheberschaft über Fisch, Wild und Gesammeltes besteht hierüber kein Besitzrecht, bzw. kein exklusives Nutzungsrecht; so werden sie im Kollektiv geteilt.
- 23 An dieser Stelle kommt die Konzeption der Besitzbeziehung von Benda-Beckmann et al. (2009) an eine Grenze, und es müsste reflektiert werden, inwiefern der Begriff des Besitzobjektes nicht zu eng gezogen ist. Erstens sind es nicht ausschließlich Objekte, die besessen werden können: auch Subjekte können in Besitz sein (vgl. Hann 1998). Zweitens ist die Trennung von Subjekt – Objekt eine klassisch moderne und daher nicht in alle Kontexte übertragbar (vgl. Brightman et al. 2016a). Drittens impliziert der Objektbegriff eine Passivität, die dem möglichen Einfluss des Besitzobjektes auf die soziale Einheit kaum Raum zugeht. Abgesehen davon wäre es meines Erachtens hilfreich, die Dreiteilung innerhalb von Besitzbeziehungen so konzeptionell auszuweiten, dass sie auf die vielfältigen Dimensionen hinzuweisen vermag, die eine solche Beziehung implizieren kann, und die über eine bloße Idee von Subjekt-hat-Macht-über-Objekt hinausgehen (vgl. Fausto 2008). Trotzdem gilt festzuhalten, dass für meine Analyse das konzeptionelle Werkzeug von Benda-Beckmann et al. sehr hilfreich ist.

werden ausschließlich individuell angeeignet. In diesem Sinne handelt es sich bei dieser Besitzbeziehung um eine, die »Eigentumsverhältnissen« nahekommt: die Familie hat die absolute Herrschaftsgewalt über ihre Pflanzung; Nutzungsrechte kann sie temporär an andere übertragen. So ist es durchaus üblich, dass die »Eigentümer*innen« des Feldes andere Bewohner*innen Maniok ernten lassen; diese verarbeiten den Maniok zu Mehl, das anschließend zur Hälfte zwischen ihnen und den »Eigentümer*innen« aufgeteilt wird. Diese Praktik wird hier *Fazer a Meia* genannt und ist auch in Atrocal üblich. Zumindest aus lokaler Perspektive stellt sich die Beziehung zum Maniokfeld demnach als eine des »Eigentums« dar. Letztendlich wäre es jedoch der Staat, der die absolute Herrschaft innehat und die Nutzungsrechte der Lokalbevölkerung beschränken könnte – so wäre der Staat »Eigentümer«, die Lokalbevölkerung lediglich »Besitzerin«. Dieser Umstand ist im Alltagsleben allerdings weder relevant, noch wird er als solcher (bisher)²⁴ zum Thema. Der Staat tritt zwar in Gestalt von ICMBio, INCRA und Sozialleistungen auf den Plan, bekommt seitens der Lokalbevölkerung aber weder »Eigentums«- noch »Besitzrechte« zugeschrieben. Diese Ambivalenz, ebenso wie der Fakt, dass in der Alltagssprache zwischen »Besitz« und »Eigentum« keine konsequente Trennung besteht,²⁵ erklärt mein Unbehagen, diese Kategorien ohne weiteres in den lokalen Kontext zu übertragen und zeigt, dass die analytische Unterscheidung nur begrenzt aufschlussreich ist. Juristisch gesehen stimmt sie wohl und im Zweifelsfall könnte der Staat lokale Nutzungsrechte entziehen; emische Perspektiven allerdings kann diese Zweiteilung nicht adäquat fassen.

Auch die Kopplung von »Eigentum«/»Besitz« an spezifische, exklusive Nutzungsrechte, wie sie der juristischen Definition inhärent ist, ergibt in der lokalen normativen Ordnung von Nova Canaã nur bedingt Sinn. Die Flächen des Gemeindelandes ebenso wie die natürlichen Ressourcen darauf dürfen durch alle Mitglieder der Gemeinde angeeignet werden, dies wurde in allen bisher betrachteten extraktivistischen Praktiken mehr als deutlich. Diese kollektiven Nutzungsrechte gehen emisch betrachtet aber häufig nicht mit der Vorstellung einher, man selbst sei »Besitzer*in« oder »Eigentümer*in« der Landfläche. Vielmehr scheint mir das Gegenteil der Fall zu sein: Der Wald sei nicht seiner, hatte Seu Alberto mir gesagt und fragt, wie er denn dann hierfür Erlaubnis zur Nutzung erteilen könne. Dies trifft einen Zusammenhang, der mir auch in Atrocal evident scheint: Aus dieser Sicht steht das Gemeindeland zwar allen Bewohner*innen zur Nutzung offen, aber nicht, weil es ihnen gehört, sondern vielmehr, weil es niemandem gehört.²⁶

24 Bisher ist dies glücklicherweise so, allerdings drohen Entwicklungen im Zuge der aktuellen Regierungspolitik unter Jair Bolsonaro die Schutzgebiete deutlich einzuschränken; dies könnte die Situation grundlegend ändern.

25 Dies ist in deutscher Alltagssprache nicht anders.

26 Allerdings muss ich hinzufügen, dass sich dies im Falle von Konflikten schnell ändern kann. In Momenten, in denen externe Akteur*innen Ansprüche auf lokale Ressourcen erheben oder

Abschließend bleiben folgende Merkmale festzuhalten: Es gibt in Nova Canaã keinen individuellen Landbesitz. Dies erklärt sich nicht aus der völligen Abwesenheit von privaten Besitzansprüchen, sondern vielmehr aus einer Konzeption von Besitz, nach der Land nicht besessen werden kann. Diese Konzeption setzt für Besitz nämlich eine Beziehung der Urheberschaft voraus; eine soziale Einheit hat hier nur dann ausschließliche Nutzungsrechte, bzw. steht nur dann in einer Besitzbeziehung zu einem Besitzobjekt, wenn sie für dessen Existenz verantwortlich ist. Dies ist im Fall von Land nicht gegeben, daher besteht auch kein Anspruch auf privates Landrecht; anders als im Fall der individuell hergestellten Maniokfelder, Häuser oder Anlegestege, die private Besitzobjekte ihrer »Urheber« sind. Diese Konzeption von Besitz stellt einen markanten Unterschied zum Nutzungsabkommen dar, in dessen Realität »Besitz-«/»Eigentumsrechte« von Menschen an Land und anderen natürlichen Ressourcen per se und unabhängig von Urheberschaft bestehen können. Auch wird deutlich, dass analytische Begriffe wie »Besitz« und »Eigentum« nur begrenzt Anwendung finden können.

Sowohl hinsichtlich der kollektiven Nutzung des Gemeindelandes als auch dem Umstand, dass Urheberschaft Besitz konstituiert, ähnelt die Situation in Nova Canaã den Konzeptionen indigener Gruppen in Amazonien (vgl. Brightman 2010, 2016; Brightman et al. 2016b; Costa, L. 2010; Fausto 2008). Darüber hinaus sind diese Aspekte Teilbereiche einer Territorialität, welche die Literatur mit Jäger- und Sammlergesellschaften assoziiert (vgl. Endicott 1991; Scott 1991). In der Resex Tapajós-Arapiuns allerdings habe ich eine solche Landverteilung und Konzeption von Besitz ausschließlich in Nova Canaã und der Nachbargemeinde Porto Rico vorgefunden; alle anderen mir bekannten Gemeinden etablieren Systeme, die dem von Atrocal ähnlich sind.

Atrocal

Besitzverhältnisse in Atrocal weisen sowohl Elemente aus dem Nutzungsabkommen als auch aus Nova Canaã auf. Wie im Nutzungsabkommen existiert in der Gemeinde das individuelle Recht auf 100 Hektar Land für Familien. Damit einhergehend ist auch in diesem Fall Landverteilung entlang der Unterscheidung von individuellen und kollektiven Besitzrechten geregelt. Gleichzeitig wirkt jedoch eine Besitzkonzeption, die dem Urheberrecht in Nova Canaã sehr ähnlich ist und die Nutzungsrechte im Fall von Jagd und Sammeln normiert. Ich werde nun zunächst die Aufteilung von Land darstellen und arbeite anschließend relevante Besitzbeziehungen heraus.

in das Gebiet der Gemeinde eindringen, wird die »Besitzbeziehung« klar artikuliert: »a terra, que é nossa!« (das Land, welches das unsere ist). Und je nachdem, wie die Beziehung zur Nachbargemeinde gerade gestaltet ist, werden auch diese als externe Personen gedeutet.

In Atrocal haben Familien Anspruch auf eine eigene Landparzelle. Diese wird *Lote, Terreno, Centro, Colônia*²⁷ oder auch *os meus 100 Hectáres* – meine 100 Hektar²⁸ – genannt. Innerhalb dieser Landparzelle darf die Familie in Wanderfeldbau ihre Felder anlegen; außerhalb dieser Flächen, auf dem kollektiven Gemeindeland, ist Anbau nicht erlaubt. Die Grundstücke liegen meist am Rande der Wohngebiete oder entlang von Wegen, die ins Landesinnere führen und bilden so einen Gürtel zwischen den bewohnten Ufergebieten und den nicht landwirtschaftlich genutzten Waldgebieten im Inneren der Resex Tapajós-Arapiuns. Die Grenzen der Landparzellen verlaufen teilweise entlang von Straßen oder Bächen, sind durch schmale Grenzpfade, sogenannte *Picos*, markiert oder allgemein bekannt, wenn auch für mich nicht sichtbar. Häufig werden die Flächen innerhalb der Familien vererbt oder weitergegeben. So sind die Parzellen nicht selten schon über Generationen in Familienbesitz und die Grundstücksgrenzen zum Teil schon sehr alt.²⁹ Eine Familie, die nicht über ein solches Grundstück verfügt, kann durch Anfrage beim Gemeindeverband ein Stück Land erhalten. Dieser antwortet dann:

»schau mal, da gibt es ein Landstück, da hinten, ne?! Das ist unbenutzt, die Besitzer sind schon lange tot und die Kinder haben sich auch nicht darum gekümmert. [...] Da könnt ihr hin.« Dann gehen sie dorthin schauen, ob auch wirklich alles in Ordnung ist und dann bekommen sie die Parzelle. Fertig! (Bewohnerin, Atrocal 09.12.2015)

Obwohl eigentlich alle Bewohner*innen Anrecht auf ein Grundstück haben, verfügen in Atrocal viele Familien nicht über eigenes Land. Insgesamt lässt sich eine Landkonzentration zugunsten der älteren Generation erkennen. Allerdings ist es üblich, dass Landbesitzer*innen den Familien ohne Land die landwirtschaftliche Nutzung bestimmter Bereiche innerhalb ihrer Landparzelle gestatten; in Konfliktfällen werden diese temporären Nutzungsrechte jedoch teilweise sehr kurzfristig wieder entzogen. Im Grunde könnten Familien ohne Land in die weiter entfernten Waldgebiete ausweichen und dort Landparzellen beim Gemeindeverband beantragen. Allerdings sind diese Flächen oft weite Fußwege entfernt, was diese Option wenig attraktiv macht. Damit existiert in Atrocal privates Landrecht, welches – in die Begrifflichkeiten von Benda-Beckmann et al. (2009) gefasst – der sozialen Einheit Familie (1) das exklusive Nutzungsrecht (2) am Besitzobjekt Land (3) zusichert.

27 *Centro* und *Colônia* sind in der Resex Tapajós-Arapiuns für Nutzflächen gebräuchlich, die in weiterer Entfernung zur Ortschaft im Landesinneren liegen.

28 Hiermit ist allerdings weniger die konkrete Flächengröße als vielmehr der private Anspruch auf Land gemeint, wie ich in Kap. 4.3.2 im Detail aufzeige.

29 In den zwei zentral gelegenen Vierteln von Atrocal geht die Lage der Grundstücke im Verhältnis zu ihren Nachbargrundstücken auf die Zeit vor Beginn der Landregulierungen 1978 zurück, wie der Vergleich von Daten aus informellen Gesprächen (Feldnotizen Atrocal 2015/2015) und den Archiven der Landreformbehörde ergibt (INCRA 25.03.1980).

Damit stellt dieses Recht eine klare Parallele zu den Paragraphen des Nutzungsabkommens dar.

Allerdings erstreckt sich dieses exklusive, individuelle Nutzungsrecht nicht wie im Nutzungsabkommen auf alle Praktiken des Extraktivismus, bzw. umfasst nicht alle natürlichen Ressourcen auf diesem Gebiet: Sammeln und Jagen dürfen die Bewohner*innen Atrocals überall, sogar auf den 100 Hektar anderer Familien. Dargestellt habe ich bereits, dass Beschränkungen von Sammelwirtschaft nicht aufgrund von Bodenbesitz bestehen, sondern dass der Besitz an der Pflanze ausschlaggebend ist. Das Besitzrecht einer Pflanze hat diejenige Person inne, die für die Pflanzung verantwortlich war – diese Person verfügt über die exklusiven Nutzungsrechte. Wie in Nova Canaã ist es auch hier die Urheberschaft, die eine Besitzbeziehung herstellt und legitimiert. Vor diesem Hintergrund ist das Sammeln grundsätzlich überall erlaubt; es darf jedoch nicht von individuellen Pflanzungen gesammelt werden. Gleiches gilt für die Jagd: Jäger dürfen überall tätig sein und es ist unerheblich, wessen Grundstück sie währenddessen betreten. Denn Wild ist in Atrocal kein Besitzobjekt, mit dem Menschen eine Besitzbeziehung eingehen könnten. Es ist demnach nie individueller, menschlicher Besitz; dementsprechend bestehen nie exklusive Nutzungsrechte. Anders ist dies bei Curupira, die wie oben erwähnt, durchaus an bestimmten Orten oder für bestimmte Zeiträume die Jagd von Wild unterbinden kann. Ich führe dies auf ihre Eigenschaft als »Mutter des Wildes« und damit Urheberin von Wild zurück.³⁰ So sind auch in Atrocal Besitzbeziehungen über Urheberschaft legitimiert; in dieser Hinsicht unterscheidet sich die normative Ordnung vom Nutzungsabkommen und ähnelt der Praxis in Nova Canaã.

Neben den individuellen Landparzellen gibt es in Atrocal ebenso, wie im Nutzungsabkommen vorgesehen, Bereiche zur kollektiven Nutzung. Dies sind zum Beispiel Flüsse und Seen oder Infrastruktur innerhalb der Ortschaften. Die entfernteren Waldgebiete allerdings entziehen sich dieser Zweiteilung. Zwar haben hier alle Bewohner*innen Nutzungsrechte, vor allem Jagd und Sammelwirtschaft führen sie in diesen Bereichen durch. Allerdings scheint damit nicht kollektiver Besitz an diesen Flächen einherzugehen: Diese Bereiche werden häufig als *Terra de Ninguem* (Niemandland) oder *Terra da Natureza* (das Land der Natur) bezeichnet;

30 Jenseits von Jagd setzt sich dieser Zusammenhang fort: so sind auch Zuchttiere in Privatbesitz der Person, die für die Zucht und damit in gewisser Weise für das Existieren verantwortlich ist. Diese Tiere sind von Jagd ebenso ausgeschlossen, wie individuelle Pflanzungen von Sammelwirtschaft. Die Jagd mit Hund und auf dem *Ramal* stellen hier eine Ausnahme dar, denn sie sind ebenfalls nicht in fremden Grundstücken erlaubt. Ich führe dies darauf zurück, dass durch beide Jagdpraxen aktiv Raum verändert wird, und dass Veränderungen eben nicht auf fremdem Land vorgenommen werden dürfen. Dies stützt noch einmal die Annahme, dass die 100 Hektar sich eben nicht nur auf Recht an Landwirtschaft, sondern darüber hinaus in einer für mich diffusen Weise auf mehr beziehen; ohne dass sie dabei »alle natürlichen Ressourcen« umfassen, wie dies das Nutzungsabkommen postuliert.

im Nutzungsabkommen gebräuchliche Bezeichnungen wie *Áreas Coletivas* oder *Áreas Comuns* (kollektive oder gemeinsame Bereiche) sind in Atrocal nicht gebräuchlich. So gehören diese Bereiche niemanden und stehen doch der Gemeinde für die Nutzung offen. Damit entziehen sich diese Flächen einer klaren Unterscheidung in individuell und kollektiv und deuten wie in Nova Canaã darauf hin, dass Nutzungsrechte nicht per se mit »Besitz«- und »Eigentumsverhältnissen« einhergehen.

Atrocal verfügt damit nochmals über eine ganz eigene Form des Landrechts und der Besitzkonzeption, welche Elemente der beiden anderen normativen Ordnungen integriert. Wie im Nutzungsabkommen ist in Atrocal das Recht auf individuellen Landbesitz, auf *meine 100 Hektar*, erstens möglich und zweitens für Landwirtschaft entscheidend, denn nur dort dürfen Felder angelegt werden. Anders als im Nutzungsabkommen ist dies allerdings ausschließlich im Hinblick auf Anbau und Landwirtschaft der Fall; andere Wirtschaftspraktiken wie Jagd und Fischfang werden hierdurch nicht limitiert. In diesen wirkt vielmehr eine Konzeption von Besitz, die für ein individuelles Besitzverhältnis mit exklusiven Nutzungsrechten eine Beziehung der Urheberschaft zwischen sozialer Einheit (1) und Besitzobjekt (3) voraussetzt. In dieser Hinsicht kommt die normative Ordnung von Atrocal der Besitzkonzeption von Nova Canaã nahe.

Die Regelkomplexe im Vergleich

In diesem Kapitel habe ich mich ausgehend von der Frage nach Normierungen von Anbau mit den unterschiedlichen Formen von Landverteilung und Konzeptionen von Besitz in den drei Regelkomplexen auseinandergesetzt. Dabei sind Überschneidungen ebenso deutlich geworden wie Unterschiedlichkeiten – und dies sowohl hinsichtlich praktischer Differenzen der Landverteilung als auch konzeptioneller Differenzen von Besitzbeziehungen, die ontologische Divergenzen erahnen lassen.

Zur (Nicht-)Existenz von Privatland mit exklusivem Nutzungsrecht

Der offensichtlichste Unterschied zwischen den drei normativen Ordnungen liegt in der Existenz, bzw. Abwesenheit von privaten Landparzellen mit exklusiven Nutzungsrechten. Klar definiert das Nutzungsabkommen in seinem ersten Paragraphen das Recht der Bewohner*innen auf ein eigenes Stück Land zur familiären Bewirtschaftung und zur individuellen Nutzung aller dort vorhandenen natürlichen Ressourcen. Auch in Atrocal ist der Besitz von 100 Hektar möglich und für die Menschen von großer Bedeutung, denn ihre Felder dürfen sie ausschließlich dort anlegen. Wer nicht über eine eigene Parzelle verfügt, ist auf die Erlaubnis von Nachbar*innen mit Landbesitz angewiesen. Anders funktioniert Landrecht in No-

va Canaã. Hier gibt es keine Privatgrundstücke; angebaut wird je nach Belieben auf freien Flächen innerhalb des kollektiven Gemeindelandes.³¹

Zu Besitzbeziehungen und deren Legitimationen

Dass diese landrechtlichen Unterschiede in differenten Legitimationsmustern für Besitzbeziehungen begründet sind, die auf ontologische Divergenzen hinweisen, ist dabei weniger offensichtlich. Für das Nutzungsabkommen impliziert der Besitz einer Landparzelle automatisch die exklusiven Nutzungsrechte aller dortigen Ressourcen. In Atrocal hingegen gibt es zwar ebenso private Landparzellen, exklusive Nutzungsrechte bestehen jedoch lediglich im Kontext von Landwirtschaft; Jagen und Sammeln hingegen dürfen alle Bewohner*innen überall, hier kommt Recht nicht exklusiv dem/der Landbesitzer*in zu. In dieser Hinsicht gleicht die Situation der in Nova Canaã, wo es keinen privaten Besitz an Land gibt und dementsprechend Subsistenzpraktiken nicht durch Landbesitzverhältnisse limitiert werden.

Damit etablieren die normativen Ordnungen Besitzbeziehungen, die das Recht auf (exklusive) Nutzung anders begründen. Die eine (a) geht davon aus, dass Menschen grundsätzlich in einer exklusiven Besitzbeziehung mit sämtlichen Bereichen natürlicher Umwelt stehen können, bzw. in den Begriffen Benda-Beckmanns et al. (2009), dass Menschen grundsätzlich potentielle soziale Einheiten und natürliche Ressourcen grundsätzlich potentielle Besitzobjekte in einer Besitzbeziehung sind. Dieses Verhältnis kommt am deutlichsten im Nutzungsabkommen zum Ausdruck. Hier haben Familien prinzipiell Anspruch auf eigene Landparzellen, womit per se die Verfügungsgewalt über alle natürlichen Ressourcen innerhalb dieser Fläche einhergeht, seien es der Boden, Pflanzen oder Tiere (ICMBio 2014a: §§ 1, 9). So dürfen ausschließlich die Besitzer*innen dort jagen, Blätter schneiden, Früchte sammeln; Nachbar*innen sind von diesen Rechten ausgeschlossen, es sei denn man einigt sich auf Sonderregeln. Nicht zuletzt im Begriff der »natürlichen Ressourcen« spiegelt sich diese Annahme, sind doch Ressourcen als Mittel zur Erfüllung bestimmter Ziele per Definition als Besitzobjekt gedacht. Das Recht des Menschen, sich diese Besitzobjekte anzueignen, kann darüber hinaus grundsätzlich exklusiv sein.³²

31 Damit repräsentieren die Beispiele Eigentumsverhältnisse, die charakteristisch für spezifische Gesellschaften und Wirtschaftssysteme sind. Das Nutzungsabkommen definiert Nutzungsrechte entlang der Dichotomie individuellen vs. kollektiven Zugangs, einem Grundpfeiler liberaler Wirtschaftsdeologie und kapitalistischer Marktwirtschaft. Nova Canaã verkörpert ein Modell, das als typisch für amerindianische Realität und Territorialität von Jäger- und Sammlergesellschaften gilt und für dessen Wirtschaftsform eine Parzellierung von Land in private Grundstücke nicht sinnvoll ist (vgl. Brightman et al. 2016a: 3ff.; Hann 1998: 1f.).

32 Auch diese Grundannahme deckt sich mit Logiken liberaler Wirtschaftsdeologie (vgl. vorherige Fußnote), nach der produktive Landnutzung immer eine Einhegung voraussetzt (vgl. Brightman et al. 2016a: 5).

Die andere Form (b) sieht ebenfalls die Möglichkeit einer privaten Besitzbeziehung zwischen Menschen und Bereichen der Umwelt vor, exklusive Nutzungsrechte setzen hier aber eine Urheberschaft der sozialen Einheit über das Besitzobjekt voraus. Diese Form von Besitzbeziehung ist in Nova Canaã handlungsleitend. Exklusive Rechte bestehen hier nur über das, für dessen Ursprung ein*e Akteur*in verantwortlich ist; bzw. noch deutlicher formuliert: nur das, was ein*e Akteur*in hervorbringt, wird zu seinem Besitzobjekt; nur der oder diejenige, die hervorbringt, wird zur sozialen Einheit in einer Besitzbeziehung. So ist das Maniokfeld meiner Nachbarn ebenso privat, wie die kleine Gemüsepflanzung im Hochbeet neben dem Haus. Und auch Curupira als »Mutter der Tiere« hat die exklusive Verfügungsgewalt über Wild inne. In dieser Koppelung von exklusiven Nutzungsrechten an Urheberschaft liegt auch die Abwesenheit von privatem Landbesitz in Nova Canaã begründet. Da das Land von keinem/keiner der Akteur*innen hervorgebracht wurde, sind private Landrechte in Nova Canaã nicht vorgesehen.

Allerdings können diese beiden Formen von Besitzbeziehungen auch parallel in den Regelkomplexen wirken. In Atrocal ist die Koexistenz beider Versionen besonders deutlich. (a) ist im Kontext von Anbau relevant: Hier kann grundsätzlich eine Besitzbeziehung zwischen Mensch und Land bestehen, die der sozialen Einheit Familie die exklusive Nutzung des Besitzobjektes Boden für Anbau garantiert (ohne, dass der Boden persönlich hergestellt wurde). Für Jagd und Sammelwirtschaft hingegen ist (b) ausschlaggebend und Rechte an Flora und Fauna sind nur dann exklusiv, wenn eine Besitzbeziehung über Urheberschaft eingegangen wurde: Die Hühnerzucht meines Nachbarn ist dadurch ebenso privat wie der Kautschukbaum, den mein Gastgeber vor vielen Jahren gepflanzt hat. Diese Pflanzen und Tiere sind der kollektiven Nutzung entzogen.

Auch das Nutzungsabkommen integriert letztendlich beide Konzeptionen und obwohl (a) im Dokument absolut dominant ist, taucht am Rande auch (b) auf. Das Nutzungsabkommen definiert: Verlässt eine Familie die Gemeinde, so erhält sie für *Benfeitorias* eine Ablösesumme (ICMBio 2014a: § 4). Unter *Benfeitorias* versteht der Text Aufwertungen, die die Familie am Grundstück vorgenommen hat. Dies können Maniokfelder ebenso sein wie *Açaí*-Pflanzungen, Kautschukbäume oder auch ein Maniokmehlhaus. Für diese Dinge, niemals aber für den Boden, erhält eine Familie finanziellen Ausgleich. Besitz, der verkauft werden darf, bezieht sich in diesem Kontext also nicht mehr gemäß Vorstellung (a) auf sämtliche natürlichen Ressourcen (Boden, Bäume, Kiesel, Wild), sondern vielmehr nur auf die Bereiche, die individuell hergestellt wurden, wie Pflanzungen, Maniokmehlhäuser oder Felder. So ist es auch hier plötzlich die Urheberschaft, die zu Privatbesitz (und damit dem Recht auf Verkauf) führt und die Besitzbeziehung legitimiert.

Meine Auseinandersetzung mit Besitzkonzeptionen von Land führt mich somit zu folgenden Beobachtungen: Zwar scheint der größte Unterschied zwischen den Regelkomplexen zunächst in der Existenz und Nicht-Existenz von individuellem

Recht auf Land zu bestehen; darin allerdings verbergen sich zwei unterschiedliche Konzeptionen von Besitz und dessen Legitimation. Während Besitzbeziehungen in Nova Canaã auf Urheberschaft und damit Form (b) basieren, integrieren sowohl Atrocal und, in abgeschwächter Form, auch das Nutzungsabkommen beide Konzeptionen (a) und (b). Insbesondere das Moment der Urheberschaft erinnert an die relationalen ontologischen Gefüge, wie sie die Politische Ontologie betrachtet (vgl. Blaser 2013a: 20f.; Cadena 2015: 44f.; Escobar 2017: 87f.).³³ In diesen relationalen Zusammenhängen ist Sein nicht losgelöst von Beziehungen zu verstehen: Hier gehen nicht unabhängige Entitäten eine Besitzbeziehung ein; vielmehr ist es diese Beziehung, durch die Entitäten wechselseitig werden, was sie sind. Hier ist in dieser Logik also nicht ein Subjekt, das sich eine Landfläche aneignet; es ist eine spezifische Beziehung, die aus Curupira die Mutter der Tiere und damit soziale Einheit (1) und aus dem Wild das Besitzobjekt (3) macht. So scheinen in diesen Unterschieden nicht nur inhaltliche und konzeptionelle, sondern auch ontologische Divergenzen zum Ausdruck zu kommen. Dieser Dimension wende ich mich eingehend in Kapitel 5 zu. Hier nun werde ich zunächst ein kurzes Resümee der bisherigen Erkenntnisse ziehen und mich im Anschluss den formalen Charakteristika der drei normativen Ordnungen zuwenden.

Sehr deutlich zeigt die vergleichende Auseinandersetzung mit den Normen für Extraktivismus in diesem Kapitel 4.1, dass die Verabschiedung des verschriftlichten Nutzungsabkommens nicht zu einer Verdrängung lokaler Regelungen in Atrocal und Nova Canaã geführt hat. Vielmehr wirken in den beiden Gemeinden weiterhin eigene normative Ordnungen fort. Diese sind zwar in einigen Bereichen den Paragraphen des Nutzungsabkommens ähnlich, weisen aber doch so deutliche Unterschiede auf, dass von einem Rechtspluralismus gesprochen werden kann. Differenzen bestehen dabei nicht ausschließlich zwischen Nutzungsabkommen und den lokalen Ordnungen der Gemeinden; vielmehr ergeben sich auch zwischen den Regelkomplexen von Atrocal und Nova Canaã Unterschiede, insbesondere im Hinblick auf landrechtliche Regelungen. Dies weist darauf hin, dass die Gemeinden innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns in ihren Besonderheiten differenziert zu betrachten sind und nicht als eine homogene Realität missverstanden werden dürfen.

4.2 Formale Aspekte der normativen Ordnungen im Vergleich

Zusätzlich zu diesen inhaltlichen Aspekten unterscheiden sich die normativen Ordnungen im Rechtspluralismus in formaler Hinsicht. Besonders auffällig ist dies im Hinblick auf die Materialisierung der Regelkomplexe: als rechtliches Dokument bringt das Nutzungsabkommen die Normen in schriftlicher Form zum Ausdruck;

33 Siehe Kap. 2.1.2 für detaillierte Erläuterungen zur Konzeption einer relationalen Ontologie.

demgegenüber stehen die Ordnungen der Gemeinden Atrocal und Nova Canaã, die nicht verschriftlicht, sondern alltäglich (re-)produziert werden und sich in Subsistenzpraktiken tradieren. Damit eng verbunden sind spezifische Prozesse der Aushandlung, die ich im Folgenden ausgehend von Vignetten im Verwaltungsgremium (4.2.1) und in den Gemeinden betrachte (4.2.2). Hieraus lassen sich weitere formale Charakteristika der Ordnungen ablesen. Im Gegensatz zur inhaltlichen Ebene, auf der sich alle drei normative Ordnungen voneinander unterscheiden, liegen formale Differenzen in erster Linie zwischen dem Nutzungsabkommen auf der einen und den Ordnungen der Gemeinden auf der anderen Seite. Dementsprechend liegt es nahe, die normativen Ordnungen über Fachbegriffe wie formelle versus informelle Institutionen oder staatliches versus traditionelles Recht zu unterscheiden; dies mag in anderen rechtspluralen Kontexten treffend sein, negiert jedoch bestimmte Zusammenhänge und kann die Dynamiken in der Resex Tapajós-Arapiuns nur zum Teil abbilden (4.2.3).

4.2.1 Aushandlungsprozesse im Verwaltungsgremium

Wie im Gesetzestext des SNUC für *Reservas Extrativistas* vorgesehen, wurde das Nutzungsabkommen der Resex Tapajós-Arapiuns durch das gemeinsame Verwaltungsgremium erarbeitet. Als ich im November 2013 zum ersten Mal einer Sitzung des Gremiums beiwohnte, waren die Delegierten im Begriff, über das Nutzungsabkommen final abzustimmen:

»Pode? Não pode?« fragt der von ICMBio unter Vertrag genommene Berater ins Mikrofon, dessen langes Kabel kleine Flocken Staub und Steinchen auf dem Betonboden herumwirbelt. »Darf man das? Oder darf man das nicht?«

»Pode!«, ruft eine laute Mehrheit des Plenums; »Não pode!«, einige wenige, die sich daraufhin irritiert umschauchen. »Richtig«, betont der Berater, »Paragraph 19 sagt, in der Resex dürfen keine Büffel gezüchtet oder eingeführt werden.«

Die Protokollantin notiert, die beiden Moderatoren besprechen sich, im Plenum wird gemurmelt und ich bin verwirrt ob der Art der Abstimmung. Dann geht es weiter mit Paragraph 20, den der Beamer gestochen scharf auf die Leinwand projiziert: »Müssen Bäume, die Menschen oder Tieren als Nahrung dienen, geschützt werden?« liest der Berater vor und endet wie beim letzten (und auch bei den nächsten) Paragraphen mit einem lauten »Pode? Não pode?«

Seit heute Morgen sitzen wir im luftigen Versammlungsraum des Instituts Chico Roque an der Verbindungsstraße zwischen der Großstadt Santarém und dem Touristenörtchen Alter do Chão, haken einen Tagesordnungspunkt nach dem anderen ab und sind seit etwa zwei Stunden mit der Diskussion und Abstimmung über die 51 Paragraphen des Nutzungsabkommens beschäftigt. Zwischendurch gibt es süßen Kaffee und Mittagspause, Gespräche unterm Dach im Schat-

ten zwischen alten und neuen Bekannten. (Feldnotizen Verwaltungsgremium 18.11.2013)

In Form dieser langwierigen, zähen und mitunter konfliktiven Abstimmung segnete das Verwaltungsgremium sein Nutzungsabkommen Paragraph für Paragraph ab. Am Ende dieses Novembertages waren alle 51 Punkte angenommen und das Papier wurde als Teil des allgemeinen Managementplans zur Ratifizierung nach Brasília, in den Hauptsitz von ICMBio gesandt. Ein Jahr später, am 20. November 2014, trat es in Kraft (ICMBio 20.11.2014).

Nicht immer gehen die Abstimmungsprozesse im Verwaltungsgremium so frontal vonstatten; im Gegenteil gab und gibt es regelmäßig Momente, in denen die Delegierten in größerem Maße partizipieren. Manchmal versucht die Sitzungsleitung, die Stimmberechtigten über Gruppenarbeiten direkt einzubeziehen. Außerdem geht den Abstimmungen häufig eine längere Phase der Diskussion im Plenum voraus, als dies die Vignette suggeriert: Die Delegierten reichen das Mikrofon weiter, stellen ihre Bedenken und Positionen in den Raum; die Moderation versucht derweil, die Redebeiträge inhaltlich zu verbinden und in ihren Entscheidungsvorschlag zu integrieren – bei einem solch großen Verwaltungsgremium ist dies kein leichter Prozess. Auch ist es eher unüblich, dass externe Berater die Moderation übernehmen. Es sind in der Mehrheit der Fälle die Angestellten von ICMBio als oberste Instanz des Verwaltungsgremiums, die durch die Sitzungen leiten. Hin und wieder übernimmt auch der Präsident oder Vizepräsident des Dachverbandes Tapajoara diese Rolle.

Im Hinblick auf weitere formale Aspekte der Abstimmung ist die oben skizzierte Vignette hingegen beispielhaft: sie zeigt, dass die Regelungen des Nutzungsabkommens diskursiv und auf theoretischer Ebene ausgehandelt wurden. Anders als in den beiden Gemeinden, wo Normen häufig situativ und innerhalb der entsprechenden Handlungskontexte geformt werden, debattieren die Anwesenden hier abstrakt und jenseits subsistenzpraktischen Handelns über Büffelzucht und den Schutz von kollektiven Nutzbäumen. Entscheidungen werden punktuell und per Mehrheitsentscheid getroffen: Nach der Frage »Pode? Não pode?« gilt die Antwort der Mehrheit und ist nach der Ratifizierung des Dokumentes rechtskräftig. Die Regelungen, die in diesem Prozess entstanden sind, gelten situationsunabhängig, grundsätzlich und allgemein für alle Bewohner*innen der Resex Tapajós-Arapiuns.

Es sind dabei nicht ausschließlich die Nutzer*innen selbst, die, vertreten durch ihre Abgeordneten, über die Regeln zur Nutzung entscheiden; vielmehr bestimmen mit den staatlichen Instanzen und zivilgesellschaftlichen Delegierten auch solche Akteur*innen über die Regeln mit, die selbst weder im Schutzgebiet wohnen, noch dortige Ressourcen nutzen. Dies ist im Gesetz des SNUC festgelegt, nach dem ein Nutzungsabkommen durch ein Verwaltungsgremium auszuhandeln ist, in dem unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen repräsentiert sein müssen. Auch

die Notwendigkeit partizipativer Abstimmungsprozesse ist dort definiert. So findet also die Ausgestaltung des Nutzungsabkommens und seiner Paragraphen in einem höchst formalisierten Rahmen statt und entsprechende Gesetzestexte und die Statuten des Gremiums geben enge Richtlinien zu Diskussion und Entscheidungsfindung vor.

Diese Vorgaben umfassen weiterhin den Prozess der Ratifizierung und definieren inhaltliche und letztlich epistemologische Anforderungen an das Dokument. Der Leiter der Resex und Vorsitzende des Verwaltungsgremiums erläutert:

Um einen Managementplan [mit Nutzungsabkommen] zu beschließen, gibt es einen Ritus. Der Plan wird partizipativ entwickelt, hier in der Resex, und geht danach an den Hauptsitz [von ICMBio] nach Brasília, wo er eine juristische Analyse durch die Generalstaatsanwaltschaft durchläuft. Wenn es keine rechtlichen Probleme gibt, wird er einer technischen Analyse unterzogen in unserer Koordination für traditionelle Bevölkerung. Und wenn es dann keine Probleme gibt, geht er an das Präsidium [von ICMBio], um durch eine entsprechende Verordnung veröffentlicht zu werden. (Leiter der Resex, Santarém 10.08.2016)

Seit 2004 hat das Verwaltungsgremium dreimal den Versuch unternommen, das aktualisierte Nutzungsabkommen und den Managementplan entlang dieses Ritus in Kraft zu setzen. Zweimal scheiterte das Verfahren an formalen und inhaltlichen Anforderungen vonseiten der Behörde in Brasília. Beim zweiten Mal »war ich schon hier und ich erinnere mich bis heute an das Gutachten 066/2009. Es beanstandete zahlreiche Punkte, [...] 20 Punkte mussten präziser werden und das waren Punkte, die an der gesamten Struktur des Dokuments gerüttelt haben« (Leiter der Resex, Santarém 10.08.2016). Insbesondere die fehlende wissenschaftliche Basis wurde damals beanstandet. »Damit ich einen Managementplan [mit Nutzungsabkommen] veröffentlicht bekomme, muss ich das Territorium sehr gut kennen. [...] ICMBio segnet diese Managementpläne nur ab, wenn diese Forschungen, diese Erhebungen umfassend in der *Reserva* realisiert wurden« (Leiter der Resex, Santarém 10.08.2016). Damit unterliegen also nicht ausschließlich die Abstimmung über Managementplan und Nutzungsabkommen engen formalen Richtlinien; es gibt darüber hinaus auch klare Maßstäbe an die Wissensgrundlage, auf der ein solches Dokument zu basieren hat. Das lokale Wissen der Bewohner*innen, die möglicherweise aufgrund ihrer Alltagspraxis über sehr fundierte Kenntnisse ihrer Umgebung verfügen, ist für Nutzungsabkommen und Managementplan irrelevant; es bedarf hier wissenschaftlicher Erhebungen. Ioris (2008) bezeichnet daher diese und ähnliche Formen der Verwaltung als *Manejo Científico* – als wissenschaftliches Management.³⁴

34 Blaser (2010: 111) merkt mit Blick auf Strategien wissenschaftlichen Managements kritisch an: »Therefore, this regime of truth would answer the question of what is the right thing

Informelles im Formalisierten

Trotz aller formalen Vorgaben scheinen vielfältige informelle Dynamiken und Beschränkungen die Paragraphen des Nutzungsabkommens mitgeprägt zu haben (vgl. 3.2.3). Am zweiten Tag der Gremiumssitzung im November 2013 beschloss die Delegierten die Zonierung der Resex Tapajós-Arapiuns. Diese ist eines der zentralen Verwaltungsinstrumente in *Reservas Extrativistas* und teilt die Schutzgebiete in vier Zonen, die jeweils spezifischen Auflagen zur Nutzung unterliegen. Am Mittag des 19. November 2013 kam es zu einem für mich sehr prägnanten Moment der Diskussion:

Der Berater von ICMBio hat eine *PowerPoint*-Folie an die Wand gebeamt. Darauf sind zwei Karten der Resex Tapajós-Arapiuns zu sehen, auf denen jeweils unterschiedliche Flächen bunt markiert sind. Es handelt sich um zwei Vorschläge für mögliche Zonierungen des Schutzgebietes. Die Delegierten sollen sich für eine der beiden entscheiden.

Ich bin erleichtert, denn offensichtlich ist es nicht mangelnde Sprachkenntnis, die mich am Verstehen hindert – auch um mich herum sehe ich viele fragende Blicke auf die Folie starren. Der Berater setzt zu einer erneuten Erklärung an: Im ersten Entwurf befindet sich die absolute Schutzzone genau im Inneren der Resex; im zweiten Entwurf – für dessen Erklärung er sich deutlich mehr Zeit nimmt – zieht sie sich bis an die südliche Grenze. So entsteht ein Korridor und verbindet die Schutzzone mit den südlich der Resex gelegenen Waldgebieten. »Damit ist der Raum, in dem sich die Tiere bewegen können, größer und so können sie sich auch mit Tieren aus Regionen südlich der Resex fortpflanzen«, erläutert er dem Plenum.

Kritik an diesem zweiten Vorschlag wird laut, einige Abgeordnete sprechen sich aus unterschiedlichen Gründen dagegen aus, weitere schließen sich an. Als der Vorsitzende des Gremiums auf eine schnelle Entscheidung drängt, wird es im Raum noch lauter. Da greift der Berater zum Mikrofon und betont, der zweite Vorschlag sei der bessere, da so »die Biodiversität der Fauna erhalten werden kann«. Das Plenum ist schlagartig still.

In der nun folgenden Abstimmung wird der zweite Vorschlag ohne Widerspruch angenommen. (Feldnotizen Verwaltungsgremium 19.11.2013)

to do with Indians and Nature as follows: know with certainty what they are and you will know what is the right thing to do with them!« Das wissenschaftliche Management der Resex weist dabei große Ähnlichkeit auf zu den Dynamiken, die Blaser (2009b, 2013b) mit Blick auf indigenes Wissens in Programmen des Umweltschutzes skizziert: als kulturelle Perspektiven dürfen sie einfließen, solange sie nicht mit wissenschaftlichen Erkenntnissen brechen, die das Fundament des Managements darstellen. Es scheint sich hier um ein klassisches Beispiel der ontologischen Durchsetzung der Moderne zu handeln, wie sie die Politische Ontologie beschreibt (vgl. 2.1.2).

Dies ist nur einer von mehreren Momenten, in denen ich den Eindruck gewann, dass ein bestimmter Habitus hilfreich sein kann, um die eigenen Positionen im Gremium durchzusetzen. In diesem Fall führe ich es auf die Fachtermini *Biodiversität* und *Fauna* zurück, die – souverän vorgetragen von einer externen Person mit Universitätshintergrund – den Diskussionsprozess beendet und eine Entscheidung herbeigeführt haben. Im Gremium ist solches Fachwissen sehr ungleich verteilt und der Wissensstand der Abgeordneten geht weit auseinander; gleichzeitig ist Wissenschaft nicht nur die notwendige Basis von Managementplan und Nutzungsabkommen, sie scheint zudem bei den Stimmberechtigten hohes Ansehen zu genießen. Dies führt erstens dazu, dass einige Delegierte den Gesprächsverläufen nur schwer folgen können. Zweitens erhalten bestimmte Positionen mehr Gewicht, während sich andere Stimmen demgegenüber minderwertig fühlen. So verstehe ich Momente wie den hier skizzierten als Ausdruck informeller Hierarchien, welche das Gremium weitgehend unsichtbar strukturieren. Auch die Verteilung der Moderation kann als Beispiel dieser Hierarchien dienen. In den allermeisten Fällen hat ein*e Angestellte*r von ICMBio die Moderation inne, oft handelt es sich auch um den Vorsitzenden des Gremiums und »Chef der Resex«, wie er vor Ort genannt wird. Als Moderator kommt ihm dabei eine doppelte Rolle zu: Nicht nur ist er in der Machtposition, die Gespräche und Diskussionen zu lenken; auch ist er selbst Teil der Diskutant*innen und stimmberechtigt. Fast automatisch bekommen dabei seine inhaltlichen Positionen aufgrund der Moderationsrolle mehr Raum und Durchsetzungskraft. Besonders problematisch erscheint dies bei Abstimmungen: Hier stellt der Moderator eine Frage zur Abstimmung und hebt gleichzeitig seine Hand mit der Karte zur Stimmabgabe in die Höhe – eine Geste, die subtil Einfluss nimmt auf das Verhalten im Plenum und Delegierte unwillkürlich zur Nachahmung einlädt.³⁵

Im Rahmen der Darstellung von Verwaltungsstrukturen brasilianischer Resex habe ich diese Zusammenhänge bereits kritisch reflektiert (vgl. 3.2.3). Hier ist es mir abschließend wichtig, zu betonen, dass diese informellen Asymmetrien auf die Aushandlungsprozesse im Verwaltungsgremium einwirken, seien diese auch noch so formalisiert und durch rechtliche Vorgaben standardisiert.

Blicke in die Zukunft

Aller rechtlichen Hürden zum Trotz, konnten Managementplan und Nutzungsabkommen der Resex Tapajós-Arapiuns schließlich am 20. November 2014 in Kraft treten. Ab diesem Moment erhielten sie langfristig Gültigkeit und verbleiben so, wie sie im November 2013 formuliert worden sind. Allerdings gibt es Möglichkeiten, die Paragraphen auch zukünftig abzuändern, anzupassen und weiterzuentwi-

35 Zu weiteren Auseinandersetzung mit Grenzen der Partizipation, vgl. Luciana Braga Silveira (2008), Cindy Völler (2017) und Michaela Meurer (2018).

ckeln – erste Schritte dahingehend zeichnen sich bereits ab. »Dies ist eine aktuelle Forderung, wie ich meine, hierzu eine neue Arbeitsgruppe zu bilden [...] und das Nutzungsabkommen zu diskutieren«, erklärte der Leiter der Resex Tapajós-Arapiuns, bevor ich 2016 die Region verließ (Leiter der Resex, Santarém 10.08.2016). Auch CITA, der Indigene Rat Tapajós-Arapiuns forderte eine Überarbeitung, um die Paragraphen an die Bedürfnisse indigener Lebensweisen anzupassen. Im November 2017 rief daraufhin das Verwaltungsgremium eine Arbeitsgruppe ins Leben, die Vorschläge zu einer Erneuerung entwickeln sollte. Mangels Interesse vonseiten der Gemeinden – lediglich eine der über 70 Gemeinden benannte Veränderungsvorschläge – wurde die Gruppe jedoch bis auf Weiteres aufgelöst. Bei meiner Rückkehr an den Unteren Tapajós im Juli 2018 äußerten Delegierte im Verwaltungsgremium jedoch erneut Unmut über nicht adäquate Regelungen, sodass ich davon ausgehe, dass eine Überarbeitung weiter Thema bleiben wird (Feldnotizen Verwaltungsgremium 23.07.2018).

Sollte es dazu kommen, müssen auch diese Schritte der Überarbeitung den oben skizzierten Rahmenbedingungen für Aushandlungsprozesse gerecht werden: es wird sich wieder um punktuell getroffene Entscheidungen einer vordefinierten Gruppe von Delegierten handeln, die, in einem Dokument manifestiert, langfristige Gültigkeit besitzen; Regelungen, die abstrakt und außerhalb des entsprechenden subsistenzpraktischen Handlungskontextes diskursiv verhandelt wurden, wobei die Verhandlungen ebenso wie die Verhandelnden, die Prozesse ebenso wie epistemologische Grundlagen den rechtlichen Vorgaben entsprechen müssen. Und dabei trotz aller Formalisierung unterschiedliche informelle Gefüge und Beziehungen die Aushandlungen mitgestalten werden.

4.2.2 Aushandlungsprozesse in den Gemeinden

Die Aushandlungsprozesse in den Gemeinden unterliegen deutlich weniger formalisierten Standards, weshalb solche normativen Ordnungen häufig als informelle Regelungen, bzw. informelle Institutionen zur Nutzung von Ressourcen bezeichnet werden (North 1991: 97). In Nova Canaã und Atrocal habe ich drei unterschiedliche Formen der Aushandlung normativer Ordnungen identifiziert: weitgehend unsichtbar und kontinuierlich durch die (Re-)Produktion bestimmter Normen im alltäglichen Wirtschaften (1), punktuell im Zuge von Nutzungskonflikten (2) und, ähnlich wie im Verwaltungsgremium, durch die Gemeindeverbände (3). Die Praktiken der Aushandlung in Nova Canaã und Atrocal stellen in dieser Hinsicht keinen Unterschied dar; deswegen werde ich mich in diesem Kapitel beiden Gemeinden zuwenden.

(1) In der Durchführung alltäglicher Subsistenz entscheiden die Bewohner*innen kontinuierlich über Auflagen der normativen Ordnungen auf Gemeindeebene. Diese Handlungen mögen zwar nicht als Momente der Aushandlung wahrgenom-

men werden, oder gar als Räume der Verhandlung markiert sein, für das Fortbestehen und die Entwicklung gelebter normativer Ordnungen sind sie jedoch zentral. Solche Momente der Verhandlung können im gezielten Anbau auf bestimmten Flächen liegen und der Meidung anderer, in der Wahl spezifischer Praktiken des Fischfangs oder in Vorsichtsmaßnahmen bei der Jagd. Sie liegen in der Arbeitsteilung abhängig von Geschlecht und Alter, im Teilen von Fleisch und Verkaufen von Holz ebenso wie im Ernten von *Bacaba* auf dem Grundstück des Neffen – überall hier schreiben sich lokale normative Ordnungen als handlungsleitende Orientierungsrahmen ein; gleichzeitig werden sie genau dann real. Niedergeschrieben sind sie nicht, nur selten werden sie explizit als Regeln formuliert. Und doch haben sie Einfluss darauf, was Menschen tun oder bleiben lassen. So manifestieren sich die Regelungen in den Alltagspraktiken, diese wiederum reproduzieren die Normen und bringen so die Auflagen der Regelkomplexe hervor. Dabei werden die Normen nicht immer exakt berücksichtigt, vielmehr haben die Akteur*innen gewisse Spielräume der Regelverletzung, ohne dass es direkt zu Sanktionen oder Konflikten käme. In diesem Sinne verstehe ich Subsistenz und die Wahl und Durchführung bestimmter Praktiken als Moment der Verhandlungsmöglichkeit von Normen – wenn auch zumeist unbewusst und nicht-diskursiv. Anders als die punktuell verabschiedeten Paragraphen des Nutzungsabkommens, die theoretisch und diskursiv entschieden wurden, werden also die Normen in den Gemeinden in kontinuierlichen Prozessen in und durch Subsistenzpraktiken selber festgeschrieben und weiterentwickelt. Verhandlung findet dabei im konkreten Moment der Nutzung und nicht auf abstrakter Ebene außerhalb des Nutzungskontextes statt. Außerdem sind direkte Nutzer*innen beteiligt und nicht, wie im Verwaltungsgremium, eine Vielzahl externer Akteur*innen und Instanzen.

(2) Im Rahmen von Konflikten um Nutzung kann es allerdings auch in den Gemeinden zu expliziten Aushandlungen kommen. Als Beispiel sollen zwei Verbote rund um Jagd und Fischfang in Nova Canaã dienen. »Eine der Vereinbarungen, die wir haben«, erklärt mir der Präsident des Gemeindeverbandes, »eine sehr traditionelle Vereinbarung, bezieht sich auf die Jagd. Sie besagt, dass wir Essen³⁶ nicht verkaufen dürfen. [...] Wir fischen und jagen, geben es Anderen zum Essen weiter, aber verkaufen es nicht« (Seu Ercio, Nova Canaã 31.07.2016). An diese Regel ist eine weitere geknüpft, die besagt, dass Jagen und Fischen nur den Bewohner*innen der Gemeinde erlaubt ist. Beide Regelungen sind Ergebnis konkreter Nutzungskonflikte: Die Bewohner*innen entschieden sich für diese Restriktionen, als Jäger von außerhalb in der Region zu jagen begannen. Damals wurde am Rio Inambú nicht ausschließlich für den Fleischbedarf, sondern auch für den Verkauf von Fellen gejagt – dementsprechend intensiv wurde Jagd betrieben.

36 Wie oben erwähnt bezieht sich Seu Ercio mit dem Begriff Essen ausschließlich auf Fisch und Wild.

»Es ist nicht gut, Leute von außerhalb reinkommen zu lassen«, betont Seu Alberto. »Manchmal kamen sie nur her um sich zu nehmen, was es hier gab. Sie jagten und fischten so viel sie wollten, wirklich viel haben sie gefangen in dieser Zeit. Und dann nahmen sie alles mit. Und das, das erlaubt heute niemand mehr. Fischen um hier zu essen, das geht, aber nicht zum Mitnehmen.« (Seu Alberto, Nova Canaã 06.05.2016)

So gibt es neben der kontinuierlichen Verhandlung von Normen durch (Re-)Produktion in Subsistenzpraktiken auch in den Gemeinden Momente, in denen punktuell und, wie ich annehme, in expliziten Überlegungen und Absprachen zwischen den Bewohner*innen Regeln verhandelt werden.

(3) Zusätzlich können formalisierte Diskussionsräume, ähnlich dem Verwaltungsgremium, Orte der Aushandlung sein. Dies zeigt beispielsweise ein Treffen des Gemeindeverbandes von Atrocal im März 2016. Erst wenige Monate zuvor, im November 2015, hatte sich Atrocal als indigen erklärt: man war Teil der Indigenen Bewegung um CITA geworden, wichtige neue politische Ämter wie *Cacique*, *Tuxaua* und *Pajé* waren besetzt worden, viele Bewohner*innen hatten ihre indigene Identität bereits durch einen Eintrag in der staatlichen Meldebehörde offiziell bestätigt.

Es ist ein Samstagmorgen im März 2016, als sich nach und nach knapp 30 Personen im Schatten des *Barracão* einfinden, der »großen Hütte«, deren rotes Ziegeldach schon von weitem ins Auge fällt und die dem Gemeindeverband als Versammlungsort dient.

Unter den Anwesenden kehrt langsam Ruhe ein. Der Präsident des Gemeindeverbandes eröffnet die Sitzung und verliest die Tagesordnung. Dann gibt er das Wort an den *Cacique* weiter und dieser kommt nach einigen einleitenden Bemerkungen schnell auf den zentralen Punkt der heutigen Sitzung zu sprechen: die internen Regelungen von Schule und Gemeinde.

Ein Lehrer schaltet sich ein und holt weit aus. Er plädiert dafür, nun, wo sie indigen seien, neue interne Regeln festzulegen. Dafür müsse man sich auf früher besinnen, betont er, der lange selbst in einer indigenen Gemeinde am Rio Maró gelebt hat und über mehr Erfahrungen in indigener Lebensgestaltung verfügt, als die anderen Anwesenden. »In einer indigenen Gemeinde muss es weniger Konflikte geben, es muss pazifistischer zugehen«, fährt er fort. »Da gibt es keinen Verkauf, nur Tausch. Diese Kultur und diese Werte haben sich bei uns verloren. Deshalb brauchen wir hierfür ein Bewusstsein und wir müssen uns fragen: was für ein Leben wollen wir?«

Im Zuge der nun beginnenden Diskussion geht es neben vielen anderen Punkten auch konkret um Bereiche, die die Verregelung von Subsistenzpraktiken betreffen: Welche Nutzungsrechte haben die nicht-indigenen Bewohner*innen von Atrocal? Darf über die eigenen Grundstücksgrenzen hinaus oder ausschließlich innerhalb der eigenen Fläche gejagt werden? Auf welche Weise sind Fluss und

Bäche zu nutzen?

Außerdem informiert der Lehrer, in indigenen Gemeinden beständen keine privaten Grundstücke, vielmehr sei das ganze Land kollektiv.³⁷ Auch hierüber müsse man nachdenken. (Feldnotizen Atrocal 05.03.2016)

Während dieser Sitzung standen damit die internen Regelungen – und darunter auch zahlreiche Nutzungsaufgaben – explizit zur Diskussion. Dies geschah nicht im Zuge von Konflikten, wie im vorherigen Beispiel in Nova Canaã, sondern aufgrund geänderter Rahmenbedingungen durch die Neuidentifikation als indigene Gemeinde. Letztendlich konnten sich die Beteiligten an diesem Samstag auf keine grundlegend anderen Nutzungsvorschriften einigen und meines Wissens nach ist es in Atrocal auch später nicht zu einschneidenden Änderungen gekommen. Dennoch weist dieses Beispiel auf die Möglichkeit expliziter und diskursiver Verhandlung von Aufgaben im formalisierten Rahmen hin, oder anders formuliert: Auch formalisierte Rahmen wie diese Sitzung können Orte sein, in denen als informell bezeichnete Regelkomplexe verändert werden. Anzumerken bleibt, dass diese expliziten Verhandlungen eher selten vorkommen.³⁸ Zudem sind sie zwar durch formale Anforderungen an Gemeindeverbände normiert, diese Anforderungen reichen jedoch nicht an die komplexen Vorgaben heran, die das SNUC an die Prozesse im Verwaltungsgremium stellt.

Egal auf welche der drei skizzierten Arten Normen in den Gemeinden verhandelt werden, immer sind es dabei die Nutzer*innen selbst, die über die Normierungen entscheiden; externe Akteur*innen wirken höchstens als Konfliktfaktor oder auch Berater*innen, sind aber selbst keine legitimen Verhandlungspartner*innen. Weiterhin zeigt sich ein leichter Unterschied zum Nutzungsabkommen hinsichtlich legitimer Epistemologie. Wie dargestellt, fordert das SNUC für die Erarbeitung des Nutzungsabkommens eine wissenschaftliche Basis. Damit erhebt es die Epistemologie einer spezifischen, wissenschaftlichen Wissensform zur Norm. Solche Vorgaben gibt es in den Gemeinden nicht explizit, implizit aber herrschen durchaus Vorstellungen darüber, was wahr und was falsch ist, bzw. wann etwas wahr und wann es falsch ist. Wie im Verwaltungsgremium genießt auch hier wissenschaftliches Wissen besonderen epistemologischen Stellenwert. Daneben scheint vor allem die eigene Erfahrung Ursprung gültiger Aussagen zu sein. Die Schilderung des

37 Spannenderweise waren die einzigen beiden Gemeinden, die ich besuchen durfte und die tatsächlich eine solch kollektive Form der Landverteilung praktizieren, Nova Canaã und der Nachbarort Porto Rico; beide Orte sind weit davon entfernt, sich als indigen zu definieren.

38 In Nova Canaã ist der Gemeindeverband relativ neu; doch bereits zuvor waren die Bewohner*innen auf Gemeindeebene in einer Art Gemeinderat organisiert, der zwar rechtlich gesehen für den brasilianischen Staat inexistent war, lokal aber als formalisierter Verhandlungsrahmen diente.

Lehrers in der obigen Vignette über kollektive Landverteilung im Indigenen Territorium Maró aufgrund seiner langjährigen Präsenz vor Ort wird als gegeben hingenommen und muss nicht über eine wissenschaftliche Erhebung der tatsächlichen Landbesitzverhältnisse verifiziert werden. Auch der Umgang mit dem Konflikt mit Fellhändlern und Jägern in Nova Canaã setzte keine Erhebung der Reduktion von Wildbeständen voraus; die Erfahrung der Bewohner*innen reichte aus, um eine aus ihrer Sicht angemessene Regel zu formulieren. In den Gemeinden sind letztlich beide Formen des Erkenntnisgewinns legitim – in einigen Bereichen gesteht man der Wissenschaft unangefochten Wahrheitsgehalt zu, andere Praktiken wiederum stützen sich auf die alternative Epistemologie des Erlebens.³⁹

4.2.3 Die Bewohner*innen im staatlichen Recht und das Informelle im Formellen

Das in ein Dokument gegossene Nutzungsabkommen und die in Subsistenzpraktiken Ausdruck findenden normativen Ordnungen von Atrocal und Nova Canaã unterscheiden sich in erster Linie in ihrer materiellen Qualität. Der Blick auf ihre Aushandlungsprozesse weist darüber hinaus jedoch auf weitere formale Unterschiede hin: Das Nutzungsabkommen wird im Rahmen rechtlich bindender Vorgaben entwickelt, die sowohl die Diskussions-, Entscheidungs- und Ratifizierungsprozesse normieren, die Beteiligten vorgeben als auch Anforderungen an Inhalte und Epistemologien stellen. Die normativen Ordnungen auf Gemeindeebene hingegen werden auf drei unterschiedliche Weisen verhandelt – entweder in und durch alltägliche Subsistenzpraktiken, als Reaktion auf Konflikte oder diskursiv innerhalb des formalisierten Rahmens des Gemeindeverbandes. Dadurch sind die Ordnungen unterschiedlich langfristig und Veränderungsprozesse gehen unterschiedlich schnell vonstatten; der Kreis derer, die mitverhandeln ist different; die Wissenssysteme, auf die für Entscheidungen referiert wird, sind nur zum Teil deckungsgleich. Gemeinsam ist allen drei normativen Ordnungen, dass sie sowohl durch formelle als auch durch informelle Verhandlungspraktiken ausgestaltet werden; wenn auch das Verhältnis variiert.

39 Hier wird ein Zusammenhang zur Politischen Ontologie sichtbar, welche diese Epistemologie als Teil relationaler Ontologie konzeptionalisiert. In einer Welt, in der nichts unabhängig und vor den Beziehungen zueinander besteht, kann distanzierte, wissenschaftliche Methodik, die von bestehenden Entitäten ausgeht, keine adäquate Form des Erkenntnisgewinns sein. Hier braucht es vielmehr die Erfahrung im Umgang und Sein in und mit dieser Welt, um Wissen zu generieren (Escobar 2015). Wissenschaftliches Wissen hingegen ist immanenter Bestandteil moderner Ontologie und deren Existenz *vor* Beziehungen (vgl. 2.1.2). Für eine vergleichende Reflexion wissenschaftlichen und traditionellen Wissens vgl. Manuela Carneiro da Cunha (2007).

Während auf inhaltlicher Ebene alle normativen Ordnungen Unterschiede zueinander aufwiesen, liegt formal gesehen der markante Bruch zwischen den Ordnungen der Gemeinden auf der einen und dem Nutzungsabkommen auf der anderen Seite. Diese Zweiteilung von Rechtssystemen ist für eine rechtsplurale Situation durchaus charakteristisch. Zur Beschreibung nehmen rechtsanthropologische Studien häufig eine Differenzierung in *traditionelles* oder *Gewohnheitsrecht* und *staatliches* oder *positives Recht* vor (z.B. Kuppe 2009; Voell et al. 2016). Hierbei darf traditionell nicht als statisch missverstanden werden; ebenso wird klar davon ausgegangen, dass es viele Wechselwirkungen zwischen den beiden Rechtsformen gibt. Die normativen Ordnungen in Atrocal und Nova Canaã scheinen gut in die erste Kategorie zu passen, denn sie sind ungeschriebenes Recht, das auf tradierten Gewohnheiten der Subsistenz basiert, welche die Bewohner*innen alltäglich und meistens implizit verhandeln und die nicht durch eine formalisierte Instanz der Rechtsprechung vorgegeben sind. Demgegenüber stellt sich das Nutzungsabkommen als staatliches Recht dar, ist es doch Teil nationaler Politiken des Umweltschutzes und ganz klar durch nationale Gesetzgebung in Form des SNUC normiert. Für meine Analyse allerdings erscheinen diese Kategorien wenig hilfreich, da sie relevante Aspekte verschleiern. In diesem Fallbeispiel sind die Bewohner*innen der Resex für die Ausgestaltung des staatlichen Rechts von besonderer Bedeutung. Trotz aller praktischen Einschränkungen und Hürden der Partizipation und trotz der hegemonialen Beziehungen in den Verwaltungsprozessen, sind es die Bewohner*innen, die die Mehrheit der Sitze des Verwaltungsgremiums auf ihrer Seite haben. So sind sie in letzter Instanz sowohl diejenigen, die *staatliches* Recht hervorbringen, als auch diejenigen, die *Gewohnheitsrecht* hervorbringen; eine doppelte Rolle, welche die hier vorgeschlagene begriffliche Trennung nicht abbildet.

Eine konzeptionelle Alternative könnte die Differenzierung in *formelle* und *informelle* Institutionen zur Regelung von Landnutzung bieten, wie sie in der Gemeingüterforschung gebräuchlich ist. »Institutions are the humanly devised constraints that structure political, economic and social interaction. They consist of both informal constraints (sanctions, taboos, customs, traditions, and codes of conduct), and formal rules (constitutions, laws, property rights)«, schreibt der Ökonom Douglas North (1991: 97). Hier schwingt eine Zweiteilung mit, die in anderen Texten noch deutlicher wird und Gesetz und Recht als Teil formeller Regeln den Bereichen von Kultur und Tradition als informellen Beschränkungen gegenüberstellt (vgl. Helfrich/Heinrich-Böll-Stiftung 2012: 99f.). Damit fängt diese Begrifflichkeit den kulturellen Einfluss in staatlicher Gesetzgebung ebenso wenig auf wie die informellen Gefüge im Bereich staatlicher Rechtsprechung. Auch hat die Analyse der Aushandlungsprozesse des Nutzungsabkommens gezeigt, dass selbst in diesem höchst formalisierten Rahmen informelle Hierarchien die Paragraphen mitgeprägt haben; in den Gemeinden wiederum wurde sichtbar, dass deren vermeintliche informelle Regelungen auch innerhalb formalisierter Verhandlungsräume vereinbart

werden können. Die Einordnung der hier untersuchten normativen Ordnungen in informell versus formell schluckt diese Dimensionen.

Abgesehen von den genannten Punkten orientieren sich die Zweiteilungen ausschließlich an formalen Charakteristika von normativen Ordnungen. Um auch inhaltliche Differenzen mitzudenken, und damit Unterschiede zwischen den normativen Ordnungen von Atrocal und Nova Canaã benennen zu können, verzichte ich im Weiteren auf die Einordnung dieses Fallbeispiels in die angeführten Fachbegriffe.⁴⁰

4.3 »Meine 100 Hektar« – Interdependenzen im Rechtspluralismus

In den vorherigen Abschnitten habe ich drei normative Ordnungen zur Reglementierung von Subsistenz in der Resex Tapajós-Arapiuns vergleichend in den Blick genommen. Trotz aller Unterschiedlichkeit in Inhalt und Form wurde sichtbar, dass sich die Ordnungen in vielen Bereichen überschneiden und ähneln. Beispielsweise verbieten alle drei Regelkomplexe den Verkauf von Wild sowie Produkten aus Sammelwirtschaft, stattdessen ist die Nutzung den Bewohner*innen des Schutzgebietes vorbehalten. Solche Überschneidungen weisen auf die Interdependenzen von normativen Ordnungen hin, wie sie in rechtspluralen Gefügen üblich sind. Normative Ordnungen sind in diesem Sinne

nur halb-autonom: Sie sind in der Lage, ihr eigenes Recht zu produzieren, hierbei aber nicht völlig unabhängig und losgelöst von den anderen Ordnungen. Sie existieren mit anderen Worten nicht separat nebeneinander, sondern sind miteinander verzahnt, beeinflussen und konstituieren sich wechselseitig. (Schneider 2016: 32)⁴¹

Am Beispiel der Regelung zu 100 Hektar Landbesitz wird diese wechselseitige Beeinflussung besonders deutlich. In Atrocal und im Nutzungsabkommen sind 100 Hektar die zentrale Größe für privates Landrecht; hier hat jede Familie Anrecht auf ein Grundstück mit maximal dieser Größe. In Nova Canaã wiederum verzichten die Bewohner*innen auf dieses Anrecht, die Möglichkeit der Parzellierung war zwar in der Vergangenheit auch dort ein Thema, wurde aber nie eingeführt (vgl. 4.1.3). Ausgehend von meinen ethnographischen Daten, Dokumenten der Landreformbehörde INCRA sowie brasilianischem Bodenrecht komme ich zu dem Schluss, dass die Größenordnung der 100 Hektar ihren Ursprung in Politiken der Landreform

40 Für eine Diskussion verschiedener Fachbegriffe und deren Implikationen siehe Sally Merry (1988: 875ff.).

41 Siehe Sally Moore (1973) und Sally Merry (1988: 879ff.) zum Begriff der Semi-Autonomie sowie den Wechselwirkungen innerhalb rechtspluraler Gefüge.

hat und im Zuge der Landregulierungen in den 1970/80er Jahren an den Unteren Tapajós gelangte (4.3.1). Damit fand die Flächengröße auch Eingang in die Realität der Gemeinden der heutigen Resex Tapajós-Arapiuns und schrieb sich in lokale normative Ordnungen ein. Von dort aus wurde sie 1999 in das erste Nutzungsabkommen des Schutzgebietes übertragen und taucht auch in der heutigen Fassung wieder auf (4.3.2). Damit stehen 100 Hektar beispielhaft für die Verzahnung normativer Ordnungen im Rechtspluralismus. Darüber hinaus weisen sie auf die Möglichkeiten der Einflussnahme lokaler Bevölkerung ebenso hin wie auf die mögliche semantische Divergenz vermeintlich gleicher Regeln (4.3.3).

4.3.1 100 Hektar im Kontext der brasilianischen Landreform

1970 rief die brasilianische Militärregierung unter Präsident Emílio Médici das Institut für Kolonisierung und Landreform INCRA ins Leben.⁴² Aufgabe der föderalen Behörde war in erster Linie die Durchführung einer Landreform. Dabei handelte es sich nicht um eine demokratische Umverteilung von Land in dem Sinne, wie sie die Landarbeiter*innengewerkschaft STTR oder die Bewegung der Landlosen (Movimento dos Sem Terra, MST) forderte, vielmehr stand vor allem die Besiedelung Amazoniens, unter anderem durch die Schaffung von Landreformsiedlungen, im Zentrum (Graziano 2005: 60; Penna/Rosa 2015: 60). Fortan war INCRA auch für die Katastrierung von Liegenschaften und Regularisierung von Landrechten, sowie für die Verwaltung öffentlichen, föderalen Bodens zuständig.⁴³ Dies umfasst nicht zuletzt die Ausweisung von Flächen für spezifische Nutzungsformen wie Landwirtschaft, Besiedelung oder Naturschutz. Heute besteht INCRA aus etwa 30 Regionalbüros, die vor Ort die Arbeit durchführen. Eine davon hat ihren Sitz in Santarém.

Zwischen 1978 und 1984 demarkierte dieses Regionalbüro des INCRA auf dem Gebiet der heutigen Resex Tapajós-Arapiuns drei Bereiche: Gleba Tapajós, Gleba Arapiuns und Gleba Igarapé-Açú. Unter *Gleba* ist im juristischen Sinne ein Stück Land zu verstehen, dessen landrechtliche Situation bisher nicht staatlich erfasst ist. Die Demarkierung einer *Gleba* ist der erste administrative Schritt, um innerhalb dieses Gebietes Landregulierungen durchführen zu können. Die einzelnen

42 INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) ersetzte fortan das Brasilianische Institut für die Landreform (Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, IBRA) und das Nationale Institut für landwirtschaftliche Entwicklung (Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário, INDA) und integrierte beide Zuständigkeitsbereiche unter einem Dach.

43 Dabei handelt es sich um Flächen, die nicht in der Hand der Bundesstaaten sind; beispielsweise Zonen entlang von Bundesstraßen oder innerhalb föderaler Schutzgebiete. Für die Verwaltung der bundesstaatlichen Flächen hingegen sind bundesstaatliche Instanzen zuständig, im Fall von Pará ist dies das Bodeninstitut aus Pará (Instituto de Terras do Estado do Pará, Iterpa). Die Zuteilung von Land an Bundes- oder Nationalstaat hat sich historisch mehrfach deutlich verschoben (Torres 2012: 141ff.; Treccani 2007).

Schritte zur Regulierung sind seit 1976 gesetzlich ausdifferenziert (Presidente da República 07.12.1976): Hat INCRA eine *Gleba* demarkiert, werden dort bestehende Landbesitzverhältnisse aufgeschlüsselt und alle Bewohner*innen in einem öffentlichen Aufruf dazu aufgefordert, sich innerhalb eines Zeitraums von 60 Tagen zur Angabe ihrer Grundstücke im entsprechenden Regionalbüro einzufinden. Personen mit rechtsgültigem Landtitel erhalten nach einer Prüfung ihrer Dokumente ein Zertifikat, mit dem sie ihr Grundstück im Grundbuch katastrieren lassen und sich so einen Eigentumstitel sichern können.⁴⁴ Für Nutzer*innen ohne gültigen Landtitel sieht das Gesetz die Möglichkeit vor, Besitzrechte eintragen zu lassen. Hierzu müssen Nutzer*innen vorweisen, dass sie diejenigen sind, die die entsprechende Fläche urbar gemacht haben, dass sie diese effektiv nutzen und dass sie über kein weiteres Landeigentum verfügen. Alle Antragsteller*innen auf Besitzrechte nimmt INCRA in ein Verzeichnis auf, in dem neben Nationalität, Familienstand und Beruf auch die Größe und Lage der genutzten Fläche registriert sind. Für jeden Eintrag wird ein einzelnes Verfahren in Gang gesetzt an dessen Ende gegebenenfalls eine Bescheinigung zur Anerkennung der Besitzrechte (*Título de Posse*) steht. Wer anschließend über einen längeren Zeitraum eine monatliche Gebühr an INCRA entrichtet, erhält Anspruch auf das Eigentum am entsprechenden Grundstück und bekommt schließlich einen Eigentumstitel ausgestellt (Interview, INCRA Santarém 06.07.2016; Torres 2012: 358ff.). Für das hier betrachtete Beispiel der 100 Hektar ist Artikel 29 des Gesetzes von besonderer Bedeutung: dieser beschränkt die Fläche, für die Nutzer*innen Besitzrechte beantragen konnten, auf maximal 100 Hektar – hier lag in den 1970er Jahren die Obergrenze für *kleine Anwesen*, größere private Flächen galten als *Großgrundbesitz* und waren anders zu beantragen und zu besteuern.⁴⁵

Sämtliche Schritte dieser Landregulierung – von der Demarkierung der *Gleba* bis hin zur Aufnahme bestehender Landtitel und zur Beantragung von Besitzrechten – werden dokumentiert und archiviert. Dementsprechend sind auch die Prozesse der Demarkierungen der *Glebas* auf dem Gebiet der heutigen Resex Tapajós-Arapiuns bis heute in den Archiven des INCRA in Santarém einsehbar. Die Dokumente zeigen, dass in der Region 1978 bereits private Liegenschaften bestanden, wenn auch sehr wenige und insbesondere entlang des Rio Tapajós. Für Nova Canaã und Atrocal sind keine Eigentumstitel verzeichnet. Allerdings folgten viele Anwohner*innen dem öffentlichen Aufruf und nahmen ihr Recht in Anspruch, über das oben skizzierte Verfahren Besitzrechte für ihre Nutzflächen zu beantragen. So

44 In diesem Kontext staatlicher Rechtsprechung ist die oben nur bedingt hilfreiche Unterscheidung von »Besitz« und »Eigentum« wieder relevantes Merkmal zur Differenzierung zweier Besitzbeziehungen (vgl. 4.1.3).

45 Heute haben sich diese Flächenmaße deutlich nach oben verschoben (Torres 2012: 343ff.).

verzeichnet das Archiv eine Reihe von Anträgen ebenso wie die anschließend ausgestellten Besitztitel. Hier sind Antragsteller*innen, Flächengrößen und auch die benachbarten Landparzellen aufgeführt (INCRA 15.05.1978, 16.05.1978, 25.03.1980, 30.01.1984).

4.3.2 100 Hektar in den Regelkomplexen

Atrocal

Als 1978 die Gleba Arapiuns demarkiert wurde, gab es die Gemeinde Atrocal noch nicht. Dennoch waren die drei Seen, die heute zum Gemeindegebiet gehören – Surumunã, Atrocal und Mucureru – bereits besiedelt und ein großer Teil des Ufergebietes diente den damaligen Anwohner*innen als Nutzflächen. Nachdem viele von ihnen ihre Besitztitel von INCRA erhalten hatten, begannen sie in der Hoffnung auf einen Eigentumstitel, regelmäßige Zahlungen an die Behörde zu entrichten. Seu Nazareno erinnert sich:

»Beim INCRA, da mussten wir unsere Landrechte bezahlen, die Dokumente abholen und dann alles auf dieser Bank bezahlen, solange, bis wir – wie hieß das noch? – bis wir den endgültigen Eigentumstitel erhielten und als Eigentümer des Landes galten.«

»Er hat dieses Papier für dieses Land hier damals noch abgeholt«, erklärt mir sein Sohn und der alte Herr bestätigt mit einem Nicken: »Keine Ahnung, wo es ist, aber das gibt es!« (Seu Nazareno, Atrocal 28.02.2016)

Wie Seu Nazareno berichten viele Bewohner*innen von Atrocal, dass sie damals ein Verfahren zur Regularisierung ihres Bodenbesitzes angestoßen haben, ihre Nutzungsrechte sichern ließen und anschließend Gebühren an INCRA zum Erhalt eines Eigentumstitels entrichteten. Ein weiterer Bewohner erzählt von seinen Großeltern, die Mitte des 20. Jahrhunderts an den See von Mucureru zogen und hier ungenutztes Land bearbeiteten. »Später hat INCRA mit der Demarkierung von Landparzellen begonnen«, berichtet er, »und alle wollten ihr eigenes Grundstück.« Seine Mutter stellte damals den entsprechenden Antrag beim INCRA. Sie hat dann die Gebühren bezahlt, bevor sie jedoch den endgültigen Eigentumstitel erhielt – also bevor sich ihre Besitz- in Eigentumsrechte an Boden transformierten – wurde die Resex Tapajós-Arapiuns gegründet (Feldnotizen Atrocal 02.03.2016). Damit verfielen die Anträge, denn innerhalb einer Resex besteht kein Anrecht auf privates Landeigentum. So ging es den meisten meiner Gesprächspartner*innen in der heutigen Gemeinde Atrocal. Die Archive des INCRA und die dort aufgeführten Prozesse zur Ausstellung von Besitz- und Eigentumstiteln bestätigen diese Berichte (INCRA 15.05.1978: Relação de Ocupantes).

Doch obwohl in der Resex Tapajós-Arapiuns die Besitztitel ihre Gültigkeit verloren hatten, blieben 100 Hektar als Maximalgröße für individuelle Landstücke in

Atrocal gültig und sind bis heute im lokalen Regelkomplex eingeschrieben (vgl. 4.1.3). Ich gehe davon aus, dass die Zahl der 100 *Hektar* nicht schon immer in der lokalen Realität eine Rolle gespielt hat, sondern in dem Moment nach Atrocal gelangte, als Bewohner*innen begannen, Besitzt看itel beim INCRA zu beantragen. Diese Vermutung speist sich aus folgender Beobachtung: Wie beschrieben dokumentiert das Archiv des INCRA die Anträge der Bewohner*innen auf einen Besitzt看itel. In jedem dieser Anträge ist auch die Größe der Nutzfläche verzeichnet. Die Antragsteller*innen aus dem heutigen Atrocal haben dort Flächen zwischen 0,5 und 5 Hektar angegeben. Knapp der Hälfte der Anträge hat INCRA stattgegeben und die entsprechenden Personen erhielten nach vollendetem Verfahren einen Besitzt看itel.⁴⁶ Auch diese sind Teil der Akten. Ein Vergleich der Dokumente zum Antrag auf Landbesitz und dem letztendlich ausgestellten Besitzt看itel zeigt, dass sich die Flächengrößen in diesem Prozess deutlich verändert haben: aus den ursprünglich beantragten 0,5 bis 5 Hektar sind in den Besitztiteln deutlich größere Flächen geworden; viele sind gar 100 Hektar groß. Odenira Silva und Vademar Vignote beispielsweise hatten 5 Hektar Land am See von Surumunā in Atrocal beantragt und erhielten einen Besitzt看itel über 100 Hektar, ebenso wie José Castro aus Mucureru, der für seine 2,5 beantragten Hektar, ganze 100 erhielt. Anna Castro verfügte nach einem Antrag auf 1 Hektar letztendlich über 50 Hektar. Zur Zeit der Antragstellung scheint 100 Hektar demnach keine relevante Flächengröße für die Bewohner*innen gewesen zu sein, kein einziger Antrag in den Archiven ist auf dieses Flächenmaß ausgestellt. Im Gegenteil sind die Angaben mit maximal 5 Hektar hiervon weit entfernt. Erst als die Titel ausgestellt wurden, tauchte diese Größe auf (INCRA 15.05.1978: *Relação de Ocupantes, Títulos de Posse*). Ich gehe daher davon aus, dass die 100 *Hektar* in Atrocal erst mit der Demarkierung und Landregulierung von 1978 und damit einhergehend der Möglichkeit eines Antrags auf ein Grundstück dieser Fläche bedeutsam wurden.

Und so sprechen Gesprächspartner*innen bis heute häufig von »meinen 100 Hektar«, wenn sie sich auf ihre eigenen Landstücke beziehen. Dass es sich hierbei tatsächlich um eine konkrete Flächengröße handelt, bezweifle ich jedoch stark; vielmehr interpretiere ich 100 *Hektar* als Synonym für (das Recht auf) privates Land. Diese Vermutung mache ich an zwei Aspekten fest. Erstens war eine solche punktuelle Vergrößerung der Nutzflächen in den 1970er Jahren geographisch nicht möglich. Nach der Ausstellung eines Besitztitels verfügten Bewohner*innen über Grundstücke, welche die 10 bis 50-fache Ausdehnung im Vergleich zur beantragten Fläche maßen. Dadurch hätten sich die Lage der Grundstücke wie auch die Nachbarschaften sehr markant verschieben müssen. Dies ist jedoch nicht der Fall – die in den 70er Jahren angegebenen Nachbargrundstücke sind bis heute

46 Zu den restlichen Verfahren finden sich in den Akten keine Informationen. Ich gehe davon aus, dass sie nicht bis zur Ausstellung eines Besitztitels fortgeführt wurden.

weitgehend identisch und die geographische Lage der Grundstücke ist trotz ihrer plötzlichen Vergrößerung unverändert.⁴⁷ Ich gehe daher davon aus, dass sich die Flächengröße vor allem auf dem Papier der Besitztitel verändert hat, dies jedoch keine oder kaum Auswirkung auf die tatsächliche Größe der Nutzflächen in Atrocal hatte. Zweitens lässt mich der lokale Umgang mit Maßeinheiten daran zweifeln, dass mit 100 *Hektar* ein Flächenmaß gemeint ist. Zwar geben die Bewohner*innen die Größe ihrer Landparzellen gern in Länge und Breite an, doch orientieren sich Grundstücksgrenzen in der Praxis oft an geographischen Merkmalen, beispielsweise Fluss- oder Bachläufen. Sie können demnach kaum als rechteckige Formen verstanden werden, was der Angabe in Länge und Breite zuwiderläuft. Auch dass lokal nicht in Hektar, sondern in *Tarefa* gemessen wird, weist darauf hin, dass aus emischer Sicht für den Begriff der 100 *Hektar* die tatsächliche Flächengröße nebensächlich ist.

Zusammengefasst gelangte also über die Demarkierung der Gleba Arapiuns 1978 und den damit einhergehenden Landregulierungen die Größe der 100 Hektar in die lokale normative Ordnung Atrocals, wo sie bis heute relevant ist – allerdings weniger als Flächenmaß, denn vielmehr als Synonym für individuelle Nutzflächen.

Nova Canaã

In Nova Canaã hingegen haben sich 100 *Hektar* nicht durchgesetzt. Die Gemeinde selbst gab es zur Zeit der Landregulierungen noch nicht, die heutigen Bewohner*innen, bzw. deren Elterngeneration siedelten aber bereits am gleichen Ort, den sie damals Pataua nannten. Die Archivadokumente zur Gleba Igarapé-Açú, in deren Bereich sich Pataua befand, verzeichnen lediglich zwei Anträge.⁴⁸ Einer der beiden Antragsteller⁴⁹ erinnert sich:

Da kam ein Herr des INCRA, ne. Wenn ich mich nicht irre war sein Name Palliano. Er kam um unser Land zu dokumentieren. Also haben damals viele Leute gesagt: »Schau mal, ich will dieses Land hier für mich.« Und er nannte dieses Maß: 100 Hektar Land. Das waren 100 Hektar für jeden Bewohner. Um den eigenen Bereich zu haben, ne?! »Ihr beantragt das hier und danach bekommt ihr den endgültigen Titel und schon seid ihr der Besitzer des Landes« [sagte der Herr vom INCRA]. (Pedro, Nova Canaã 27.07.2016)

47 Besonders eindrücklich ist dies an den schmalen Landzungen, auf denen sich die Mehrzahl der beantragten Parzellen befindet. Diese lassen eine solch immenses Wachstum schlichtweg nicht zu. Hier hätten die Nutzer*innen sehr viel stärker ins Landesinnere ausweichen müssen.

48 Aufgrund der geographischen Lage von Nova Canaã und der großen Entfernung nach Santarém könnte dies auch an fehlendem Zugang zu Informationen gelegen haben. Da jedoch aus der Nachbargemeinde Porto Rico zahlreiche Anträge im Archiv zu finden sind, halte ich diese Erklärung nicht für schlüssig.

49 Der zweite Antragsteller ist vor vielen Jahren weggezogen und mittlerweile verstorben.

Anders als in Atrocal traf hier die Möglichkeit der 100 *Hektar* auf ein landrechtliches System, das ohne langfristige individuelle Parzellen auskam (vgl. 4.1.3). Auf meine Frage hin, ob damals auch Personen gegen diese Demarkierung von Grundstücken waren, berichtet Pedro daher:

Die gab es. [Sie sagten:] »Wir wollen nichts kaufen, das Land gehört uns! Gott hat diese Erde geschaffen, damit wir sie bearbeiten, die Erde gehört uns. Wer sollte uns hier wegschicken? Ihr begeht eine Dummheit, dass ihr euch Grundstücke machen wollt!« (Pedro, Nova Canaã 27.07.2016)

Letztendlich war es die Mehrheit in Nova Canaã, die sich gegen dieses neue Modell des Landbesitzes aussprach. Als INCRA das damals »erfunden hat«, erinnert sich ein weiterer Anwohner, da habe Pedro auch ein Stück Land für sich demarkieren wollen. Die anderen wollten das damals aber nicht und hätten sich dagegen entschieden: Jeder lege einfach sein Feld an und wenn es brachliegt und Sekundärwald darauf wächst, darf es eben jemand anderes nutzen (Feldnotizen Nova Canaã 05.05.2016). Auch sein Bruder erklärt, dass eine solche Einhegung von Flächen sie nur in Jagd, Anbau und Holzgewinnung einschränken würde. Besser sei es, wenn alles allen gehöre. Als schließlich 1998 mit der Gründung der Resex die Ansprüche auf Landtitel verfielen, setzte sich das alte System endgültig wieder durch. So gibt es bis heute in der kleinen Gemeinde keine privaten Landstücke. Nur Pedro spricht immer noch von seinen 100 *Hektar*, fährt der Bruder fort. Der sei aber sowieso immer etwas außen vor. Wenn er neben dem Haus von Pedro jagen geht, frage er deshalb immer zuerst um Erlaubnis. Pedro sage dann immer: »Klar!« (Feldnotizen Nova Canaã 02.08.2016).

Während demnach in Atrocal 100 *Hektar* als Synonym für private Landstücke Eingang in die lokale normative Ordnung hielten, wurden sie in Nova Canaã nicht in den lokalen Regelkomplex integriert. Hier behielt man das alte System ohne individuellen Landbesitz bei.

Nutzungsabkommen

Im November 1998 wurde das Gebiet der drei *Glebas* – Gleba Tapajós, Gleba Arapiuns und Gleba Igarapé-Açú – in das Schutzgebiet Resex Tapajós-Arapiuns umgewandelt. Damit änderten sich die landrechtlichen Bedingungen fundamental. Die Zuständigkeit der Verwaltung ging von INCRA an das Umweltbundesamt IBAMA über. Dieses erfasste erneut die bestehenden Landbesitzverhältnisse zum aktuellen Zeitpunkt. Die wenigen Besitztitel verfielen, Grundeigentümer*innen mit gültigen Landtiteln wurden gegen Entschädigung enteignet. Das gesamte Gebiet war nun in öffentlicher Hand und Nutzungsrechte wurden über eine Konzession dem Kollektiv der Bewohner*innen übertragen (ICMBio 2014b: 8ff.). In Nova Canaã und Atrocal verfügte laut Archiv niemand über Eigentumstitel an Boden, so gesehen änderte sich für die Bewohner*innen nicht viel. Spürbar war in Atrocal allerdings,

dass die Gebühren an INCRA wegfielen und Besitztitel ihre Gültigkeit verloren, wie die oben zitierten Personen erwähnen.

1999, im Jahr nach der Gründung des Schutzgebietes, formulierten Bewohner*innen und Zivilgesellschaft das erste Nutzungsabkommen. Hier tauchen die 100 Hektar explizit auf: »Jede Familie darf eine oder mehrere Landparzellen nutzen, solange die Gesamtfläche 100 Hektar nicht überschreitet«, definiert Paragraph 9 des Abkommens (Oliveira 2012: 53). In den Überarbeitungen des Dokumentes in den Folgejahren änderten sich lediglich Nummerierung und Wortlaut; heute stellt diese Regel die erste der 51 Paragraphen des aktuellen Abkommens dar (ICMBio 2014a: § 1).

Ein Vergleich mit Nutzungsabkommen anderer brasilianischer Resex zeigt, dass es sich bei dieser Regel tatsächlich um eine lokalspezifische Auflage in der Resex Tapajós-Arapiuns handelt und nicht um eine allgemeine Auflage brasilianischer Resex. Die Resex do Lago Cuniã (Rondônia) beispielsweise definiert in ihrem Abkommen eine Maximalgröße von sechs Hektar pro Landstück (ICMBio 2013b: § 11). In der Resex do Rio Ouro Preto (ebenfalls in Rondônia) wird auf eine Flächenangabe verzichtet, relevant sind hier die Anzahl von Kautschukbäumen und Pfaden pro Familie:

Jede Familie praktiziert Sammelwirtschaft und Landwirtschaft und Zucht in der eigenen *Colocação*⁵⁰, wobei jede Familie nur eine *Colocação* besitzen darf und traditionell anerkannte Grenzen der Gemeinde respektiert werden müssen. Gemäß der Tradition extraktiver Praktiken des Schutzgebietes umfasst eine *Colocação* bis zu fünf Wegen mit Kautschukbäumen und 200 Kautschukbäume pro Weg. (ICMBio 2013a: § 4)

Diese Nutzungsabkommen geben andere Flächengrößen vor oder arbeiten mit alternativen landrechtlichen Konzepten, die ein Grundstück nicht als begrenzte Bodenfläche, sondern als begrenzte Anzahl von Wegen mit bestimmtem Baumbestand definieren. Vor diesem Hintergrund scheinen die 100 Hektar im Nutzungsabkommen der Resex Tapajós-Arapiuns durchaus ein spezifisches Merkmal dieser Resex zu sein und es liegt nahe, dass es damals die Bewohner*innen waren, die diese Zahl aus den lokalen normativen Ordnungen in das Nutzungsabkommen übertrugen.

50 Der Begriff *Colocação* kann mit Aufstellung, Platzierung, Anordnung oder Niederlegung übersetzt werden. Keine dieser möglichen Übersetzungen kommt der Bedeutung in diesem Kontext nahe. Gemeint sind wohl in weitestem Sinne die Nutzflächen der Haushalte.

4.3.3 Zur Verzahnung normativer Ordnungen

Durch die Demarkierung der Glebas Tapajós, Arapiuns und Igarapé-Açú als Teil der Landreform gelangte die Flächengröße der *100 Hektar* für Privatgrundstücke in die lokale Lebensrealität am Unteren Tapajós. Die Bewohner*innen von Atrocal übernahmen diese Größe und integrierten sie als Synonym für individuellen Landbesitz in die lokale normative Ordnung, in Nova Canaã hingegen entschied man sich dagegen. Von den Gemeinden aus gelangten die *100 Hektar* in den ersten Paragraphen des Nutzungsabkommens der Resex Tapajós-Arapiuns. Dieses Beispiel zeigt Überschneidungen und Wechselwirkungen von normativen Ordnungen auf, die charakteristisch für rechtsplurale Verhältnisse sind (Schneider 2016: 32). Es wird sichtbar, dass und wie sich Regeln beeinflussen und von einer in die andere Ordnung übergehen können, dass dieser Übergang aber auch verweigert werden kann. Viele der inhaltlichen Überschneidungen der Auflagen von Atrocal, Nova Canaã und dem Nutzungsabkommen, die ich in Kapitel 4.1 herausgestellt habe, führe ich auf solche Prozesse der Beeinflussung zurück. Nicht immer sind es dabei die Bewohner*innen, die ihre Regeln in das Nutzungsabkommen integrieren. In anderen Fällen wie zum Beispiel dem Verbot der Jagd bestimmter Spezies schlägt sich deutlich brasilianisches Umweltrecht nieder, welches über das Nutzungsabkommen in die Ordnungen der Gemeinden gelangte.

Damit verweist dieses Beispiel auf zwei weitere Zusammenhänge, die ich abschließend benennen möchte: erstens im Hinblick auf Machtverhältnisse zwischen den normativen Ordnungen, zweitens im Hinblick auf Mehrdeutigkeiten von Regeln, die zunächst die gleichen zu sein scheinen. Die Machtverhältnisse zwischen den normativen Ordnungen wirken meines Erachtens allgemein zugunsten des Nutzungsabkommens. Allein die rechtliche Reichweite des Dokumentes, das juristisch mehr Legitimation besitzt als die Ordnungen auf Gemeindeebene und diese im Konfliktfall überstimmt, lässt darauf schließen, dass es stärkere Durchsetzungsmöglichkeiten genießt. Und dennoch ist es wichtig zu betonen, dass innerhalb dieses hierarchischen Gefüges die normativen Ordnungen der Gemeinden und deren Akteur*innen gewisse Handlungsspielräume und Einflussmöglichkeiten besitzen. Hierfür sind die *100 Hektar* ein Beispiel. Die Bewohner*innen der beiden Gemeinden hatten in diesem Fall Handlungsmacht und haben die *100 Hektar* in ihre Logik aufgenommen (Atrocal), bzw. die Integration dieser neuen Regeln in ihren Regelkanon unterbunden (Nova Canaã). Außerdem ist das Flächenmaß 1999 durch die Bewohner*innen und nicht aufgrund staatlicher Vorgaben in das Nutzungsabkommen gelangt. So besitzt das Nutzungsabkommen zwar mehr Einflussmöglichkeiten; es jedoch prinzipiell als dominant zu begreifen, untergräbt die Komplexität der Wechselwirkungen in diesem Rechtspluralismus.

Des Weiteren weist das Beispiel auf die mögliche Mehrdeutigkeit von Regeln hin. Zwar scheint es in Atrocal und dem Nutzungsabkommen das Recht auf in-

dividuelle Landparzellen von 100 Hektar Größe zu geben. Die Bedeutung dieser Regel ist jedoch sehr unterschiedlich. Im Nutzungsabkommen sind 100 Hektar die Fläche von einem Quadratkilometer, in Atrocal hingegen die Bezeichnung für eine individuelle Nutzfläche. Und auch die Rechte, die daran gebunden sind, sind andere, wie ich in Kapitel 4.1.3 herausgestellt habe: das Recht auf 100 Hektar impliziert im Nutzungsabkommen das exklusive Nutzungsrecht über alle dort vorhandenen natürlichen Ressourcen, in Atrocal hingegen zieht der Besitz von 100 Hektar nicht die exklusive Nutzung nach sich; vielmehr sind diese 100 Hektar zwar individuelles Land, für Jagd und Sammelwirtschaft stehen sie jedoch allen Bewohner*innen offen.

4.4 Fazit – Der neue Rechtspluralismus

In der Resex Tapajós-Arapiuns haben 1999 Bewohner*innen mit Unterstützung einiger NRO aus Santarém erstmals ein Nutzungsabkommen formuliert, in dem Auflagen zur Subsistenz festgeschrieben sind. Dieses wurde im Laufe der folgenden Jahre mehrfach überarbeitet und schließlich 2014 offiziell durch die Zuständigen in der Naturschutzbehörde ICMBio in Kraft gesetzt. Ein Hauptanliegen meiner Untersuchung besteht darin, zu verstehen, welche Implikationen dieses Nutzungsabkommen für die lokalen Realitäten und dortige Normierung von Subsistenzpraktiken nach sich zieht. Daher habe ich mich in diesem Kapitel vergleichend mit drei normativen Ordnungen im Bereich der Subsistenz auseinandergesetzt – dem Nutzungsabkommen, den Regelkomplexen der Gemeinde Atrocal und denen der Gemeinde Nova Canaã. Hierbei zeigte sich, dass das Nutzungsabkommen die lokalen Normen nicht verdrängt hat. Vielmehr ist ein Rechtspluralismus entstanden, in dem Regelkomplexe nebeneinander und in Wechselwirkung miteinander koexistieren. Dieser besteht auf Gemeindeebene zwischen der jeweiligen vor Ort tradierten, normativen Ordnung und dem schriftlichen Nutzungsabkommen.

Die Regelkomplexe unterscheiden sich zunächst hinsichtlich inhaltlicher wie formaler Aspekte. Inhaltliche Differenzen ergeben sich beispielsweise in Besitzkonzeptionen und Landverteilung – Nova Canaã kommt ohne privates Landrecht aus und hebt sich damit deutlich vom Nutzungsabkommen und der Situation in Atrocal ab – oder in Regelungen bezüglich konkreter Techniken von Jagd und Fischfang. Unterschiede sind zwischen allen drei normativen Ordnungen vorhanden; auch die Handhabung in Atrocal weicht in einigen Punkten sehr deutlich von der in Nova Canaã ab. Insofern kann die Darstellung des Rechtspluralismus sich nicht auf die Entgegensetzung vom Nutzungsabkommen als juristischer Normierung und den Regelkomplexen der Gemeinden als lokal tradierten Normen beschränken, sondern muss letztere in ihrer spezifischen Differenziertheit betrachten. Formal gesehen unterscheiden sich die Regelkomplexe insbesondere

durch ihre Art der Materialisierung und ihre Aushandlungsprozesse. Während das Nutzungsabkommen schriftlich festgehalten ist und punktuell in hoch formalisierten Abstimmungsprozessen entwickelt wird, sind die Normen in Atrocal und Nova Canaã nicht kodifiziert und Aushandlungsprozesse sind diverser: Regeln können sowohl in den formalisierten Sitzungen der Gemeindeverbände formuliert werden als auch durch alltägliche (Re-)Produktion von Subsistenzpraktiken. Hieraus ergeben sich eine Reihe weiterer Divergenzen zum Beispiel im Hinblick auf epistemologische Grundlagen der Normierung oder denjenigen, die an Aushandlungsprozessen beteiligt sind. Damit liegt hier, anders als in inhaltlicher Hinsicht, ein markanter Bruch zwischen dem Nutzungsabkommen auf der einen und den Regelkomplexen der Gemeinden auf der anderen Seite. Vor diesem Hintergrund läge eine konzeptionelle Trennung in Fachtermini wie staatliches Recht/formelle Institutionen (Nutzungsabkommen) versus Gewohnheitsrecht/informelle Institutionen (Regelkomplexe der Gemeinden) nahe. Allerdings würden hierdurch die lokalspezifischen, inhaltlichen Unterschiede zwischen Atrocal und Nova Canaã verwischt, weshalb ich in diesem Text von den Begriffen Abstand nehme.

In meiner Auseinandersetzung mit dem Rechtspluralismus lassen außerdem einige Stellen vermuten, dass hier ontologische Dimensionen von Belang sein könnten. Beispielsweise gilt es in Atrocal und Nova Canaã im Zweifelsfall mit Curupira und Boto punktuell über Nutzungsrechte zu verhandeln; im Nutzungsabkommen hingegen sind sie keine existenten Verhandlungspartner*innen. Die Relevanz einer Beziehung der Urheberschaft, die in Nova Canaã die Grundlage für Besitzrechte an Land darstellt und auch in Atrocal Teilbereiche von Subsistenz normiert, erinnert an die von der Politischen Ontologie beschriebene relationale Seinsordnung; die Konzeption von Land als natürlicher Ressource und damit potentiellem Besitzobjekt für menschliche Besitzer*innen wiederum scheint das Nutzungsabkommen in den Kontext der modernen Seinsordnung zu stellen (vgl. 2.1.2). In diesem Sinne sind die drei Regelkomplexe eventuell nicht nur unterschiedliche Formen der Handhabung von Extraktivismus – sie bringen darüber hinaus Unterschiede im Hinblick auf Seinsordnungen zum Ausdruck, also hinsichtlich darauf, was existiert und welche Rolle dies im Kontext von Nutzung spielt. Diesen Gedanken nehme ich in Kapitel 5 wieder auf und setze mich dort auf Basis einzelner Regeln eingehender mit ontologischen Dimension im Rechtspluralismus auseinander.⁵¹

Abgesehen von diesen inhaltlichen, formalen und ontologischen Differenzen ergeben sich zwischen den drei normativen Ordnungen auch große Bereiche der

51 Während hier vor allem ontologische Brüche zwischen den drei Regelkomplexen ins Auge stechen, werden in Kap. 5 darüber hinaus auch Unterschiede innerhalb der Regelkomplexe sichtbar und einzelne Regeln derselben normativen Ordnungen weisen ontologische Differenzen auf.

Überschneidung. Dies ist nicht erstaunlich, da unterschiedliche Regelsysteme in rechtspluralen Kontexten nicht isoliert, sondern immer in Wechselwirkung miteinander bestehen (vgl. Merry 1988: 879). Als Beispiel für solche Dynamiken bin ich der Geschichte der 100 Hektar gefolgt, die als Größenordnung für private Landflächen von Familien fungiert. Archive der Landreformbehörde INCRA, Erinnerungen meiner Gesprächspartner*innen und heutige Landbesitzverhältnisse weisen darauf hin, dass diese Größenordnung im Kontext von Landregulierungen in den 1970er Jahren in der Region des Unteren Tapajós relevant wurde, ihren Eingang in lokale Ordnungen einiger Gemeinden fand und von dort 1999 in die Auflagen des ersten Nutzungsabkommens übertragen wurde. Dieses Beispiel weist auf die Handlungsmacht und Einflussmöglichkeiten lokaler Ordnungen hin, selbst in Kontexten, in denen die schriftliche Ordnung durch ihre Einbettung in das Rechtssystem mehr Durchsetzungsmacht genießt.

Zum Rechtspluralismus in der Praxis

In der Praxis ist der Pluralismus normativer Ordnungen in der Resex Tapajós-Arapiuns weitgehend unsichtbar und irrelevant; fällt er jedoch auf, so führt er zu zwei sehr unterschiedlichen Formen der Handhabung, wie ich im Folgenden anhand von Beispielen kurz beleuchte.

In den Sitzungen des Verwaltungsgremiums wird der Rechtspluralismus als solcher nicht benannt. Im Nutzungsabkommen verweist immerhin ein Nebensatz darauf, dass Bewohner*innen auch »interne Abkommen« treffen können (ICMBio 2014a: § 1); abgesehen davon, wird das Thema im Dokument nicht weiter vertieft. Im Alltagsleben der Gemeinden scheinen zumeist die lokalen Normen die relevanten zu sein und deren Bruch provoziert Konflikte. Das Nutzungsabkommen spielt indes selten eine Rolle. So fallen Unterschiede zwischen den Regelkomplexen selten auf, der Pluralismus an Ordnungen zeigte vielfach keine Auswirkungen. Da Kontrollen durch die Umweltbehörde aufgrund logistischer Probleme und der geographischen Größe und abgeschiedenen Lage des Schutzgebietes selten durchgeführt werden, gibt es meistens keine Instanz, welche die Einhaltung des Nutzungsabkommens einfordert und eventuelle Unterschiede zwischen Nutzungsabkommen und lokaler Norm markieren würde.

Anders stellt sich die Situation im Kontext einiger Nutzungskonflikte dar, die offen ausgetragen werden und in denen die Pluralität der Regelkomplexe sichtbar zu Tage tritt. Während meiner Forschungsaufenthalte waren dies insbesondere die Rinderzucht durch Bewohner*innen am unteren Flusslauf des Rio Arapiuns und der Verkauf von Holz durch die Bewohner*innen in Nova Canaã und den Nachbargemeinden – aus Sicht des Nutzungsabkommens sind beides illegale Tätigkeiten, aus Sicht des Regelkomplexes der entsprechenden Gemeinden hingegen traditionelle Subsistenzpraktik und unproblematisch. Die Normenkonflikte führten

zu zwei sehr unterschiedlichen Dynamiken: einerseits kam es in solchen Fällen immer wieder zu Sanktionen und die Naturschutzbehörde ICMBio erhob Bußgelder oder beschlagnahmte Hölzer. So kommt zwar in diesen Nutzungskonflikten die Pluralität von Regelkomplexen zum Ausdruck, sie wird allerdings nicht als Rechtspluralismus, sondern als Rechtsbruch mit dem Nutzungsabkommen interpretiert – so gesehen gibt es in diesem Kontext keinen Rechtspluralismus, sondern ein für alle und grundsätzlich gültiges Nutzungsabkommen, an das sich spezifische Bewohner*innen nicht gehalten haben.

Im Verwaltungsgremium allerdings habe ich einen sehr anderen Umgang mit der Situation kennen gelernt; auch vonseiten der Naturschutzbehörde ICMBio. Dort werden diese Konflikte tatsächlich als Probleme des Nebeneinanders von normativen Ordnungen interpretiert. Dementsprechend werden Lösungen aus dem Dilemma gesucht und nicht Verbote ausgesprochen oder Bußgelder erhoben. Für die Rinderzucht ist dies noch nicht gelungen; um die Holznutzung zu legalisieren wird hingegen momentan an der Implementierung eines Projektes zur nachhaltigen Forstwirtschaft gearbeitet, in dessen Rahmen die Gemeinden unter bestimmten Auflagen ihre Holzarbeiten weiter durchführen dürfen. Das Verwaltungsgremium erkennt damit die Existenz eines Rechtspluralismus und sucht nach Wegen, widersprüchliche Auflagen miteinander in Einklang zu bringen. Dabei gibt es von anderen Bewohner*innen mitunter großes Verständnis für die Situation derer, die hier in einen Nutzungskonflikt verstrickt sind. Er selber habe keine Rinder, sagt ein Delegierter der Gemeinde Solimões am Rio Tapajós. Aber er stelle sich vor, dass die Situation für diese Leute so ist, wie wenn ihm selbst *Farinha* (Maniokmehl) weggenommen würde. »Das geht nicht«, betont er, »das ist deren Kultur!« (Feldnotizen Verwaltungsgremium 19.07.2016).

Dass staatlich initiiertes Recht auf lokale Praktiken stößt, ist in der Region des Unteren Tapajós kein neues Phänomen; die von der portugiesischen Kolonialregierung etablierten *Sesmarias*⁵² (Motta 2005), das nationale Bodengesetz von 1850 (Torres 2012: 144ff.) oder die Auflagen der Landreform in der neuen Verfassung von 1989 (Graziano 2005) können als Beispiele dienen. Während dabei in einigen Bereichen lokale Normen bestehen blieben, schrieben sich in anderen Bereichen die staatlichen Auflagen in die lokale, landrechtliche Landschaft ein und hinterließen dort ihre Spuren.⁵³ In diesem Kontext jedoch nimmt der hier herausgestellte Rechtspluralismus eine neue Dimension an, in der ich insbesondere zwei Aspekte

52 Nach der Kolonialisierung Brasiliens vergab die portugiesische Krone Lehen (*Sesmarias*), auf denen die Lehnherren neben Landrecht auch die Pflicht zur Urbachmachung hatten. So gewährleistete Portugal eine weitläufige Besiedelung durch Portugies*innen und förderte gleichzeitig die landwirtschaftliche Produktion.

53 Sichtbar wird der Einfluss zum Beispiel an den heutigen Grenzen der Resex Tapajós-Arapiuns (vgl. 3.1.2) oder der Flächengröße der 100 Hektar, beides Erbe der Landregulierungen durch die Landreformbehörde INCRA in den 1970er Jahren.

für bemerkenswert halte. Dies ist erstens, dass das Nutzungsabkommen nicht extern durch Bürokrat*innen und Regierungsinstanzen ausformuliert, sondern vor Ort selbst gestaltet wurde. So trafen in diesem Fall nicht eine in Brasília erarbeitete, juristische Norm auf die lokale Realität am Unteren Tapajós, wie dies in den eingangs genannten Beispielen der Fall war. Dies impliziert zweitens, dass die Bewohner*innen des Schutzgebietes an der Formulierung mehrerer Regelkomplexe mitwirken – einerseits sind sie als Gemeindemitglieder in die alltägliche Normierung lokaler Subsistenzpraktiken in ihrer Gemeinde involviert, andererseits gestalteten sie vermittelt über ihre Delegierten im Verwaltungsgremium das Nutzungsabkommen mit. Im Hinblick auf diese beiden Aspekte nimmt der hier untersuchte Rechtspluralismus in der Resex Tapajós-Arapuins im Vergleich zu ähnlichen Situationen am Unteren Tapajós eine neue Form an.

Mit der Analyse der Nutzungspraktiken in Atrocal und Nova Canaã und ihrem Vergleich mit den Paragraphen des Nutzungsabkommens habe ich mich dem ersten Teil der Fragestellung genähert, die diesem Buch zugrunde liegt. Es zeigte sich, dass die Verabschiedung des Nutzungsabkommens die lokalen Ordnungen nicht verdrängt hat, sondern einen Rechtspluralismus etablierte, den ich in diesem Kapitel von verschiedenen Seiten beleuchtet habe. An einigen Stellen schienen die normativen Ordnungen auch Differenzen in ontologischer Hinsicht zu implizieren. Diesen Dimensionen – und damit dem zweiten Teil meiner empirischen Fragestellung – wende ich mich nun mithilfe einer praxistheoretischen Politischen Ontologie zu.

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 Ontologien 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 Flussdelfin, 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 Tapajorara, 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 Flussdelfin 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 (Hoefle 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 evangelikalischen 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. [...] Iiixi, 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 Kusshand 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 Handlungsrationaltäten, 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 *Espirítu*, 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 verärgern. 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 da 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 Erdwesens (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 Wirkenden 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 Wirkenen 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 (Hoeffle 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 Hoeffles (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 Nutzungsaufgaben 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-Arapiuns.

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 Gruppeneistes, 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-Arapiuns 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.; Ortman 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 Ortman 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 sollte. 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 Schullehrer 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 Gemeindeglieder 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, -gebieten 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 beispielweise 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 APRAECA geben.

Gemeinsam mit meiner Gastgeberin Dona Iza, der Vizepräsidentin von APRAECA, 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 APRAECA 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 DIN A4 großes, fest gebundenes Heft dabei und wird als Schriftführerin die Sitzung protokollieren.

Nach einiger Zeit begibt sich Inácio, der Präsident von APRAECA, 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.

Eineinhalb 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 Strukturierung 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 geringem 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. Gleichermaßen 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 *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 marktbasierenden 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 Biofilica 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 (Biofilica 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 betont 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 erahnen 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 Kohlenstoffsänke 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 and 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: Emissch 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 Handlungsrationale 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 Kohlenstoffsenke 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 situationspezifisch 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 letztgenannte 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 Strukturierung begriffen (vgl. Ortman 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.

6. Schluss

Die Struktur dieses Buches bildet mein Vorhaben ab, auf Basis einer Auseinandersetzung mit der Politischen Ontologie (Kapitel 2) und mit dem Hintergrundwissen zum spezifischen ethnographischen Kontext der Resex Tapajós-Arapiuns (Kapitel 3) Subsistenzpraktiken und deren Verregelung in drei Subfeldern – Atrocal, Nova Canaã und dem Verwaltungsgremium – vergleichend zu untersuchen (Kapitel 4), um anschließend inhärente ontologische Dimensionen zu beleuchten und deren Implikationen für eine praxistheoretische Reformulierung der Politischen Ontologie zu erörtern (Kapitel 5). Die Inhalte und gewonnenen Erkenntnisse der vier Themengebiete sind im jeweiligen Fazit der Kapitel 2 bis 5 aufgeführt und kontextualisiert, daher verzichte ich an dieser Stelle auf ein erneutes Resümee der einzelnen Kapitel. Stattdessen möchte ich mich der Zusammenfassung meiner Untersuchung ausgehend von meinen forschungsleitenden Fragen nähern und die Ergebnisse in diesem Zusammenhang resümieren und diskutieren. Ausgangspunkt meiner Forschung waren zwei Fragestellungen – die eine empirisch inspiriert und interessiert an den Zusammenhängen von gemeindebasierter Verwaltung und lokalen Realitäten in der Resex Tapajós-Arapiuns (6.1), die andere theoretisch inspiriert und im Anliegen begründet, alltägliche Komplexität der Praxis in den Forschungsansatz der Politischen Ontologie zu integrieren (6.2). Über den konkreten Fall der Resex Tapajós-Arapiuns hinaus werfen die Ergebnisse auch für vergleichbare Projekte gemeindebasiert verwalteter Schutzgebiete in anderen Ländern Fragen auf (6.3).

6.1 Rechtlicher und ontologischer Pluralismus in der Resex Tapajós-Arapiuns

Meine Auseinandersetzung mit der Resex Tapajós-Arapiuns nahm ihren Anfang in meiner Teilnahme an der Sitzung des Verwaltungsgremiums im November 2013. Damals haben die Delegierten die Paragraphen des Nutzungsabkommens *Acordo de Gestão* einer finalen Abstimmung unterzogen. Bewegt haben mich in diesem Rahmen insbesondere die, trotz ihrer äußerlich demokratischen Form, wenig partizipativen Prozesse der Verhandlung und eine Vorahnung der weitgehend unsichtba-

ren Machtgefüge, die das Kollektiv der Delegierten zu strukturieren schien. Zudem kristallisierte sich eine Frage heraus, die zu einer der forschungsleitenden Fragestellungen meiner Untersuchung werden sollte: Was impliziert die Verabschiedung des Nutzungsabkommens für die lokalen Realitäten in den Gemeinden des Schutzgebietes, die dortigen Nutzungspraktiken sowie eventuell vorhandene, informelle Regelungen, und inwiefern sind hierbei ontologische Dimensionen von Bedeutung?

Zur Annäherung an diese Frage habe ich in meinen ethnographischen Feldforschungen von September 2015 bis August 2016 sowie Juli bis September 2018 Daten zu Subsistenzpraktiken und deren Verregelung in Atrocal und Nova Canaã, zwei Gemeinden der Resex Tapajós-Arapiuns, sowie in dessen Verwaltungsgremium erhoben. Als Erhebungsmethoden dienten mir in erster Linie teilnehmende Beobachtungen und informelle Gespräche, die ich um Interviews und Dokumentenanalysen erweitert habe. Während die 51 Regeln zur Nutzung und Aneignung natürlicher Ressourcen im Dokument des Nutzungsabkommens schriftlich vorliegen, sind die lokalen Auflagen in Atrocal und Nova Canaã nur zu einem sehr kleinen Teil in den Statuten der Gemeindeverbände formalisiert. Viel häufiger sind sie informeller Natur, sind Teil tradierter und regelmäßig reproduzierter Normen, die im Extraktivismus und in Gesprächen über diesen ihren Ausdruck finden. Dementsprechend habe ich in den beiden Gemeinden die Nutzungsaufgaben aus den (Gesprächen über) Praktiken von Sammelwirtschaft, Jagd- und Fischfang sowie Landnutzung, bzw. über spezifische Landbesitzverhältnisse herausgearbeitet. Die Paragraphen des Nutzungsabkommens ebenso wie diese gemeindespezifischen Konglomerate an Regeln und Normen in Atrocal und Nova Canaã habe ich jeweils unter den Begriffen *Regelkomplexe* und *normative Ordnungen* zusammengefasst.

Zum Pluralismus der normativen Ordnungen

Der Auseinandersetzung mit den Regelkomplexen von Atrocal, Nova Canaã und dem Nutzungsabkommen ist Kapitel 4 gewidmet. Es stellt den ethnographischen Kern dieses Buches dar. Ein Vergleich der drei Regelkomplexe wies einerseits auf Bereiche der Überschneidung hin und offenbarte andererseits Unterschiede in inhaltlicher, formaler und ontologischer Hinsicht. Inhaltliche Differenzen finden sich beispielsweise in Verboten bestimmter Techniken für Jagd und Fischfang oder im Hinblick auf die Verteilung von Land und die Konzeptionen von Besitz. In formaler Hinsicht unterscheidet sich das Nutzungsabkommen deutlich von den normativen Ordnungen in den beiden Gemeinden, insbesondere was die Materialisierung in Dokumentform bzw. in gelebten Praktiken sowie die sehr unterschiedlich gestalteten Aushandlungsprozesse betrifft. Auf ontologische Differenzen verweist beispielsweise die Unterschiedlichkeit von Sanktionsinstanzen wie der Naturschutzbehörde ICMBio einerseits und den beiden *Encantados*

Curupira und Boto andererseits. Auch bringen Unterschiede in Besitzkonzeptionen aufgrund der spezifischen Bedingungen für legitime Besitzbeziehungen ontologische Divergenzen zum Ausdruck.

Diese Differenzen zwischen den drei normativen Ordnungen führten mich zur Antwort auf den ersten Teil meiner Forschungsfrage: Die Verabschiedung des Nutzungsabkommens hat die lokalen Regelkomplexe in Atrocal und Nova Canaã nicht ersetzt, sondern einen Rechtspluralismus etabliert – eine Situation, in der im gleichen Feld mehrere Normensysteme Gültigkeit besitzen. Neben dem schriftlichen Nutzungsabkommen gelten also in Atrocal und Nova Canaã weiterhin die jeweils eigenen lokalspezifischen Regelkomplexe. Diese drei normativen Ordnungen sind in ihrer Differenz zwar als einzelne Regelkomplexe zu identifizieren, aufgrund vieler Überschneidungen jedoch nur als »semi-autonom« (Moore 1973) zu verstehen. Sie koexistieren also nicht unabhängig voneinander, sondern stehen in Wechselwirkung und gegenseitiger Beeinflussung. Im Konfliktfall vermag sich zwar das schriftliche Nutzungsabkommen effektiver durchzusetzen, denn es verfügt durch seine Einbettung in nationalstaatliche Rechtsprechung über formalisierte Sanktionsmechanismen (wie Bußgelder) und Sanktionsinstanzen (wie die Naturschutzbehörde ICMBio oder das Umweltbundesamt IBAMA). Doch zeigte das Beispiel der 100 Hektar als Größeneinheit, bzw. Synonym für private Grundstücke, welche sich von den Gemeinden ausgehend im Nutzungsabkommen eingeschrieben haben, dass auch lokale Regelkomplexe Einfluss ausüben können.

In der Resex Tapajós-Arapiuns ist diese rechtliche Pluralität weitgehend unthematisiert. Das Nutzungsabkommen erwähnt zwar in seinem ersten Paragraphen die Möglichkeit der Gemeinden, interne Abkommen zu treffen und eröffnet damit einen Spielraum für die Existenz divergierender Regelkomplexe. Rechtlich anerkannt ist diese Pluralität letztendlich jedoch nicht und sobald die lokale Praxis dem Nutzungsabkommen widerspricht – und das tut sie beispielsweise hinsichtlich der Holznutzung in Nova Canaã – ist das offizielle Nutzungsabkommen als staatlich gerahmtes Recht das gültige und die lokale Praxis gilt als illegal. Der Umgang mit solchen Regelkonflikten ist kontextabhängig und reicht von Sanktionen in Form von Bußgeldern bis hin zu einem deutlich produktiveren Umgang im Verwaltungsgremium, wo die Naturschutzbehörde ICMBio die lokalen Praktiken über deren Einbindung in lizenzierte Projekte zu legalisieren versucht.

Ein Blick in die rechtsanthropologische Literatur verdeutlicht, dass rechtsplurale Gefüge, wie ich sie in Kapitel 4 dargestellt habe, keinesfalls außergewöhnlich sind. Auch sind die Wechselwirkungen und Beziehungen zwischen den normativen Ordnungen kein Sonderfall und klare Grenzen zwischen Staat und Gesellschaft häufig schwer zu ziehen (vgl. Griffiths 1998; Merry 1988; Moore 1973). Insbesondere der letztgenannte Aspekt hebt ein Charakteristikum hervor, welches ich im hier betrachteten Fall für bemerkenswert halte. So sind die Bewohner*innen der Resex Tapajós-Arapiuns sowohl in die Ausgestaltung der lokalen normativen Ordnung

ihrer Gemeinde involviert, zusätzlich jedoch auch über ihre Delegierten im Verwaltungsgremium an der Aushandlung des formalisierten Nutzungsabkommens beteiligt. Es ist demnach – zumindest zu einem Teil – dieselbe Akteursgruppe, die mehrere normative Ordnungen des Rechtspluralismus aushandelt. Dass Bewohner*innen als die tatsächlichen Nutzer*innen natürlicher Ressourcen in Schutzgebieten für nachhaltige Nutzung die Nutzungsaufgaben selbst gestalten, ist eine der wichtigen Strategien und Anliegen gemeindebasierten Umweltschutzes. So können die Nutzer*innen die Auflagen nach eigenen Bedürfnissen und Logiken ausrichten; Studien weisen darauf hin, dass dann die Anerkennung und Akzeptanz der Normen höher ausfällt (vgl. Bollig/Lesorogol 2016; Ostrom 1990). Dass hierdurch ein Rechtspluralismus entsteht, ist dementsprechend nicht vorgesehen; im Gegenteil sollte genau diese Dopplung von normativen Ordnungen vermieden werden. Dass sich trotzdem ein rechtsplurales Gefüge entwickelt hat und dass alle drei betrachteten Regelkomplexe divergieren, weist dabei auf zwei Zusammenhänge hin. Zum einen bringt der Rechtspluralismus die klare Begrenzung der Partizipation in der gemeindebasierten Verwaltung der Resex Tapajós-Arapiuns zum Ausdruck, wo eine Reihe von rechtlichen Rahmenbedingungen die Mitgestaltung durch Bewohner*innen limitiert. Daher führte selbst die aktive Teilnahme der Lokalbevölkerung nicht dazu, dass deren lokale Normen im Nutzungsabkommen aufgenommen wurden (vgl. Almeida/Rezende 2013; Narahara 2014). Zum anderen wird ein Umstand deutlich, den die Literatur zu partizipativem Umweltschutz regelmäßig betont: die lokale Bevölkerung in gemeindebasiert verwalteten Gebieten ist keine homogene Interessengruppe (vgl. Agrawal/Gibson 1999; Leach et al. 1999). In diesem Sinne gibt es keine einheitliche lokale Handhabung von Subsistenzpraktiken innerhalb der Resex Tapajós-Arapiuns, die als solche in das Nutzungsabkommen fließen könnte. Im Gegenteil variieren Regelungen zur Nutzung zwischen den Gemeinden und Regelkomplexe können, wie an Atrocal und Nova Canaã verdeutlicht, voneinander abweichen.¹

Die einschlägige Literatur zu *Reservas Extrativistas* in Brasilien ist grob an drei Schwerpunkten interessiert: erstens der Entstehungsgeschichte dieser Kategorie von Naturschutzgebieten, zweitens den Rahmenbedingungen der gemeindebasierten Verwaltung und drittens den lokalen Lebensrealitäten extraktivistisch lebender Bevölkerung (vgl. 1.2.1). Insbesondere Studien des zweiten Schwerpunktes und deren kritischen Blickwinkel auf die immer schmalere werdenden Räume

1 Meine Daten aus Nova Vista, ebenso wie meine Gespräche mit Personen weiterer Gemeinden, lassen mich vermuten, dass auch die Regelkomplexe der anderen Ortschaften nicht deckungsgleich sind – wenn ich auch mit Nova Canaã ein Beispiel gewählt habe, welches mit Blick auf kollektiven Landbesitz in der Resex Tapajós-Arapiuns ein sehr besonderes ist und welches sich eventuell noch einmal deutlicher von Atrocal und dem Nutzungsabkommen abhebt, als die anderen Gemeinden dies tun würden.

für Partizipation halte ich für sehr aufschlussreich (vgl. Almeida/Rezende 2013; Cunha/Loureiro 2012). Doch können daraus weder adäquate Aussagen über die tatsächlichen Verhandlungen innerhalb dieser Strukturen abgeleitet, noch Schlüsse auf die Lebenssituation der Bewohner*innen gezogen werden. Denn trotz der restriktiven Rahmenbedingungen existieren auf lokaler Ebene Kreativität und Handlungsmacht, die vielfältige Umgangsweisen innerhalb und mit diesen Rahmenbedingungen eröffnen können. Nicht zuletzt dieser Dimension ist es geschuldet, dass das Nutzungsabkommen in der Resex Tapajós-Arapiuns die lokalen Ordnungen nicht ersetzt hat. So unterstreicht mein Ergebnis die Notwendigkeit, den zweiten und dritten Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit Resex stärker zu verknüpfen, indem lokale Realitäten in und Umgangsweisen mit den strukturellen Rahmenbedingungen in Resex untersucht werden (vgl. Brown/Rosendo 2000a; Luna 2004; Moraes de Andrade/Silva 2019; Narahara 2014). Insbesondere anthropologische Forschungsmethodik mit ihren langfristigen Aufenthalten, ihrem induktiven Vorgehen und dem Interesse an emischen Blickwinkeln erweist sich in diesem Kontext als wertvoll; auf diese Weise können, ähnlich wie in meiner Ethnographie, die wenig auffälligen, informellen Gefüge sichtbar gemacht und die vielfältigen Strategien beleuchtet werden, über die sich die Lokalbevölkerung Handlungsmacht sichert.

Zum Pluralismus von Wirkenden und Ökologien

Der zweite Teil meiner empirisch inspirierten Fragestellung richtet sich an mögliche ontologische Dimensionen, die im Zuge der Verabschiedung des Nutzungsabkommens relevant werden. Die Auseinandersetzung mit dem Rechtspluralismus in Kapitel 4 hat bereits auf erste ontologische Differenzen hingewiesen; diese habe ich in Kapitel 5 eingehender beleuchtet. Hierzu habe ich meine ethnographischen Daten mit dem in Kapitel 2 erarbeiteten theoretischen Vokabular – *ontologische Bekenntnisse* (DeVore 2017), *plurale Ökologien* (Sprenger/Großmann 2018) und deren *ontologische Konsequenzen* (inspiriert durch Mol 1999) – analysiert. Als Ausgangspunkt dienten mir einzelne Regeln der normativen Ordnungen von Nova Canaã, Atrocal und dem Nutzungsabkommen. Diese Regeln implizieren im Sinne ontologischer Bekenntnisse (neben vielen anderen Aspekten auch) die Existenz von Nicht-Menschen, die in die Aushandlung von Nutzungsrechten involviert sind. Sie sind nicht alle mit intrinsischer Handlungsmacht ausgestattet, wirken jedoch alle auf die Normierung von Subsistenz ein; daher habe ich sie nicht als Akteur*innen bezeichnet, sondern unter den Begriff der *nicht-menschlichen Wirkenden* gefasst. Einige Regeln aus den normativen Ordnungen von Nova Canaã und Atrocal weisen auf die Existenz der beiden *Encantados* Boto und Curupira hin. Dies sind nicht-menschliche Wesen, die in weiten Teilen des indigenen wie nicht-indigenen Amazoniens bekannt und in natürlichen Bereichen wie Waldgebieten und Flüssen an-

zutreffen sind. In den Gemeinden haben Boto und Curupira nochmals etwas spezifische Charakteristika, sind aber auch hier für Praktiken von Jagd und Fischfang relevant. Im Zweifelsfall müssen menschliche Akteur*innen ihre Nutzungsrechte situativ mit diesen Wirkenden aushandeln. Abgesehen davon gibt es einige Regeln aus allen drei Regelkomplexen, die die Relevanz von Gemeindeverbänden betonen. Gemeindeverbände fungieren als Instanzen zur Aushandlung von Nutzungsrechten und zur Sanktion von Rechtsbrüchen; im Verwaltungsgremium vertreten sie zudem die Bewohner*innen ihrer Gemeinde. Diesen Wirkenden habe ich mich am Beispiel des Gemeindeverbandes von Atrocal (APRAECA) gewidmet, der in der Gemeinde und im Verwaltungsgremium auf Subsistenzpraktiken und deren Verregelung einwirkt. Als weiteres Beispiel habe ich Kohlenstoff untersucht, der bisher lediglich Einfluss zu nehmen drohte. Sollte der Handel mit Kohlenstoff im Zuge der Implementierung des geplanten, aber momentan ausgesetzten REDD+ Projektes in der Resex Tapajós-Arapiuns an Bedeutung gewinnen, so ist davon auszugehen, dass er die Nutzungsrechte in den normativen Ordnungen massiv beschneiden und dementsprechend zu einem sehr machtvollen Wirkenden werden wird.

Diese nicht-menschlichen Wirkenden stehen in ganz spezifischen Verhältnissen zu den menschlichen Akteur*innen, die ich unter dem Begriff der Ökologien untersucht habe. Im Fall von Boto und Curupira zeichnet sich diese Ökologie durch eine Beziehung zwischen gleichermaßen charakterstarken wie strategisch handelnden Interaktions- und Verhandlungspartner*innen aus; bei APRAECA durch eine zweckgebundene, wechselseitige Abhängigkeit, welche beiden Seiten Handlungsfähigkeit gewährt; im Fall von Kohlenstoff im Rahmen von Redd+ schließlich durch eine klassisch moderne Beziehung zwischen Menschen als handelnden Subjekten und Kohlenstoff als gehandeltem Objekt. Diese Ökologien erfordern jeweils spezifische Handlungsrationitäten, sprechen konkrete Wissens- und Normensysteme an und exkludieren andere. Demzufolge finden sich im Fallbeispiel der normativen Ordnungen plurale Ökologien mit jeweils spezifischen ontologischen Konsequenzen. Diese divergieren ontologisch, denn Seiende(s) und Beziehungen sind unterschiedlich realisiert. Um auf die forschungsleitende Frage zu antworten: Die Regeln zur Subsistenz in der Resex Tapajós-Arapiuns bringen plurale, ontologisch divergente Ökologien hervor und so lässt sich hier neben einem rechtlichen auch ein ontologischer Pluralismus beobachten. Dabei sind jedoch Ökologie und Regelkomplex nicht gleichzusetzen. Es verhält sich nicht so, dass jeweils ein Regelkomplex eine spezifische Ökologie realisiert. Vielmehr zeigen sich ontologische Unterschiede auch innerhalb der Regelkomplexe und es sind deren einzelne Regeln, die differente Ökologien realisieren.

Im Kontext dieser ontologischen Pluralität im Rechtspluralismus möchte ich abschließend zwei Aspekte hervorheben. Dies ist zunächst der Zusammenhang zwischen spezifischer Ökologie und Rationalität. Es wurde deutlich, dass die Pluralität von Ökologien in einer Pluralität von Rationalitäten resultiert. Dementspre-

chend ist es ökologie-spezifisch, was als rationale Handlung gilt. Dieser Umstand ist insbesondere dann zu berücksichtigen, wenn es darum geht, einheitliche Strategien für nachhaltige Nutzung zu formulieren, wie dies im Kontext des Verwaltungsgremiums der Resex Tapajós-Arapiuns der Fall ist. Denn sobald rationales Umwelthandeln definiert und in verbindliche Dokumente wie das Nutzungsabkommen gegossen wird, hat auch immer eine Verhandlung über Seinszusammenhänge, über spezifische Ökologien stattgefunden. Um solche Dimensionen offen zu legen, bietet sich die Perspektive Politischer Ontologie an (vgl. Blaser 2009b; Gombay 2014; Großmann 2018; Petitpas/Bonacic 2019; Revilla-Minaya 2019; Theriault 2017).

Gleichzeitig – und damit gelange ich zu meinem zweiten Punkt – unterstreicht mein Ergebnis, dass die vielfach postulierte Heterogenität lokaler Gemeinschaften in gemeindebasiert verwalteten Schutzgebieten (vgl. Agrawal/Gibson 1999; Leach et al. 1999) auch im Hinblick auf ontologische Dimensionen ernst zu nehmen ist. Diese Vielfältigkeit lokaler Positionen äußert sich nicht nur in Interessenskonflikten und internen Machtasymmetrien, sondern kann auch in der Realisierung unterschiedlicher Ökologien resultieren. Ontologische Differenzen können ortsspezifisch begründet sein, mit individuellen Persönlichkeiten und Identitäten zusammenhängen, aber auch Ausdruck davon sein, dass Akteur*innen kontextabhängig und situativ handeln. In diesem Buch habe ich insbesondere letztgenannten Aspekt betont. Auch der Blick auf diese interne Fragmentierung, da schließe ich mich Caissa Revilla-Minaya (2019) und Noah Theriault (2017) an, ist für politisch-ontologische Untersuchungen lohnenswert. Wie eine solche Herangehensweise der Politischen Ontologie konzeptionell gestaltet sein kann, werde ich im nächsten Abschnitt darlegen.

6.2 Entwurf einer praxistheoretischen Politischen Ontologie

Der Forschungsansatz der Politischen Ontologie interessiert sich mit machtkritischem Blick für die Prozesse der Aushandlung, in denen Realität in spezifischer Seinskonstellation hervorgebracht wird (Blaser 2009b: 11). Mit dieser Perspektive scheint der Ansatz wie gemacht für Kontexte wie den hier betrachteten. Denn im Rahmen der gemeinsamen Aushandlung von Rechten und Auflagen im partizipativen Umweltschutz geht es, wie oben dargelegt, in letzter Instanz auch um eine Aushandlung von Seinszusammenhängen. Hier trifft eine Vielzahl von Akteur*innen unterschiedlicher sozialer, kultureller, geographischer Hintergründe mit diversen Bedürfnissen, Vorstellungen und Interessen aufeinander. Gerade hier können ontologische Differenzen in ihren politischen Dimensionen kristallisieren und es notwendig machen, Fragen nach Partizipation und Teilhabe, aber auch nach

Durchsetzungsfähigkeit und Hegemonie in gemeindebasierten Schutzkonzepten erneut und mit Sensibilität für diese ontologische Pluralität zu stellen.

Bisher nehmen die Analysen Politischer Ontologie insbesondere die ontologischen Differenzen in den Blick, die sich zwischen sozialen Kollektiven zeigen (z.B. Blaser 2009b; Gombay 2014; Petitpas/Bonacic 2019). Sie stellen dazu die zumeist relational strukturierte Welt der Lokalbevölkerung der modernen Welt staatlicher Schutzprojekte und deren wissenschaftlichen Konzepten gegenüber. Gerade weil sie hierbei die zwei Welten homogenisieren und jeweils an einer Akteursgruppe verdeutlichen, sind diese Studien in der Lage, nicht nur die Vereinnahmung relationaler ontologischer Prinzipien durch die Moderne darzustellen, sondern darüber hinaus auch die strukturelle Marginalisierung der (meist indigenen) Lokalbevölkerung zu markieren. Dadurch allerdings mündet dieses Vorgehen in der Darstellung eines *Pluriversums*, in welchem ontologische Brüche und Gruppengrenzen (die häufig ethnischer Natur sind) zusammenfallen und damit ethnische Alterität unterstreichen. Für mein Fallbeispiel stellt diese Herangehensweise politisch-ontologischer Studien eine Herausforderung dar, denn es erscheint mir unmöglich, Akteursgruppen zu identifizieren, die sich als Vertreter*innen einer spezifischen Seinsordnung gegenüberstehen. Weder ist die Zugehörigkeit zu Kollektiven eindeutig zu bestimmen, kann vielmehr kontext- und momentabhängig schwanken; noch realisieren Akteur*innen durchgängig entweder relationale oder moderne Seinszusammenhänge.² In diesen Beobachtungen liegt die zweite, die theoretisch inspirierte Frage meiner Untersuchung begründet: Inwiefern und wie lassen sich in eine politisch-ontologische Analyse auch die Fragmentierung sozialer Kollektive und die Vielfalt alltäglicher Praktiken integrieren? Der Auseinandersetzung mit dieser Frage habe ich mich in den Kapiteln 2 und 5 gewidmet; in Kapitel 2 ausgehend von einer theoretischen Diskussion der Politischen Ontologie und ihrer Implikationen, in Kapitel 5 auf Basis meiner eigenen praxistheoretischen politisch-ontologischen Analyse.

In Kapitel 2 habe ich zu diesem Zweck zunächst die zentralen Konzepte der Politischen Ontologie zusammengetragen und an den empirischen Beispielen von Mario Blaser (2009b, 2010) und Marisol de la Cadena (2010, 2015) erörtert. Da der Forschungsansatz im Sinne von Blaser, Cadena und Arturo Escobar noch im Entstehungsprozess ist und seit 2009 mit jeder der Veröffentlichungen erweitert und bereichert wird, steht ein zusammenfassender Überblick in der Sekundärliteratur noch aus. Einen solchen, zwar nicht abgeschlossenen aber doch einigermaßen umfangreichen, stellt der erste Teil meiner theoretischen Auseinandersetzung dar. Von den dort zusammengetragenen Konzepten möchte ich an dieser Stelle lediglich auf den Begriff von Ontologien zurückkommen, der für meine Untersuchung

2 Gleiches gilt für die analysierten Regelkomplexe – auch diese sind nicht ontologisch homogen und ausschließlich einer der beiden Seinsordnungen zuzuordnen.

von besonderer Bedeutung ist. Blaser (2013a: 21ff.) folgend umfasst Ontologie drei Dimensionen (vgl. Abb. 1): metaphysische Seinsordnungen im Sinne Amazonischer Anthropologie (Dim 1) und die Realisierung von Seinsweisen und Seinszusammenhängen in und durch Praktiken im Sinne der Science and Technology Studies (Dim 2). Die Seinsordnungen dienen dabei als Muster für Praxis; gleichzeitig kommen sie selbst nur in der praktischen Realisierung zum Entstehen (Dim 3). Auch wenn diese drei Dimensionen im Grunde untrennbar sind, ist eine Differenzierung für empirische Studien notwendig, da diese zwangsläufig eine der Dimensionen 1 und 2 als Ausgangspunkt wählen. Blaser (2009b) und Cadena (2010, 2015) gehen in ihren Fallbeispielen vom Wissen um relationale und moderne Seinsordnungen (Dim 1) aus und weisen auf deren Reproduktion in der Praxis (Dim 2) hin. Hierdurch wird der analytische Blick auf diejenigen Praktiken gelenkt, welche die Seinsordnungen reproduzieren, während anderen Praktiken zwar benannt, aber nicht in die Analyse aufgenommen werden. Dies steht der analytischen Integration empirischer Heterogenität entgegen und führt zur oben skizzierten Darstellung von ontologischen Brüchen zwischen homogen scheinenden sozialen Kollektiven. Aus dieser Überlegung ergibt sich eine erste Antwort auf meine theoretisch inspirierte Fragestellung: Wenn es darum geht, diese empirische Komplexität analytisch zu integrieren, kann eine Analyse in entgegengesetzter Richtung hilfreich sein. Mit einer praxistheoretischen Herangehensweise könnte die Realisierung von Seinszusammenhängen in der Praxis (Dim 2) untersucht und der analytische Fokus für dortige Komplexität geöffnet werden. Um eine solche Analyse umzusetzen, habe ich in Kapitel 2 weitere Literatur hinzugezogen und meine Herangehensweise um deren Konzepte ergänzt. Dies sind im Einzelnen, wie erwähnt, ontologische Bekenntnisse nach Jonathan DeVore (2017), plurale Ökologien nach Guido Sprenger und Kristina Großmann (2018) sowie ontologische Konsequenzen in Anlehnung an Annemarie Mol (1999). Meinen Ansatz verstehe ich dabei nicht als praxeographisch (Mol 1999; Mol/Port 2015), sondern als praxistheoretisch (Ortner 2006). Mein Fokus ist dementsprechend weniger auf die Multiplizität von Seinsfacetten gerichtet, die in Praktiken realisiert und dann in eine gesellschaftlich anerkannte Seinsform integriert werden, sondern setzt vielmehr im Sinne allgemeiner praxistheoretischer Ansätze bei der Grundannahme an, dass in und durch Praktiken Welt realisiert wird. Um dies an meinem Fallbeispiel zu konkretisieren: Mich interessiert beispielsweise weniger die Vielfalt differenter Seinsweisen von Curupira abhängig von spezifischen Praxismomenten, als vielmehr, dass sie in Regeln real wird und infolgedessen Effekte hat.

In Kapitel 5 habe ich auf Basis dieser theoretischen Vorüberlegungen sowie der in Kapitel 4 herausgearbeiteten Regelkomplexe zur Normierung von Subsistenz in Atrocal, Nova Canaã und im Nutzungsabkommen eine solche praxistheoretische Analyse durchgeführt. Diese diente einerseits der Beantwortung meiner empirisch inspirierten Fragestellung zu ontologischen Dimensionen im Rechtspluralismus,

wie oben bereits dargelegt. Darüber hinaus galt mein Anliegen der weiteren Bearbeitung meiner theoretisch inspirierten Fragestellung und dem Versuch, in der Analyse Zusammenhänge und Konzepte zu identifizieren, die für eine praxistheoretische Reformulierung Politischer Ontologie von Nutzen sein können. Letzteres werde ich im folgenden Abschnitt resümieren.

Vorschläge für eine praxistheoretische Politische Ontologie

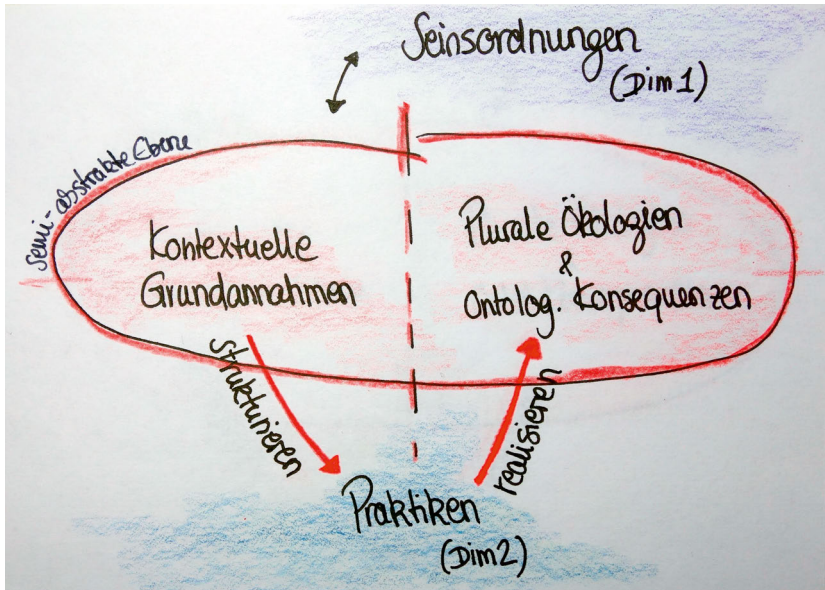
Um die Komplexität in der Praxis in den Erkenntnisprozess Politischer Ontologie einzubinden, ziehe ich eine analytische Ebene ein, die zwischen der Praxis (Dim 2) und den Seinsordnungen (Dim 1) gelagert ist. Sie ist somit abstrakter als die Praxis, dabei jedoch weniger abstrakt als die metaphysischen Ordnungen. Damit bietet sie Offenheit für das, was praktisch geschieht, weil auch solche Aspekte aufgenommen werden können, die nicht oder nur mittelbar in eine relationale oder moderne Seinsordnung überführt, bzw. auf eine solche zurückgeführt werden können. Auf dieser semi-abstrakten Ebene siede ich zum einen die pluralen Ökologien (Sprenger/Großmann 2018) und deren ontologische Konsequenzen, zum anderen den von mir eingeführten Begriff der kontextuellen Grundannahmen an (vgl. Abb. 4).³

Mit den Begriffen **plurale Ökologien und ontologische Konsequenzen** können in der Praxis entfaltete Seinszusammenhänge beschrieben werden. Ökologien sind nach Sprenger und Großmann (2018: ix) die »mehr oder weniger kohärenten Sets an Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen«. Wie meine empirische Auseinandersetzung zeigt, gehen mit ihnen weitere ontologische Konsequenzen einher, beispielsweise im Hinblick auf bestimmte Rationalitäten, Normen- und Wissenssysteme. Die begriffliche Verdichtung einzelner Praxisbeobachtungen zu einer Ökologie in diesem Sinne kann helfen, die in der Politischen Ontologie angenommenen Wechselwirkungen zwischen Praxis und Seinsordnung genauer zu erhellen; sie ist zugleich jedoch hinreichend offen, auch solche Praxisphänomene zu bedenken, die nicht unmittelbar auf Grundmuster einer bestimmten Seinsordnung verweisen.

Dabei sind Praktiken nie vollkommen zufällig, sondern finden in konkreten Kontexten statt und unterliegen dadurch bestimmten Vorbedingungen. Um diese Dimension zu betrachten, nutze ich den Begriff der kontextuellen Grundannahmen. **Kontextuelle Grundannahmen** sind Bündel unhinterfragter Selbstverständlichkeiten, die in einem Handlungskontext konsensual wirken und dazu beitragen, dass die Akteur*innen bestimmte Praktiken auf bestimmte Weise vollziehen. Kontextuelle Grundannahmen determinieren die Praktiken nicht, strukturie-

3 Den Terminus ontologische Bekenntnisse nehme ich an dieser Stelle nicht mit auf; für meinen eigenen Analyseprozess war der Begriff hilfreich, grundsätzlich geht er jedoch in den pluralen Ökologien auf.

Abbildung 4: Visualisierung einer praxistheoretischen Politischen Ontologie und ihrer Konzepte



Eigene Graphik

ren sie jedoch. Dabei implizieren sie auch ontologische Dimensionen insofern, als dass ihnen bestimmte Seinszusammenhänge als Möglichkeit eingeschrieben sind, während Anderes exkludiert ist. Kontextuelle Grundannahmen können divergieren und ontologische Differenzen aufweisen, weshalb sie ebenso plural zu verstehen sind wie Ökologien. Sie wirken erst einmal situativ und kontextgebunden; das heißt: Akteur*innen können in unterschiedlichen Situationen differente kontextuelle Grundannahmen reproduzieren; innerhalb konkreter Handlungskontexte setzt sich aber nicht selten ein spezifisches Set von kontextuellen Grundannahmen (und nicht die Pluralität) als dominant durch.

Es wird deutlich: **kontextuelle Grundannahmen und Ökologien** einschließlich deren ontologischer Konsequenzen befinden sich auf ähnlichem Abstraktionsniveau und sind im Grunde nicht voneinander zu trennen. Kontextuelle Grundannahmen werden nur in ihrer praktischen Realisierung manifest und entfalten sich dann in Form von Ökologien mit bestimmten Seinszusammenhängen und ontologischen Konsequenzen; gleichzeitig sind sie durch vorherige Praktiken und Ökologien strukturiert. Die Trennung zwischen den beiden Begriffen – kontextuelle Grundannahmen und Ökologien – ist analytischer Natur; sie ist insofern wichtig,

als dass sie eine Veränderung des analytischen Blickwinkels einfordert. Während über Ökologien die in der Praxis realisierten Seinszusammenhänge in den Blick kommen, fokussiert der Begriff der kontextuellen Grundannahmen auf die Kontexte, welche Praktiken umgeben und strukturieren. Während also Ökologien die Ergebnisse und Effekte von Praxis adressieren, greifen kontextuelle Grundannahmen deren Vorbedingungen. Über diese analytische Trennung können ontologische Machtgefüge in einer praxistheoretischen Politischen Ontologie berücksichtigt werden. Der Forschungsansatz nach Blaser, Cadena und Escobar zeichnet sehr eindrucksvoll die Prozesse nach, über welche die moderne Seinsordnung alternative Welten als kulturelle Perspektiven anerkennt, und darüber in ihrem Wahrheitsgehalt aberkennt (vgl. Blaser 2009b; Cadena 2010). Genau hierin besteht meines Erachtens das machtkritische Potential dieses Forschungsprogramms. Eine Möglichkeit, diesen Fokus auch in einer praxistheoretischen Auslegung nicht aufgeben zu müssen, liegt darin, die Prozesse ontologischer Vereinnahmung zwischen kontextuellen Grundannahmen zu situieren. Aufgrund der Situativität und Kontextgebundenheit von kontextuellen Grundannahmen lassen sich Hierarchien und Dominanzverhältnisse innerhalb spezifischer Handlungskontexte untersuchen. Dies hat im Vergleich zur Arbeit mit dem Begriff der Seinsordnungen zwei Vorteile: Erstens ist das Konzept der kontextuellen Grundannahmen offen dafür, dass dieselben Akteur*innen in anderen Handlungskontexten andere Grundannahmen affirmieren und dementsprechend andere Ökologien realisieren – die Vielfalt und Heterogenität von Praktiken kann hier also berücksichtigt werden. Zweitens kann die Rolle von Akteur*innen in Prozessen ontologischer Vereinnahmung differenzierter bestimmt werden. Im Verwaltungsgremium der Resex Tapajós-Arapiuns beispielsweise zeigt sich, dass eine Vielzahl von Akteur*innen die dominanten Grundannahmen affirmiert und dadurch aktiv an der Aufrechterhaltung von ontologischen Dominanzverhältnissen mitwirkt. Insgesamt ist damit eine praxistheoretische Politische Ontologie in der Lage, neben den ontologischen Machtgefügen zwischen sozialen Kollektiven, auch Machtverhältnisse innerhalb von Gruppen sowie über Gruppengrenzen hinaus zu beleuchten. Diesen letzten, in dieser Studie nur angerissenen Punkt gilt es weiter auszuarbeiten.

Die abstrakten Modelle metaphysischer **Seinsordnungen** (Dim 1) sind damit nicht obsolet; vielmehr kann es bereichernd sein, sie in einem späteren Zeitpunkt der Analyse zu berücksichtigen und Bezüge zur semi-abstrakten Ebene herzustellen. Hierdurch können weitere implizite Seinszusammenhänge aufgedeckt und Zusammenhänge zu anderen empirischen Fallbeispielen diskutiert werden.

Theoretisch inspiriertes Interesse meiner Auseinandersetzung war es, in einer politisch-ontologischen Betrachtung auch empirische Heterogenität und deren ontologische Implikationen zu reflektieren. Dies kann über die hier vorgeschlagene praxistheoretische Reformulierung Politischer Ontologie gelingen, denn die semi-abstrakte Ebene bietet die Offenheit, auch die (ontologische) Fragmentierung so-

zialer Kollektive zu berücksichtigen, indem sie die Vielfalt an alltäglichen Praktiken analytisch integriert. Ich verstehe diese praxistheoretische Lesart jedoch nicht als Ersatz für bisherige Auslegungen der Politischen Ontologie, sondern vielmehr als eine Möglichkeit der Ergänzung, die in der Lage ist, die Heterogenität zu fokussieren, die Politische Ontologie bisher aus den Augen verlor. Sowohl Seinsordnungen (Dim 1) als auch die Praxis (Dim 2) sind mögliche analytische Ausgangspunkte; allerdings sind die Herangehensweisen meines Erachtens weniger austauschbar, als es Blaser (2013b: 552) beschreibt. Vielmehr beleuchten die zwei Herangehensweisen unterschiedliche Dimensionen. Es kann sowohl Beispiele geben, bei denen ontologische und soziale Grenzen deckungsgleich sind, als es Gründe geben kann, besonders diese Grenzen zu betonen. Die Politische Ontologie versteht sich nicht zuletzt auch als politisches Projekt auf dem Weg zur Realisierung eines *Pluriversums* – einer Situation, in der Alternativen zur modernen Ordnung Existenzrecht haben und nicht geschluckt werden. Insbesondere wenn es darum geht, Rechte indigener Gruppen oder anderer ethnischer Minderheiten zu erstreiten, möchte ich weder die Relevanz einer solchen Darstellung, noch die Existenz ontologischer Brüche zur modernen Ordnung in Abrede stellen. Für die Analyse meines Fallbeispiels jedoch ist die hier präsentierte praxistheoretische Lesart von großem Wert, da sie das Fluide und Fragmentarische in der vorgefundenen lokalen Realität analytisch berücksichtigen kann.

6.3 Ausblick

Der in diesem Buch behandelte rechtliche und ontologische Pluralismus, ebenso wie die daraus generierten theoretischen Konzepte, sind aus meinen ethnographischen Daten hervorgegangen und daher untrennbar mit diesem Feld und dieser Forschung verbunden. Wie jedes ethnographische Forschungsfeld ist auch dieses als solches einzigartig. Die Resex Tapajós-Arapiuns ist als bevölkerungsreichste und geographisch abgeschiedene Resex mit besonderen logistischen Bedingungen im Alltag und der Verwaltung konfrontiert. Spezifisch ist die Region des Unteren Tapajós im Spannungsfeld zwischen intensiver Landnutzung und großen Projekten des Umweltschutzes. Spezifisch sind auch die aktuellen Revitalisierungsprozesse indigener Kultur und Identität, die das Leben im Schutzgebiet, aber auch die politische Situation der Region prägen. Spezifisch ist die Situation der nicht-indigenen Landbevölkerung, deren Lebensalltag dem der indigenen Nachbar*innen ähnelt und doch Unterschiede aufweist; die nicht von Sozialprogrammen für ethnische Gruppen profitieren, aber doch im marginalisierten ländlichen Raum Amazoniens mit fehlender Infrastruktur kämpfen. Die Aufzählung ließe sich fortsetzen. Auch wenn die genannten Faktoren für sich genommen nicht einzigartig

sind, zeichnen sie in ihrer besonderen Zusammenstellung mein Forschungsfeld als spezifisches aus.⁴

Und doch, so glaube ich, können die Ergebnisse meiner Untersuchung auch in weiteren Kontexten von Belang sein und das erarbeitete Handwerkszeug praxistheoretischer Politischer Ontologie kann über den Einzelfall hinaus Anwendung finden. Denn zwar sind Fallbeispiel und Studie einzigartig – die Verwaltungsstrukturen der Resex Tapajós-Arapiuns hingegen sind es nicht. Weder innerhalb von Brasilien, wo es mittlerweile 95 solcher Schutzgebiete mit denselben rechtlichen Auflagen zur Verwaltung gibt; noch international, wo sich seit den 1990er Jahren Schutzgebiete nach demselben Modell gemeindebasierter Verwaltung ausbreiten. Und so finden sich strukturell sehr ähnliche Situationen in anderen *Reservas Extrativistas* in Brasilien, in Naturschutzgebieten in Südafrika, Namibia, Indien, Thailand und vielerorts mehr (vgl. Bollig/Lesorogol 2016; Brosius et al. 2010; Hildyard et al. 2007; Schnegg/Linke 2016; Vorlaufer 2007).

Was dort lokal passiert und wie sich die jeweiligen regionalen und nationalen Kontexte auswirken, wird sehr unterschiedlich sein. Und doch weisen die Rahmenbedingungen auf viele Ähnlichkeiten hin. Auch in anderen Gebieten gemeindebasierter Verwaltung treffen in den gemeinsamen Verwaltungsgremien eine Vielzahl von Akteur*innen mit all ihren diversen Hintergründen und Interessen aufeinander. Und wenn ich Ontologische Anthropologie ernst nehme, kann ich davon ausgehen, dass sie nicht nur über Konzepte von Nutzung und Nachhaltigkeit diskutieren, sondern darüber auch Seinszusammenhänge verhandeln. Hinzu kommt, dass Studien regelmäßig davor warnen, die Lokalbevölkerung in diesen Schutzgebieten als homogene Interessengruppe misszudeuten (vgl. Agrawal/Gibson 1999; Leach et al. 1999: 228ff.; Lubilo 2018). Vor diesem Hintergrund halte ich es für möglich, dass auch in diesen anderen Kontexten rechtliche und ontologische Pluralismen entstehen können und es ebenso wichtig ist, die soziale Fragmentierung analytisch mitzudenken. So ist diese Ethnographie auch über ihren Kontext am Unteren Tapajós hinaus von Relevanz – nicht, weil sich in anderen gemeindebasiert verwalteten Schutzgebieten dieselben Dynamiken ergeben und dieselben Antworten finden lassen; wohl aber, weil es sich lohnen kann, in diesen enorm ähnlich strukturierten Kontexten dieselben Fragen aufzuwerfen und mit einer praxistheoretischen Politischen Ontologie auch die ontologischen Dimensionen von Machtgefügen zu untersuchen.

Den Blickwinkel gerade heute auf diese Form von Naturschutz zu lenken, scheint mir sogar von zunehmender Wichtigkeit zu sein. Im Zuge steigender Aufmerksamkeit für sich weiter verschärfende globale Umweltkrisen steigt auch

4 Gleiches lässt sich über die Daten meiner Erhebung sagen, die ich erhoben habe, zu einem bestimmten Zeitpunkt, mit bestimmten Erhebungsinstrumenten und Gesprächspartner*innen auf Basis spezifischer Beziehungen.

die Bedeutung, die gemeindebasiert verwalteten Schutzgebieten zukommt. In ihrer Integration von ökologischen und sozialen Zielsetzungen können sie trotz aller Kritik eine Chance bieten, effektiven Umweltschutz durchzuführen, der gleichzeitig nicht auf Kosten der ansässigen Bevölkerung gehen muss. Jedoch droht die besondere Einbindung der Bewohner*innen auch als Legitimation für Investitionen zu fungieren; und so werden Naturschutzgebiete für internationale Geldgeber*innen und im Zuge der Klimakrise als Ausgleichsprojekte für Kohlenstoffemissionen attraktiv. Dies zeigt das geplante REDD+ Projekt in der Resex Tapajós-Arapiuns beispielhaft.

Insbesondere in diesem Szenario, wo Umweltschutz einerseits immer dringender wird und gemeindebasiert verwaltete Naturschutzgebiete tatsächlich eine Lösung bieten könnten, dabei aber auch mächtige Profitinteressen im Spiel sind, dürfen wir nicht aufhören, kritisch hinzuschauen. Es gilt, Partizipationsstrategien, aber auch Vereinnahmungsprozesse konsequent weiter zu beleuchten und dabei sowohl die strukturellen Machtgefüge als auch die heterogenen lokalen Konstellationen und Handlungsstrategien lokaler Bevölkerung im Blick zu behalten. Andernfalls stellt sich diesen Menschen nicht nur die Gefräßigkeit des globalen Kapitalismus, sondern auch die Ignoranz wohlmeinenden Umweltschutzes als lebensbedrohlich in einem umfassenden Sinne dar – in alltagspraktischer, ökologischer und ontologischer Hinsicht.

Literatur

- Acosta, Alberto (2012): Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición. In: Miriam Lang/Dunia Mokrani (Hg.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 83-120.
- Adams, Cristina/Harris, Mark/Murrieta, Rui/Neves, Walter (Hg.) (2009): *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment. Political Ecology, Invisibility and Modernity in the Rainforest*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Agrawal, Arun (2003): Sustainable Governance of Common-Pool Resources: Contexts, Methods, Politics. In: *Annual Review of Anthropology* 32, 243-262.
- Agrawal, Arun/Gibson, Clark (1999): Enchantment and Disenchantment. The Role of Community in Natural Resource Conservation. In: *World Development* 27(4), 629-649.
- Allegretti, Mary (1988): Reservas Extrativistas. Implementação de uma alternativa ao desmatamento na Amazônia. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/KoD00076.pdf> (09.04.2021).
- Allegretti, Mary (1989): Reservas extrativistas. Uma proposta de desenvolvimento da floresta amazônica. In: *São Paulo em Perspectiva* 3, 23-29.
- Allegretti, Mary (1990): Extractive Reserves: An Alternative for Reconciling Development and Environmental Conservation in Amazonia. In: Antony Anderson (Hg.), *Alternatives for Deforestation. Steps Toward Sustainable Use of the Amazon Rain Forest*. New York: Columbia University Press, 252-264.
- Allegretti, Mary (1992): Política de uso dos recursos naturais renováveis. A Amazônia e o extrativismo. In: *Revista de Administração Pública* 26(1), 145-162.
- Allegretti, Mary (2002): *A Construção Social de Políticas Ambientais. Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros*. Brasília. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/tesesdissertacoes/construcao-social-de-politicas-ambientais-chico-mendes-e-o-movimento-dos> (09.04.2021).
- Allegretti, Mary (2008): *A construção social de políticas públicas. Chico Mendes e o movimento dos seringueiros*. In: *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 18, 39-59.
- Allen, Catherine (2002): *The hold life has. Coca and cultural identity in an Andean community*. Washington: Smithsonian Institution Press.

- Almeida, Mauro (1992): Rubber Tappers of the Upper Juruá River, Brazil. The Making of a Forest Peasant Economy. Cambridge. <https://doi.org/10.17863/CAM.16267> (09.04.2021).
- Almeida, Mauro (2002): The Politics of Amazonian Conservation. The Struggles of Rubber Tappers. In: *Journal of Latin American Anthropology* 7(1), 170-219.
- Almeida, Mauro (2004): Direitos à floresta e ambientalismo. Seringueiros e suas lutas. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 19(55), 33-53.
- Almeida, Mauro (2013): Caipora e outros conflitos ontológicos. In: *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar* 5(1), 7-28.
- Almeida, Mauro (2017): Local Struggles with Entropy. Caipora and Other Demons. In: Marc Brightman/Jerome Lewis (Hg.), *The anthropology of sustainability. Beyond development and progress*. New York: Palgrave Macmillan, 273-289.
- Almeida, Mauro/Allegretti, Mary/Postigo, Augusto (2018): O legado de Chico Mendes. Êxitos e entraves das Reservas Extrativistas. In: *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 48, 25-49.
- Almeida, Mauro/Coffaci de Lima, Edilene/Valle de Aquino, Terri/Piedrafita Iglesias, Marcelo (2002): Caçar. In: Manuela Carneiro da Cunha/Mauro Almeida (Hg.), *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 311-335.
- Almeida, Mauro/Pantoja, Mariana (2004): Justiça local nas reservas extrativistas. In: *Raízes* 23(01/02), 27-41.
- Almeida, Mauro/Postigo, Augusto/Costa, Eliza/Ramos, Rossano/Ramos, Raimundo/Barbosa de Melo, Antonio (2016): Usos tradicionais da floresta por seringueiros na Reserva Extrativista do Alto Juruá. In: Amauri Siviero et al. (Hg.), *Etnobotânica e botânica econômica do Acre*. Rio Branco: Edufac, 14-37.
- Almeida, Mauro/Rezende, Roberto (2013): Uma nota sobre comunidades tradicionais e unidades de conservação. In: *Ruris* 7(2), 185-196.
- Alves de Lima, Maira/Selva, Vanice/Rodrigues, Gilberto (2016): Gestão participativa nas reservas extrativistas. A atuação do Instituto Chico Mendes da Biodiversidade. In: *Revista Brasileira de Geografia Física* 9(4), 1072-1087.
- Andía, Juan (Hg.) (2019): *Non-humans in Amerindian South America. Ethnographies of indigenous cosmologies, rituals and songs*. New York, Oxford: Berghahn.
- Andrade de Paula, Elder/Simione da Silva, Silvio (2008): Movimentos sociais na Amazônia brasileira. Vinte anos sem Chico Mendes. In: *Revista NERA* 11(13), 102-117.
- APRAECA (2003): *Estatuto Social da Associação de Produtores Rurais Agroextrativistas da Comunidade de Atrocal, Resex Tapajós-Arapiuns. Satzung des Gemeindeverbandes von Atrocal*.

- Arantes, Luana (2019): Reflexões sobre processos de constituição do movimento indígena no Baixo Tapajós a partir de narrativas femininas. In: *Revista Ciências Da Sociedade* 3(5), 92-117.
- Araújo da Silva, Andrea/Elizeário dos Santos, Lizandra/Silva Cruz, Girlene/Ribeiro, Renato/Gama, João Ricardo (2018): Potencial de comercialização de produtos florestais não madeireiros na área de manejo da reserva extrativista Tapajós Arapiuns Pará. In: *Acta Tecnológica* 13(1), 45-63.
- Århem, Kaj (1999): The cosmic food web: Human-nature relatedness in the north-west Amazon. In: Philippe Descola/Gísli Pálsson (Hg.), *Nature and society. Anthropological perspectives*. London: Routledge, 185-204.
- Århem, Kaj (2016): Southeast Asian animism in context. In: Kaj Århem/Guido Sprenger (Hg.), *Animism in Southeast Asia*. Abingdon, Oxon: Routledge, 3-30.
- Århem, Kaj/Sprenger, Guido (Hg.) (2016): *Animism in Southeast Asia*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Arruti, José/Vieira, Judith/Ramos da Silva, Sâmela (2019): Território, educação e língua. Notas sobre a afirmação étnica Munduruku no Baixo Tapajós. In: *Revista Ciências Da Sociedade* 3(5), 118-139.
- Aspers, Patrik (2015): Performing ontology. In: *Social Studies of Science* 45(3), 449-453.
- Astor-Aguilera, Miguel/Harvey, Graham (Hg.) (2019): *Rethinking relations and animism. Personhood and materiality*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge.
- Austin, John (1975): *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bagemihl, Bruce (1999): *Biological exuberance. Animal homosexuality and natural diversity*. New York: St. Martin's Press.
- Baletti, Brenda (2012): Ordenamento Territorial. Neo-developmentalism and the struggle for territory in the lower Brazilian Amazon. In: *Journal of Peasant Studies* 39(2), 573-598.
- Barad, Karen (2007): *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barker, Alex/Plemmons, Dena (Hg.) (2016): *Anthropological ethics in context. An ongoing dialogue*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- Barreto, Elcivânia/Tavares, Maria (2017): O Turismo de Base Comunitária em uma comunidade ribeirinha da Amazônia. O Caso de Anã na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Santarém (PA). In: *Revista Brasileira de Ecoturismo* 10(3), 579-611.
- Bauer, Susanne/Heinemann, Torsten/Lemke, Thomas (Hg.) (2017): *Science and technology studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven*. Berlin: Suhrkamp.

- Bayrak, Mucahid/Marafa, Lawal (2016): Ten Years of REDD+. A Critical Review of the Impact of REDD+ on Forest-Dependent Communities. In: *Sustainability* 8(7), 620.
- Beck, Stefan/Niewöhner, Jörg/Sørensen, Estrid (2012): *Science and Technology Studies. Eine sozialanthropologische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Beltrão, Jane (2013): *Pertenças, territórios e fronteiras entre os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns versus o Estado brasileiro*. In: *Antares – Letras e Humanidades* 10, 5-27.
- Benda-Beckmann, Franz von/Benda-Beckmann, Keebet von/Wiber, Melanie (2009): *The Properties of Property*. In: ebd. (Hg.), *Changing Properties of Property*. New York: Berghahn, 1-39.
- Bennett, Jane (2010): *Vibrant matter. A political ecology of things*. Durham: Duke University Press.
- Berkes, Fikret (2004): *Rethinking Community-Based Conservation*. In: *Conservation Biology* 18, 621-630.
- Bessire, Lucas/Bond, David (2014): *Ontological anthropology and the deferral of critique*. In: *American Ethnologist* 41(3), 440-456.
- Biodiversitätskonvention (1992). [www.cbd.int/convention/text/\(09.04.2021\)](http://www.cbd.int/convention/text/(09.04.2021)).
- Biofilica Investimentos Ambientais (o. A): *A Biofilica*. [https://www.biofilica.com.br/a-biofilica/\(09.04.2021\)](https://www.biofilica.com.br/a-biofilica/(09.04.2021)).
- Bird-David, Nurit (1999): *›Animism‹ revisited. Personhood, environment, and relational epistemology*. In: *Current Anthropology* 40 (Supplement), 67-91.
- Blaikie, Piers/Brookfield, Harold (Hg.) (1987): *Land degradation and society*. London: Methuen.
- Blaney, David/Tickner, Arlene (2017): *Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR*. In: *Millennium – Journal of International Studies* 45(3), 293-311.
- Blaser, Mario (2009a): *Political Ontology*. In: *Cultural Studies* 23(5-6), 873-896.
- Blaser, Mario (2009b): *The Threat of the Yrmo. The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program*. In: *American Anthropologist* 111(1), 10-20.
- Blaser, Mario (2010): *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Blaser, Mario (2013a): *Notes Towards a Political Ontology of ›Environmental‹ Conflicts*. In: Lesley Green (Hg.), *Contested Ecologies. Nature and Knowledge*. Cape Town: HSRC Press, 13-27.
- Blaser, Mario (2013b): *Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe*. In: *Current Anthropology* 54(5), 547-568.
- Blaser, Mario (2014a): *Ontology and indigeneity. On the political ontology of heterogeneous assemblages*. In: *Cultural Geographies* 21(1), 49-58.

- Blaser, Mario (2014b): The Political Ontology of Doing Difference... and Sameness. <https://culanth.org/fieldsights/the-political-ontology-of-doing-difference-and-sameness> (09.04.2021).
- Blaser, Mario (o. A.): Website der Newfoundland and Labrador's University. <http://www.mun.ca/archaeology/people/faculty/mblaser.php> (17.05.2019).
- Blaser, Mario/Cadena, Marisol de la (2018): Introduction. Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds. In: Marisol de la Cadena/Mario Blaser (Hg.), *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press, 1-22.
- Blaser, Mario/Escobar, Arturo (2016): Political Ecology. In: Joni Adamson/William Gleason/David Pellow (Hg.), *Keywords in the Study of Environment and Culture*. New York: New York University Press, 164-167.
- Bolaños, Omaira (2008): Constructing Indigenous Ethnicities and Claiming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns Region, Brazilian Amazon. Gainesville. <https://ufdc.ufl.edu/UFE0022809/00001> (09.04.2021).
- Bolaños, Omaira (2010): Reconstructing Indigenous Ethnicities. The Arapiun and Jaraqui Peoples of the Lower Amazon, Brazil. In: *Latin American Research Review* 45(3), 63-86.
- Bolaños, Omaira (2012): Redefining identities, redefining landscapes. Indigenous identity and land rights struggles in the Brazilian Amazon. In: Jacqueline Vad-junec/Marianne Schmink (Hg.), *Amazonian geographies. Emerging identities and landscapes*. London, New York: Routledge, 45-72.
- Bollig, Michael/Lesorogol, Carolyn (2016): The »new pastoral commons« of Eastern and Southern Africa. In: *International Journal of the Commons* 10(2), 665-687.
- Bonelli, Cristóbal (2015): To see that which cannot be seen: ontological differences and public health policies in Southern Chile. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(4), 872-891.
- Bonifacio, Valentina (2013a): Building up the collective. A critical assessment of the relationship between indigenous organisations and international cooperation in the Paraguayan Chaco. In: *Social Anthropology* 21(4), 510-522.
- Bonifacio, Valentina (2013b): Meeting the Generals. A Political Ontology Analysis of the Paraguayan Maskoy Struggle for Land. In: *Anthropologica* 55, 358-398.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bormpoudakis, Dimitrios (2019): Three implications of political ontology for the political ecology of conservation. In: *Journal of Political Ecology* 26(1), 545-566.
- Boyer, Véronique (2017): Ethnoterritorial Reconfigurations of Social Conflicts. From Cultural Difference to Political Fragmentation (Brazilian Amazonia). In: *Sociologia & Antropologia* 7(2), 395-428.
- Boyer, Véronique/Stoll, Emilie (2017): Correspondance entre territoires et identités. Une construction patrimoniale? In: *Presses de Sciences Po* (84), 3-11.

- Braga Silveira, Luciana (2008): Quem dá a voz, quem tem a vez? Notas sobre os limites e possibilidades da participação social em projetos de conservação ambiental. In: *EDUCAmazonia – Educação, Sociedade e Meio Ambiente* 1(1), 100-114.
- Bräuchler, Birgit (2018): Diverging Ecologies on Bali. In: *SOJOURN – Journal of Social Issues in Southeast Asia* 33(2), 362-396.
- Breidenstein, Georg/Hirschauer, Stefan/Kalthoff, Herbert (2013): *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz: UTB.
- Brightman, Marc (2010): Creativity and Control: Property in Guianese Amazonia. In: *Journal de la Société des américanistes* 96(1), 135-167.
- Brightman, Marc (2016): *The Imbalance of Power. Leadership, Masculinity and Wealth in the Amazon*. New York: Berghahn.
- Brightman, Marc (2019): Carbon and Biodiversity Conservation as Resource Extraction. Enacting REDD+ Across Cultures of Ownership in Amazonia. In: Cecile Vindal Ødegaard/Juan Javier Rivera Andía (Hg.), *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies from South America*. Cham: Palgrave Macmillan, 195-216.
- Brightman, Marc/Fausto, Carlos/Grotti, Vanessa (2016a): Introduction. Altering Ownership in Amazonia. In: ebd. (Hg.), *Ownership and nurture. Studies in native Amazonian property relations*. New York, Oxford: Berghahn Books, 1-35.
- Brightman, Marc/Fausto, Carlos/Grotti, Vanessa (Hg.) (2016b): *Ownership and nurture. Studies in native Amazonian property relations*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Brosius, Peter/Tsing, Anna/Zerner, Charles (Hg.) (2010): *Communities and conservation. Histories and politics of community-based natural resource management*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Brown, Katrina/Rosendo, Sergio (2000a): The Institutional Architecture of Extractive Reserves in Rondonia, Brazil. In: *The Geographical Journal* 166(1), 35-48.
- Brown, Katrina/Rosendo, Sérgio (2000b): Environmentalists, Rubber Tappers and Empowerment. The Politics and Economics of Extractive Reserves. In: *Development & Change* 31(1), 201-227.
- Buckel, Sonja (Hg.) (2007): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*. Baden-Baden: Nomos.
- Bulmer, Ralph (1967): Why is the Cassowary Not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy Among the Karam of the New Guinea Highlands. In: *Man* 2(1), 5-25.
- Burman, Anders (2017): The political ontology of climate change: moral meteorology, climate justice, and the coloniality of reality in the Bolivian Andes. In: *Journal of Political Ecology* 24, 922-938.
- Butler, Judith (1990): *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

- Cadena, Marisol de la (2010): Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond »Politics«. In: *Cultural Anthropology* 25(2), 334-370.
- Cadena, Marisol de la (2014): The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess Through Ontological Openings. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings> (09.04.2021).
- Cadena, Marisol de la (2015): *Earth Beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Cadena, Marisol de la/Blaser, Mario (Hg.) (2018): *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Cadena, Marisol de la/Lien, Marianne/Blaser, Mario/Jensen, Casper Bruun/Lea, Tess/Morita, Atsuro/Swanson, Heather/Ween, Gro/West, Paige/Wiener, Margaret (2015): Anthropology and STS. In: *HAU – Journal of Ethnographic Theory* 5(1), 437-475.
- Calkins, Sandra (2019): Health as growth. Bananas, humanitarian biotech, and human-plant histories in Uganda. In: *Medicine Anthropology Theory* 6(3), 29-53.
- Callon, Michael/Latour, Bruno (1992): Don't throw the baby out with the Bath School! A reply to Collins and Yearley. In: Andrew Pickering (Hg.), *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 343-368.
- Callon, Michel (2009): Civilizing markets: Carbon trading between in vitro and in vivo experiments. In: *Accounting, Organizations and Society* 34(3-4), 535-548.
- Caplan, Patricia (Hg.) (2003): *The ethics of anthropology. Debates and dilemmas*. London, New York: Routledge.
- Cardoso, Catarina (2002): *Extractive Reserves in Brazilian Amazonia. Local resource management and the global political economy*. London: Routledge.
- Carneiro da Cunha, Manuela (2007): Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: *Revista USP* (75), 76-84.
- Carneiro da Cunha, Manuela/Almeida, Mauro (2000): Indigenous People, Traditional People, and Conservation in the Amazon. In: *Daedalus* 129(2), 315-338.
- Carneiro da Cunha, Manuela/Almeida, Mauro (Hg.) (2002a): *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carneiro da Cunha, Manuela/Almeida, Mauro (2002b): Introdução. In: ebd. (Hg.), *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 11-28.
- Carrithers, Michael/Candea, Matei/Sykes, Karen/Holbraad, Martin/Venkatesan, Soumyha (2010): Ontology Is Just Another Word for Culture. In: *Critique of Anthropology* 30(2), 152-200.
- Carvalho, Elildo/Pezzuti, Juarez (2010): Hunting of jaguars and pumas in the Tapajós-Arapiuns Extractive Reserve, Brazilian Amazonia. In: *Oryx* 44(4), 610-612.

- CEAPAC (2014): Oficinas de Diagnóstico das comunidades de Aminã, Aningalzinho, Atrocal, Zaire, São José I, Nova Vista, 15./16.05.2014, Relatório de Atividades. Unveröffentlichter Bericht.
- Charmaz, Kathy (2006): *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Chernela, Janet (2011): Structures of Participation. Indigenous Peoples in Two Projects of Reduced Deforestation (REDD) in the Brazilian Amazon. ICARUS II – Initiative on Climate Adaptation Research and Understanding through the Social Sciences. <http://www.icarus.info/wp-content/uploads/2011/06/Chernela.pdf> (09.04.2021).
- Clarke, Adele/Keller, Reiner (2012): *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*. Wiesbaden: Springer.
- Columbia University/Center for Environment, Economy, and Society (2018): Amazon Forest Carbon Partnership. <https://cees.columbia.edu/programs/fci> (09.04.2021).
- CNPCT – Comissão Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (o. A.): Extrativistas. portalypade.mma.gov.br/extrativistas-introducao (09.04.2021).
- Correa Peixoto, Rodrigo/Arenz, Karl/Figueiredo, Kércia (2012): O Movimento Indígena no Baixo Tapajós. Etnogênese, território, Estado e conflito. In: *Novos Cadernos NAEA* 15(2), 279-313.
- Côrtes, Julia (2012): Novas abordagens para áreas de fronteira agrícola na Amazônia. Recente dinâmica demográfica em Santarém, PA. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222016000200415&lng=pt&tlng=pt (09.04.2021).
- Costa, Eliza (2010): *Uma Floresta Politizada. Relações políticas na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre (1994-2002)*. Universidade Estadual de Campinas, Campinas. <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280028> (09.04.2021).
- Costa, Luiz (2010): The Kanamari Body-Owner. Predation and Feeding in Western Amazonia. In: *Journal de la Société des américanistes* 96(1), 169-192.
- Costa, Luiz/Fausto, Carlos (2010): The Return of the Animists. *Recent Studies of Amazonian Ontologies*. In: *Religion and Society* 1(1), 89-109.
- Coy, Martin/Klingler, Michael (2011): Pionierfronten im brasilianischen Amazonien zwischen alten Problemen und neuen Dynamiken Das Beispiel des »Entwicklungskorridors« Cuiabá (Mato Grosso) – Santarém (Pará). In: *Innsbrucker Jahresbericht 2008-2010*, 109-129.
- Cravalho, Mark (1999): Shameless Creatures. An Ethnozoology of the Amazon River Dolphin. In: *Ethnology* 38(1), 47-58.
- Crawford, Tad (1971): Ghana. Marriage and Divorce. In: *African Law Studies* 4, 27-46.

- Cronkleton, Peter/Bray, David Barton/Medina, Gabriel (2011): Community Forest Management and the Emergence of Multi-Scale Governance Institutions. Lessons for REDD+ Development from Mexico, Brazil and Bolivia. In: *Forests* 2(2), 451-473.
- Cronon, William (Hg.) (1995): *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*. New York: W. W. Norton & Co.
- Cruz da Silva, Everton/Rocha da Silva, Tainã/Ló, Juliano/Lima, Amanda/Junior, José (2018): Diversidade de Odonata (Insecta) em igarapés na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (PA). In: *RICA – Revista Ibero-Americana de Ciências Ambientais* 9(6), 109-119.
- Cunha, Cláudia (2009): Configuração do movimento seringueiro na Amazônia brasileira nas décadas 1970-1980. Elementos para pensar políticas públicas sustentáveis. *Sinais Sociais* 4, 36-69.
- Cunha, Cláudia (2010): Reservas Extrativistas. Institucionalização e implementação no Estado brasileiro dos anos 1990. UFRJ, Rio de Janeiro. <https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-140706/reservas-extrativistas--institucionalizacao-e-implementacao-no-estado-brasileiro-dos-anos-1990> (09.04.2021).
- Cunha, Cláudia/Loureiro, Carlos (2009): Reservas extrativistas. Limites e contradições de uma territorialidade seringueira. In: *Revista Theomai – Estudos sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo* 20, 169-185.
- Cunha, Cláudia/Loureiro, Carlos (2012): Estado educador. Uma nova pedagogia da hegemonia nas Reservas Extrativistas. In: *Revista Katálysis* 15(1), 52-61.
- Descola, Philippe (1992): *Societies of Nature and the Nature of Society*. In: Adam Kuper (Hg.), *Conceptualizing society*. London, New York: Routledge, 107-126.
- Descola, Philippe (2005): *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- DeVore, Jonathan (2017): The Mind of the Copaiba Tree. Notes on Extractivism, Animism, and Ontology from Southern Bahia. In: *Ethnobiology Letters* 8(1), 115-124.
- Drummond, José Augusto/Souza, Claudia de (2016): A extração da flora e fauna nativas na Amazônia brasileira – uma segunda apreciação. In: *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 36, 9-53.
- Eberhart, George (2002): *Mysterious creatures. A guide to cryptozoology*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Ecoideia (2014): *Oficinas de Diagnóstico das comunidades de Nova Canaã, Cumarú, Porto Rico, 21.-26.04.2014, Relatório de Atividades*. Unveröffentlichter Bericht.
- Endicott, Kirk (1991): Property, power and conflict among the Batek of Malaysia. In: Tim Ingold/David Riches/James Woodburn (Hg.), *Hunters and Gatherers. Property, Power and Ideology*. Oxford: Berg, 110-127.
- Erazo, Juliet/Jarrett, Christopher (2018): Managing alterity from within. The ontological turn in anthropology and indigenous efforts to shape shamanism. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 24(1), 145-163.

- Escobar, Arturo (2013): Comment on ›Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe‹. In: *Current Anthropology* 54(5), 547-568.
- Escobar, Arturo (2015): Commons im Pluriversum. In: Silke Helfrich/David Bollier (Hg.), *Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns*. Bielefeld: transcript, 334-345.
- Escobar, Arturo (2016): Thinking-feeling with the Earth. Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. In: *Revista de Antropología Iberoamericana* 11(1), 11-32.
- Escobar, Arturo (2017): *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, Arturo (2018): Transition Discourses and the Politics of Rationality. Toward Designs for the Pluriverse. In: Bernd Reiter (Hg.), *Constructing the pluriverse. The geopolitics of knowledge*. Durham: Duke University Press, 63-89.
- Espírito Santo, Diana/Blanes, Ruy (2014a): Introduction. On the Agency of Intangibles. In: ebd. (Hg.), *The Social Life of Spirits*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1-32.
- Espírito Santo, Diana/Blanes, Ruy (Hg.) (2014b): *The Social Life of Spirits*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Evans, Kristen/Murphy, Laura/Jong, Wil de (2014): Global versus local narratives of REDD. A case study from Peru's Amazon. In: *Environmental Science & Policy* 35, 98-108.
- FASE – Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (06.12.2016): Assentados de Lago Grande rejeitam projeto de mineração da ALCOA. <http://fase.org.br/pt/informe-se/noticias/assentados-rejeitam-projeto-de-mineracao-da-alcoa/> (12.12.2019).
- FASE – Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (08.06.2017): Lideranças indígenas do PA protestam contra porto no lago Maicá. <http://fase.org.br/pt/informe-se/noticias/17596/> (09.04.2021).
- Fausto, Carlos (2007): Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia. In: *Current Anthropology* 48(4), 497-530.
- Fausto, Carlos (2008): Donos demais. Maestria e domínio na Amazônia. In: *Mana* 14(2), 329-366.
- Fearnside, Philip (1989): Extractive Reserves in Brazilian Amazonia. In: *BioScience* 39(6), 387-393.
- Fearnside, Philip (1992): Reservas Extrativistas. Uma estratégia de uso sustentado. In: *Ciência Hoje* 14(81), 14-81.
- Fearnside, Philip (2007): Brazil's Cuiabá- Santarém (BR-163) Highway. The Environmental Cost of Paving a Soybean Corridor Through the Amazon. In: *Environmental Management* 39. <https://doi.org/10.1007/s00267-006-0149-2> (09.04.2021).

- Fearnside, Phillip (2017): Deforestation of the Brazilian Amazon. In: Hank Shugart (Hg.), *Oxford Research Encyclopedia of Environmental Science*. New York: Oxford University Press.
- Fernandes Alarcon, Daniela/Millikan, Brent/Torres, Mauricio (Hg.) (2016): *Ocekadí. Hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós*. Brasília, Santarém: International Rivers Brasil, Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.
- Fernandes-Pinto, Érika (2011): Gestão de Reservas Extrativistas Federais na Amazônia Brasileira. VIII Congresso sobre Areas Protegidas de la VIII Convención Internacional sobre Medio Ambiente y Desarrollo. La Habana/Cuba. <https://xdocs.com.br/doc/gestao-de-reservas-extrativistas-federais-na-amazonia-brasileira-jovrl36g34nv> (09.04.2021).
- Ferreira, Tatiana/Pires Sablayrolles, Maria (2009): Quintais Agroflorestais como Fontes de Saúde. Plantas medicinais na Comunidade de Vila Franca, Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará. In: *Revista Brasileira de Agroecologia* 4(2), 3159-3162.
- Ferreira Santana, Marcos/Lopes Costa, Ana/Costa Gomes, Emeli/Santos Guimarães, Luciana (2019): Ocorrência y apuntes etnomicológicos sobre *Phallus indusiatus* (Phallaceae, Basidiomycota) en la Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará, Brasil. In: *Acta Botanica Mexicana* 126, 1-7.
- Funbio – Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (2020): <http://www.funbio.org.br> (09.04.2021).
- Fúnez-Flores, Jairo/Phillion, JoAnn (2019): A Political Ontological Approach to Decolonization of Ethnographic Research in Education. In: Suniti Sharma/Althier Lazar (Hg.), *Rethinking 21st Century Diversity in Teacher Preparation, K-12 Education, and School Policy. Theory, Research, and Practice*. Cham: Springer, 39-54.
- Galvão, Eduardo (1951): Panema. Uma crença do caboclo amazônico. In: *Revista do Museu Paulista* V, 221-225.
- Galvão, Eduardo (1955): *Santos e visagens. Um estudo da vida religiosa de Itá*. São Paulo: Editora Nacional.
- Gayoso da Costa, Solange (2012): Grãos na floresta. Estratégia expansionista do agronegócio de grãos na Amazônia. Belém. <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/11157> (09.04.2021).
- Geser, Hans (1990): Organisationen als soziale Akteure. In: *Zeitschrift für Soziologie* 19(6), 401-417.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Glaser, Barney/Strauss, Anselm (1967): *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*. New York: Aldine Publishing Company.

- Glauser, Marcos (2018): *Angaité's responses to deforestation. Political ecology of the livelihood and land use strategies of an indigenous community from the Paraguayan Chaco*. Zürich: LIT Verlag.
- Goffman, Erving (1959): *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday & Company.
- Goldman, Mara/Turner, Matthew/Daly, Meaghan (2018): *A critical political ecology of human dimensions of climate change. Epistemology, ontology, and ethics*. In: *Wiley Interdisciplinary Reviews. Climate Change* 9(4), e526.
- Gombay, Nicole (2014): ›Poaching‹ – What's in a name? Debates about law, property, and protection in the context of settler colonialism. In: *Geoforum* 55, 1-12.
- Gomes, Carlos/Vadjunec, Jacqueline/Perz, Stephen (2012): *Rubber tapper identities. Political-economic dynamics, livelihood shifts, and environmental implications in a changing Amazon*. In: *Geoforum* 43, 260-271.
- Gomes, Jaqueline (2019): *Uma perspectiva ontológica para uma análise etnoarqueológica das paisagens do Lago Amanã, Baixo Japurá, Amazonas*. In: *Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 12(2), 60-81.
- Gomes, Vanessa/Sousa, Mariane/Sousa, Suelen/Campos, Bruno/Costa, Maria (2018): *Análise da cadeia produtiva do látex de Hevea brasiliensis na comunidade de Vila Franca, Resex Tapajós-Arapiuns*. In: *Cadernos de Agroecologia* 13(1), o. A.
- Graeber, David (2015): *Radical alterity is just another way of saying ›reality‹*. In: *HAU – Journal of Ethnographic Theory* 5(2), 1-41.
- Graziano, Xico (2005): *Landreform in Brasilien. Integration und Verteilungsmechanismen*. In: *KAS-Auslandsinformationen* 5(5), 44-70.
- Greenwood, Susan (2000): *Magic, witchcraft and the otherworld. An anthropology*. Oxford: Berg.
- Griffiths, Anne (1998): *Reconfiguring Law. An Ethnographic Perspective from Botswana*. In: *Law and Social Inquiry* 23, 587-616.
- Großmann, Kristina (2018): *Conflicting Ecologies in a ›Failed‹ Gaharu Nursery Programme in Central Kalimantan*. In: *SOJOURN – Journal of Social Issues in Southeast Asia* 33(2), 319-340.
- Guha, Ranajit (1997): *Dominance without hegemony. History and power in colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guimarães Vieira, Marina (2012): *Caboclos, Cristãos e Encantados. Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas*. Rio de Janeiro. [https://neip.info/texto/caboclos-cristaos-e-encantados-sociabilidade-cosmologia-e-politica-na-reserva-extrativista-arapixi-amazonas/\(09.04.2021\)](https://neip.info/texto/caboclos-cristaos-e-encantados-sociabilidade-cosmologia-e-politica-na-reserva-extrativista-arapixi-amazonas/(09.04.2021)).
- Hahn, Hans/Hornbacher, Annette/Schönhuth, Michael (2008): ›Frankfurter Erklärung‹ zur Ethik in der Ethnologie. <http://www.dgska.de/wp-content/uploads/2016/07/DGV-Ethikerklaerung.pdf> (09.04.2021).

- Halbmayer, Ernst (2012a): Amerindian mereology. Animism, analogy, and the multiverse. In: *Indiana* 29, 103-125.
- Halbmayer, Ernst (2012b): Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies. In: *Indiana* 29, 9-23.
- Halbmayer, Ernst (Hg.) (2018): *Indigenous Modernities in South America*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Halbmayer, Ernst (Hg.) (2020): *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an anthropological understanding of the Isthmo-Colombian Area*. London: Routledge.
- Hann, Chris (1998): Introduction The embeddedness of property. In: ebd. (Hg.), *Property relations. Renewing the anthropological tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-47.
- Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14(3), 575-599.
- Haraway, Donna (2007): *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harlei, Pedro/Oliveira, David/Lalor, Erivelton (2011): *Tem boto na rede do Tunico*. Brasil.
- Harris, Mark (1998): What it Means to be Caboclo. Some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an object. In: *Critique of Anthropology* 18(1), 83-95.
- Harris, Mark (2008): Uma história de nomes. A alcunha, o primeiro nome e o apelido no Pará, norte do Brasil. In: *Etnográfica* 12(1), 215-235.
- Harris, Mark (2009): ›Sempre Ajeitando‹ (Always Adjusting). An Amazonian Way of Being in Time. In: Cristina Adams et al. (Hg.), *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment. Political Ecology, Invisibility and Modernity in the Rainforest*. Dordrecht: Springer, 69-91.
- Harris, Mark (2010): *Rebellion on the Amazon. The Cabanagem, race, and popular culture in the north of Brazil, 1798-1840*. New York: Cambridge University Press.
- Harris, Mark (2014): Enchanted enteties and disenchanting lives along the Amazon Rivers, Brazil. In: Diana Espírito Santo/Ruy Llera Blanes (Hg.), *The Social Life of Spirits*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 108-125.
- Harris, Oliver/Robb, John (2012): Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History. In: *American Anthropologist* 114(4), 668-679.
- Harvey, Graham (2006): *Animism. Respecting the living world*. New York: Columbia University Press.
- Hastrup, Kirsten (2013): Anticipating Nature. The Productive Uncertainty of Climate Models. In: Kirsten Hastrup/Martin Skrydstrup (Hg.), *The social life of climate change models. Anticipating nature*. New York: Routledge, 1-29.

- Haug, Michaela (2018): Claiming Rights to the Forest in East Kalimantan. Challenging Power and Presenting Culture. In: SOJOURN – Journal of Social Issues in Southeast Asia 33(2), 341-361.
- Hecht, Susanne (1989): Chico Mendes. Chronicle of a Death Foretold. In: NLR 1(173), o. A.
- Hecht, Susanne (2007): Factories, Forests, Fields and Family. Gender and Neoliberalism in Extractive Reserves. In: Journal of Agrarian Change 7(3), 316-347.
- Hecht, Susanna/Cockburn, Alexander (1990): The fate of the forest. Developers, destroyers, and defenders of the Amazon. New York: Harper Collins Publishers.
- Heckenberger, Michael/Russell, Christian/Fausto, Carlos/Toney, Joshua/Schmidt, Morgan/Pereira, Edithe/Franchetto, Bruna/Kuikuro, Afukaka (2008): Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon. In: Science 321(5893), 1214-1217.
- Heinrich-Böll-Stiftung (13.08.2015): Indígenas ocupam sede do ICMBIO de Santarém contra projeto de venda de carbono e pelo cumprimento da convenção 169. <https://br.boell.org/pt-br/2015/08/13/indigenas-ocupam-sede-do-icmbio-de-santarem-contra-projeto-de-venda-de-carbono-e-pelo> (06.03.2018).
- Helfferich, Cornelia (2014): Mental Maps und Narrative Raumkarten. In: Christine Bischoff/Stefan Bauernschmidt (Hg.), Methoden der Kulturanthropologie. Bern: Haupt, 241-256.
- Helfrich, Silke/Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.) (2012): Commons – Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat. Bielefeld: transcript.
- Henare, Amiria/Holbraad, Martin/Wastell, Sari (2007): Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. New York: Routledge.
- Heywood, Paolo (2012): Anthropology and What There Is: Reflections on ›Ontology‹. In: The Cambridge Journal of Anthropology 30(1), o. A.
- Heywood, Paolo (2017): Ontological Turn, The. In: Cambridge Encyclopedia of Anthropology.
- Hildyard, Nicholas/Hegde, Pandurang/Wolvekamp, Paul/Reddy, Somasekhare (2007): Pluralism, Participation and Power. Joint Forest Management in India. In: Bill Cooke/Uma Kothari (Hg.), Participation. The new Tyranny? London: Zed Books, 56-71.
- Hinchliffe, Steve/Woodward, Kath (Hg.) (2000): The natural and the social. Uncertainty, risk, change. London: Routledge.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.) (1992): The invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoefle, Scott (2009): Enchanted (and Disenchanted) Amazonia. Environmental Ethics and Cultural Identity in Northern Brazil. In: Ethics, Place & Environment 12(1), 107-130.
- Holbraad, Martin (2009a): Ontography and Alterity. Defining Anthropological Truth. In: Social Analysis 53(2), 80-93.

- Holbraad, Martin (2009b): *Ontology, Ethnography, Archaeology. An Afterword on the Ontography of Things*. In: *Cambridge Archaeological Journal* 19(3), 431-441.
- Holbraad, Martin/Pedersen, Morten (2018): *The ontological turn. An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holbraad, Martin/Pedersen, Morten/Viveiros de Castro, Eduardo (2014): *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*. <http://www.culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (09.04.2021).
- Huffy, Marc/Haakenstad, Annie (2011): *Reduced Emissions for Deforestation and Degradation. A Critical Review*. In: *Consilience – The Journal of Sustainable Development* 5(1), 1-24.
- Humphrey, Caroline/Laidlaw, James (2003): *Die rituelle Einstellung*. In: *Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.), Ritualtheorien*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 135-155.
- Hüwelmeier, Gertrud (2018): *Market Shrines and Urban Renewal in Hanoi*. In: *SOJOURN – Journal of Social Issues in Southeast Asia* 33(2), 291-318.
- IBAMA (04.10.1999): *Portaria IBAMA N°95, de 04 de outubro de 1999*.
- ICMBio (2013a): *Acordo de Gestão da Reserva Extrativista do Rio Ouro Preto*. documentacao.socioambiental.org/ato_normativo/UC/1239_20130221_093309.pdf (29.04.2020).
- ICMBio (2013b): *Acordo de Gestão da Reserva Extrativista do Lago Cuniã*. documentacao.socioambiental.org/ato_normativo/UC/1330_20130717_150519.pdf (09.04.2021).
- ICMBio (2014a): *Acordo de Gestão da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Anexo 16 do Plano de Manejo da Resex Tapajós-Arapiuns*. Brasília. http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/resex_tapajos_arapiuns_pm_vol3.pdf (09.04.2021).
- ICMBio (2014b): *Plano de Manejo. Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Volume 1. Diagnostico*. Brasília. http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/resex_tapajos_arapiuns_pm_vol1.pdf (09.04.2021).
- ICMBio (2014c): *Plano de Manejo. Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Volume 2. Planejamento*. Brasília. http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/resex_tapajos_arapiuns_pm_vol2.pdf (09.04.2021).
- ICMBio (2014d): *Plano de Manejo. Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Volume 3. Anexos*. Brasília. http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/resex_tapajos_arapiuns_pm_vol3.pdf (09.04.2021).
- ICMBio (20.11.2014): *Portaria N°124, de 20 de novembro de 2014*.
- ICMBio (27.05.2015): *Portaria N°262, de 27 de maio de 2015*.
- ICMBio (22.05.2019): *Portaria N°223, de 22 de maio de 2019*.
- ICMBio/Tapajoara (2014a): *Ata da segunda reunião ordinária do Conselho Deliberativo da RESEX Tapajós-Arapiuns do ano 2014, 28.07.2014*. Unveröffentlichtes Protokoll.

- ICMBio/Tapajoara (2014b): Ata da primeira reunião extraordinária do Conselho Deliberativo da Resex Tapajós-Arapiuns do ano 2014, 06.11.2014. Unveröffentlichtes Protokoll.
- ICMBio/Tapajoara (2015a): Ata da primeira reunião ordinária do Conselho Deliberativo da RESEX Tapajós-Arapiuns do ano de 2015, 24.03.2015. Unveröffentlichtes Protokoll.
- ICMBio/Tapajoara (2015b): Ata da segunda reunião ordinária do Conselho Deliberativo da RESEX Tapajós-Arapiuns do ano 2015, 06.07.2015. Unveröffentlichtes Protokoll.
- INCRA (15.05.1978): Projeto Fundiário de Santarém (Gleba Arapiuns). INCRA, OF.INCRA/PF-STR 093/78. Proposta para Constituição de Comissão Especial pela Discriminação de Terras Devolutas da União, Volume 1-2. Archivdokumente.
- INCRA (16.05.1978): Projeto Fundiário de Santarém (Gleba Tapajós). INCRA, OF.INCRA/PF-STR 095/78. Proposta para Constituição de Comissão Especial pela Discriminação de Terras Devolutas da União, Volume 1-3. Archivdokumente.
- INCRA (25.03.1980): Projeto Fundiário de Santarém (Gleba Arapiuns). INCRA, CI 004/80. Proposta de arrecadação das terras devolutas. Archivdokumente.
- INCRA (30.01.1984): Projeto Fundiário de Santarém (Gleba Igarapé-Açú). INCRA, OF.INCRA/CR-01 007/84. Proposta para Constituição de Comissão Especial pela Discriminação de Terras Devolutas da União. Archivdokumente.
- Ingold, Tim (2006): Rethinking the animate, re-animating thought. In: *Ethnos* 71(1), 9-20.
- INPE (2020): Terra Brasilis. terrabrasilis.dpi.inpe.br/app/map/deforestation (09.04.2021).
- Instituto Socioambiental (2013): Unidades de Conservação. O que é o SNUC? uc.socioambiental.org/o-snuc/o-que-%C3%A9-o-snuc (09.04.2021).
- Ioris, Edviges (2005): *A Forest of Disputes. Struggles over Spaces, Resources, and Social Identities in Amazonia*. Florida. <https://ufdc.ufl.edu/UF0012680/00001> (09.04.2021).
- Ioris, Edviges (2008): Na trilha do manejo científico da floresta tropical. Indústria madeireira e florestas nacionais. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 3(3), 289-309.
- Ioris, Edviges (2010): Identidades negadas, identidades construídas. Processos identitários e conflitos territoriais na Amazônia. In: *ILHA* 11(2), 219-264.
- Ioris, Edviges (2018): Memory regimes, struggles over resources and ethnogenesis in the Brazilian Amazon. In: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology* 15(2), 9.
- Ioris, Edviges (2019): Chamado do Pajé. Regimes de memória, apagamentos e protagonismo indígena no baixo Tapajós. In: *Revista Ciências Da Sociedade* 3(5), 39-60.

- Jackson, Mark (2014): Composing postcolonial geographies. Postconstructivism, ecology and overcoming ontologies of critique. In: *Singapore Journal of Tropical Geography* 35(1), 72-87.
- Jati, Thales/Silva dos Santos, Brenda/Magalhães, Alan (2018): Importância do trançado da fibra de tucumã para a mudança socioeconômica das mulheres dentro da Resex Tapajós-Arapiuns. In: *Cadernos de Agroecologia* 13(1), o. A.
- Kaplan, Hillard/Hill, Kim (1985): Food sharing among Ache foragers. Tests of explanatory hypotheses. In: *Current Anthropology* 26(2), 223-246.
- Kawa, Nicholas (2016): *Amazonia in the Anthropocene. People, Soils, Plants, Forests*. Austin: University of Texas Press.
- Keck, Margaret (1995): Social Equity and Environmental Politics in Brazil. Lessons from the Rubber Tappers of Acre. In: *Comparative Politics* 27(4), 409-424.
- Killick, Evan (2016): Perspectives on Climate Change and its Mitigation: Ontological Wars in Amazonia. Keynote Paper given at the Conference, Trans-Environmental Dynamics: Understanding and Debating Ontologies, Politics, and History in Latin America, LMU München. <http://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/43712/09.04.2021>.
- Kirsey, Eben/Helmreich, Stefan (2010): The Emergence of Multi-Species Ethnography. In: *Cultural Anthropology* 25(4), 545-576.
- Kishigami, Nobuhiro (2004): A New Typology of Food-Sharing Practices among Hunter-Gatherers, with a Special Focus on Inuit Examples. In: *Journal of Anthropological Research* 60(3), 341-358.
- Kohn, Eduardo (2007): How Dogs Dream. Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. In: *American Ethnologist* 34(1), 3-24.
- Kohn, Eduardo (2015): Anthropology of Ontologies. In: *Annual Review of Anthropology* 44(1), 311-327.
- Kröger, Markus (2018): The new ›sustainable communitarian‹ logging schemes and their critique inside multiple-use conservation areas in the Brazilian Amazon: preliminary notes. In: *Globalizations* 15(5), 581-592.
- Kuhn, Thomas (2012 [1962]): *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuppe, René (2009): Legal Pluralism – Basic Concepts and Debates. In: *Austrian Association for the Middle East Hammer-Purgstall (Hg.), Family, Law and Religion. Debates in the Muslim World and Europe and their Implications for Cooperation and Dialogue*. Wien, 21-36.
- Latour, Bruno (1993): *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1999): *Pandora's hope. Essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2005): *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- Latour, Bruno/Woolgar, Steve (2008 [1979]): *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Law, John (Hg.) (2004): *After method. Mess in social science research*. London, New York, Boulder: Routledge.
- Law, John (2011): *What's Wrong with a One-World World*. <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf> (09.04.2021).
- Law, John/Hassard, John (Hg.) (1990): *Actor network theory and after*. Malden: Blackwell Publishers.
- Law, John/Lien, Marianne (2013): *Slippery. Field notes in empirical ontology*. In: *Social Studies of Science* 43(3), 363-378.
- Law, John/Mol, Annemarie (Hg.) (2002): *Complexities. Social studies of knowledge practices*. Durham: Duke University Press.
- Lawlor, Kathleen/Madeira, Erin/Blockhus, Jill/Ganz, David (2013): *Community Participation and Benefits in REDD+. A Review of Initial Outcomes and Lessons*. In: *Forests* 4(2), 296-318.
- Leach, Melissa/Mearns, Robin/Scoones, Ian (1999): *Environmental Entitlements: Dynamics and Institutions in Community-Based Natural Resource Management*. In: *World Development* 27(2), 225-247.
- Leff, Enrique (1993): *Marxism and the Environmental Question*. In: *Capitalism, Nature, Socialism* 4(1), 44-66.
- Lima, Deborah de Magalhães (1992): *The Social Category 'Caboclo'. History, Social Organization, Identity and Outsiders Identification of the Rural Population of an Amazonian Region*. Cambridge. <https://doi.org/10.17863/CAM.19981> (09.04.2021).
- Lima, Deborah de Magalhães (1999): *A construção histórica da categoria caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural*. In: *Novos Cadernos NAEA* 2(2), 5-32.
- Lima, Deborah de Magalhães (2012): *O Homem Branco e o Boto. O Encontro Colonial em Narrativas de Encantamento e Transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas)*. In: *Teoria e Sociedade. Número Especial: Antropologias e Arqueologias, hoje*, 173-201.
- Lima, Leandro (2013): *Sobreposições e equivocções entre populações indígenas e tradicionais no baixo rio Arapiuns (Santarém/PA)*. In: *Ruris* 7(2), 57-86.
- Lima, Leandro (2015): *No Arapiuns, entre verdadeiros e ranas. Sobre as lógicas, as organizações e os movimentos dos espaços do político*. São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-06072015-122321/pt-br.php> (09.04.2021).
- Lima, Leandro (2019): *Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas. Dimensões sociopolíticas e cosmológicas*. In: *Revista Ciências Da Sociedade* 3(5), 61-91.

- Lima, Tânia Stolze (1996): O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. In: *Mana* 2(2), 21-47.
- Lippert, Ingmar (2013): Enacting Environments. An Ethnography of the Digitalisation and Naturalisation of Emissions. Augsburg. <https://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/2199> (09.04.2021).
- Lippert, Ingmar (2015): Environment as datascape. Enacting emission realities in corporate carbon accounting. In: *Geoforum* 66, 126-135.
- Little, Paul (2001): Amazonia. Territorial Struggles on Perennial Frontiers. Baltimore and London: John Hopkins University Press.
- Little, Peter/Horowitz, Michael (Hg.) (1987): Lands at risk in the Third World. Local-level perspectives. Boulder: Westview Press.
- Lubilo, Rodgers (2018): Enactment of ›community‹ in community based natural resources management in Zambezi Region, Namibia. Wageningen. <https://edepot.wur.nl/446408> (09.04.2021).
- Luna, Marisa (2004): Gestão de espaços de uso comum e manejo participativo. O caso da reserva extrativista do Alto Juruá, Acre. In: *Raízes* 23(01/02), 52-61.
- Lynch, Michael (2013): Ontography. Investigating the production of things, deflating ontology. In: *Social Studies of Science* 43(3), 444-462.
- Macnaghten, Phil/Urry, John (1999): Contested natures. London: Sage Publications.
- Malinowski, Bronisław (1922): Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge.
- Matthes, Sebastian (2012): Eine quantitative Analyse des Extraktivismus in Lateinamerika. In: *One World Perspectives* 02/2012.
- Maués, Heraldo (1990): A Ilha encantada. Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: Editora Universitária UFPA.
- Maués, Heraldo (1994): Medicinas populares e »pajelança cabocla« na Amazônia. In: Paulo César Alves/Maria Cecília de Souza Minayo (Hg.), Saúde e doença. Um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 73-81.
- Maués, Heraldo (1995): Padres, Pajés, Festas e Santos. Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico. Belém: Cejup.
- Maués, Heraldo (2012): O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. In: *Mediações – Revista de Ciências Sociais* 17(1), 33-61.
- Maybury-Lewis, Biorn/Rabben, Linda/Rodrigues, Gomercindo (2007): Walking the forest with Chico Mendes. Struggle for justice in the Amazon. Austin: University of Texas Press.
- Medeiros, Rodrigo (2006): Evolução das tipologias e categorias de áreas protegidas no Brasil. In: *Ambiente & Sociedade* 9(1), 41-64.
- Meggers, Betty (1996): Amazonia. Man and culture in a counterfeit paradise. Washington: Smithsonian Institution Press.

- Mendes de Oliveira, Ana Cristina/Carvalho Junior, Oswaldo/Chaves, Rosa (2004): Gestão participativa e a atividade de caça na reserva extrativista do Tapajós-Arapiuns, Santarém, PA. In: *Raízes* 23(01/02), 42-51.
- Mercier, Thomas (2019): Uses of »the Pluriverse«. *Cosmos, Interrupted – or the Others of Humanities*. In: *Ostium* 15(2), 1-18.
- Merry, Sally (1988): Legal Pluralism. In: *Law & Society Review* 22(5), 869-896.
- Meurer, Michaela (2018): Von Selbstbestimmung zu Mitbestimmung. Partizipation in gemeindebasierter Verwaltung von Regenwald in Brasilien. In: *Geographische Rundschau* 2018(12), 38-44.
- Meurer, Michaela (2020): Reflexões antropológicas sobre a diversidade de relações entre humanos e meio ambiente. In: João Ricardo Vasconcellos Gama/Dárlison Fernandes Carvalho de Andrade (Hg.), *Ciência Aplicada ao uso múltiplo da Floresta no Baixo Rio Amazonas*. Curitiba: CRV.
- Miller, Daniel (Hg.) (2005): *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- MMA – Ministério do Meio Ambiente (o. A.): Pannel Unidades de Conservação Brasileiras. <http://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiMDNmZTA5Y2ItNmFkMyo0NjkzLWl4YjYtZDJlNzFkOGM5NWQ4IiwidCI6IjJiMjYzZmE5LTNmOTMtNGJiMS05ODMwLTZyNDY3NTJmMDNlNCIsImMiOiJF9> (29.04.2020).
- Mol, Annemarie (1999): Ontological Politics. A Word and Some Questions. In: *The Sociological Review* 47(1), 74-89.
- Mol, Annemarie (2002): *The body multiple. Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- Mol, Annemarie/Port, Mattijs van den (2015): Chupar frutas in Salvador da Bahia: a case of practice-specific alterities. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(1), 165-180.
- Moore, Erin (1993): Gender, Power, Legal Pluralism. Rajasthan, India. In: *American Ethnologist* 20(3), 522-542.
- Moore, Sally (1973): Law and Social Change. The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. In: *Law and Society Review* 7(4), 719-746.
- Moraes de Andrade, Marcelo/Silva, Danielle (2019): Social organization forms and institutional dynamics in the Tapajós-Arapiuns Reserve, state of Pará, Brazil. In: *Sustentabilidade em Debate* 10(2), 142-166.
- Moreno, Camila/Speich Chassé, Daniel/Fuhr, Lili (2016): *CO₂ als Maß aller Dinge. Die unheimliche Macht von Zahlen in der globalen Umweltpolitik*. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.
- Motta, Márcia (2005): The Sesmarias In Brazil. Colonial Land Policies In The Late Eighteenth-Century. In: *e-Journal of Portuguese History* 3(2), 1-12.
- Müller Schwade, Mayá/Cardona Grisales, Guillermo/Sousa Chaves, Angelo (2015): Brasil. Projeto Demonstrativo de Carbono Florestal na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais. <http://wrm>.

- org.uy/pt/artigos-do-boletim-do-wrm/secao1/brasil-projeto-demonstrativo-d-e-carbono-florestal-na-reserva-extrativista-tapajos-arapiuns/ (09.04.2021).
- Murrieta, Rui/Rueda, Rafael (Hg.) (1995): *Reservas Extrativistas*. Cambridge: União Mundial para a Conservação.
- Narahara, Karine (2014): Para evitar questão. A elaboração do Plano de Utilização em uma Reserva Extrativista. In: Neide Esterici/Horácio Antunes de Sant'Ana Júnior/Maria José da Silva Aquino Teisserenc (Hg.), *Territórios socioambientais em construção na Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 227-256.
- North, Douglass (1991): Institutions. In: *Journal of Economic Perspectives* 5(1), 97-112.
- Nugent, Stephen (1993): *Amazonian caboclo society. An essay on invisibility and peasant economy*. Providence, Oxford: Berg.
- Nugent, Stephen/Harris, Mark (Hg.) (2004): *Some other Amazonians. Perspectives on modern Amazonia*. London: Institute for the Study of the Americas.
- O'Connor, James (1988): *Natural Causes*. New York: Guilford Press.
- Oliveira, Antonio (2012): *Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Conhecer a vida é viver a vida*. Santarém: Prefeitura Municipal de Santarém.
- Ortmann, Günther (2018): Die Emergenz korporativer Akteure und die Unschuld des Wirtschaftlichkeitsprinzips. In: Wenzel Matiaske/Wolfgang Weber (Hg.), *Ideengeschichte der BWL*. Wiesbaden: Springer, 345-372.
- Ortmann, Günther/Sydow, Jörg/Windeler, Arnold (2000): Organisation als reflexive Strukturierung. In: Günther Ortmann/Jörg Sydow/Klaus Türk (Hg.), *Theorien der Organisation. Die Rückkehr der Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 315-354.
- Ortner, Sherry (1972): Is Female to Male as Nature Is to Culture? In: *Feminist Studies* 1(2), 5-31.
- Ortner, Sherry (2006): *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the acting Subject*. Durham, London: Duke University Press.
- Ostrom, Elinor (1990): *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Overing, Joanna (1999): Elogio do cotidiano. A confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In: *Mana* 5(1), 81-107.
- Pacheco de Oliveira, João (1998): Uma etnologia dos »índios misturados«? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Annual Review of Anthropology* 4(1), 47-77.
- Pacheco de Oliveira, João (2018): Fighting For Lands And Reframing The Culture. In: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology* 15(2), 349.
- Pantoja, Mariana/Costa, Eliza/Almeida, Mauro (2011): Teoria e prática da etnicidade no Alto Juruá acreano. In: *Raízes* 31(01/02), 118-135.
- Pantoja, Mariana/Almeida, Mauro/Gomes da Conceição, Milton/Coffaci de Lima, Edilene (2002): Botar Roçados. In: *Manuela Carneiro da Cunha/Mauro Almei-*

- da (Hg.), *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 249-283.
- Papst Franziskus (2015): *Laudato Si. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*.
- Pearson, Joanne (2001): »Going Native in Reverse«. *The Insider as Researcher in British Wicca*. In: *Nova Religio* 5(1), 52-63.
- Pedersen, Morten (2001): *Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7(3), 411-427.
- Pena, Fábio (Hg.) (2015): *Almanaque da reserva extrativista Tapajós-Arapiuns. Prazer em conhecer*. Santarém: Projeto Saúde e Alegria.
- Penna, Camila/Rosa, Marcelo (2015): *Estado, movimentos e reforma agrária no Brasil. Reflexões a partir do Incra*. In: *Lua Nova* 95, 57-87.
- Perrow, Charles (1996): *Eine Gesellschaft von Organisationen*. In: Patrick Kenis/Volker Schneider (Hg.), *Organisation und Netzwerk. Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, 75-121.
- Petitpas, Robert/Bonacic, Christian (2019): *Ontological Politics of Wildlife. Local People, Conservation Biologists and Guanacos*. In: *Conservation & Society* 17(3), 250-257.
- Porto-Gonçalves, Carlos (2009): *Chico Mendes, un ecosocialista*. In: *Cultura y representaciones sociales* 3(6), 187-194.
- Posey, Darrell/Balée, William (Hg.) (1989): *Resource management in Amazonia. Indigenous and folk strategies*. Bronx: New York Botanical Garden.
- Presidente da República (07.12.1976): *Lei N°6.383, de 07 de dezembro de 1976. Gesetz zur Normierung von Prozessen der Landregulierung*.
- Presidente da República (10.01.2002): *Lei N°10.406, de 10 de janeiro de 2002. Código Civil. Bürgerliches Gesetzbuch*.
- Presidente da República (18.07.2002): *Lei N°9.985, de 18 de julho de 2000. Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Nacionales System zur Kategorisierung von Naturschutzgebieten*.
- PSA – Projeto Saúde e Alegria (2012): *Prazer em conhecer. São Pedro. A capital do Arapiuns*. Santarém.
- Raffles, Hugh (2011): *Insectopedia*. New York: Vintage Books.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1976): *Cosmology as ecological analysis*. In: *Man* 11(3), 307-318.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1996): *Yuruparí. Studies of an Amazonian foundation myth*. Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions.
- Reis da Silva, Ana (2019): *Áreas Protegidas, Populações Tradicionais da Amazônia e novos arranjos conservacionistas*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 34(99), o. A.
- Reiter, Bernd (Hg.) (2018): *Constructing the pluriverse. The geopolitics of knowledge*. Durham: Duke University Press.

- Revilla-Minaya, Caissa (2019): *Environmental Factishes, Variation, and Emergent Ontologies among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Nashville. <http://hdl.handle.net/1803/10434> (09.04.2021).
- Revkin, Andrew (2004): *The burning season. The murder of Chico Mendes and the fight for the Amazon rain forest*. Washington, DC: Island Press.
- Rezende, Roberto/Postigo, Augusto (2013): Reconhecimentos territoriais e desconhecimentos institucionais. In: *Ruris* 7(2), 119-142.
- Ribeiro de Souza, Rogério/Abreu, Vanessa/Santos de Novais, Jailson/Pimentel, Alyne/Nogueira, Lizandra (2018): A meliponicultura em comunidades da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Santarém, Pará. In: *Cadernos de Agroecologia* 13(1), o. A.
- Ricardo, Fany (Hg.) (2004): *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza. O desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Rival, Laura (1998a): Androgynous Parents and Guest Children. The Huaorani Couvade. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(4), 619-642.
- Rival, Laura (1998b): *The social life of trees. Anthropological perspectives on tree symbolism*. Oxford: Berg.
- Rodrigues, Carmen (2006): Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. In: *Novos Cadernos NAEA* 9(1), 119-130.
- Rosbach de Olmos, Lioba (2015): Klimawandel und Kultur. Annäherungen an ein aktuelles kulturanthropologisches Thema. In: *Curare* 38(4), 282-290.
- Ruiz-Pérez, Manuel/Almeida, Mauro/Dewi, Sonya/Costa, Eliza/Pantoja, Mariana/Puntodewo, Atie/Postigo, Augusto/Goulart de Andrade, Alexandre (2005): Conservation and Development in Amazonian Extractive Reserves. The Case of Alto Jurua. In: *Ambio* 34(3), 218-223.
- Sampaio Reis, Yasmin/Valsecchi, João/Queiroz, Helder (2018): Caracterização do Uso da Fauna Silvestre para Subsistência em uma Unidade de Conservação no Oeste do Pará. In: *Biodiversidade Brasileira* 8(2), 187-202.
- Santos, Boaventura (2012): *Toward a new legal common sense. Law, globalization, and emancipation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos-Granero, Fernando (Hg.) (2013): *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- Schlehe, Judith (2008): Qualitative ethnographische Interviewformen. In: Bettina Beer (Hg.), *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer, 71-93.
- Schmink, Marianne (2011): Forest Citizens. Changing Life Conditions and Social Identities in the Land of the Rubber Tappers. In: *Latin American Research Review* 46, 141-158.
- Schmink, Marianne/Wood, Charles (1992): *Contested Frontiers in Amazonia*. New York: Columbia University Press.

- Schnegg, Michael/Linke, Theresa (2016): Travelling Models of Participation. Global ideas and local translations of water management in Namibia. In: *International Journal of the Commons* 10(2), 800-820.
- Schneider, Tillmann (2016): Recht als Übersetzung. Rechtspluralismus und Gewohnheitsrecht in ghanaischen Gerichten. Berlin: epubli.
- Schwartzman, Stephan (1991): Deforestation and Popular Resistance in Acre. From Local Social Movement to Global Network. In: *The Centennial Review* 35(2), 397-422.
- Scott, Colin (1991): Property, practice and aboriginal rights among Quebec Cree hunters. In: Tim Ingold/David Riches/James Woodburn (Hg.), *Hunters and Gatherers. Property, Power and Ideology*. Oxford: Berg, 35-51.
- Scott, John/Marshall, Gordon (2009): *A dictionary of sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Shah, Prakash (2005): *Legal Pluralism in Conflict. Coping with Cultural Diversity in Law*. London: Taylor and Francis.
- Shanley, Patricia/Silva, Fatima/MacDonald, Trilby/Silva, Murilo (2018): Women in the wake: expanding the legacy of Chico Mendes in Brazil's environmental movement. In: *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 48, 140-163.
- Shanley, Patricia/Silva, Fernando/Macdonald, Anne (2011): Brazil's social movement, women and forests. A case study from the National Council of Rubber Tappers. In: *International Forestry Review* 13(2), 233-244.
- Silva, José/Simonian, Ligia (2015): População tradicional, Reservas Extrativistas e racionalidade estatal na Amazônia brasileira. In: *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 33, 163-175.
- Silva, Josele/Braga, Tony (2016): Caracterização da Pesca na Comunidade de Surucua (Resex Tapajós Arapiuns). In: *Biota Amazônia* 6(3), 55-62.
- Silva, Tatiana (1980): *Os curupiras foram embora: um estudo sobre alimentação e reprodução da força de trabalho entre camponeses paraenses*. Unveröffentlichtliche Dissertation. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Slater, Candace (1994): *Dance of the dolphin. Transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Slater, Candace (2015): Visions of the Amazon. What Has Shifted, What Persists, and Why This Matters. In: *Latin American Research Review* 50(3), 3-23.
- Smith, Nigel (1996): *The enchanted Amazon rain forest. Stories from a vanishing world*. Gainesville: University Press of Florida.
- Soentgen, Jens (2009): Unheimlicher Gott – bedrohliches Gas. Die Geschichte des CO₂. In: Jens Soentgen/Armin Reller (Hg.), *CO₂. Lebenselixier und Klimakiller*. München: oekom verlag, 115-136.
- Sökefeld, Martin (2014): Klima als Deutung. In: Stefan Böschen et al. (Hg.), *Klima von unten. Regionale Governance und gesellschaftlicher Wandel*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, 103-112.

- Sørensen, Estrid/Schank, Jan (2017): Praxeographie. Einführung. In: Susanne Bauer/Torsten Heinemann/Thomas Lemke (Hg.), *Science and technology studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven*. Berlin: Suhrkamp, 407-428.
- Spínola, Jackeline/Carneiro Filho, Arnaldo (2019): Criação de gado em Reservas Extrativistas: ameaça ou necessidade? O caso da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará, Brasil. In: *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 51, 224-246.
- Sprenger, Guido (2018): Buddhism and Coffee: The Transformation of Locality and Non-Human Personhood in Southern Laos. In: *SOJOURN – Journal of Social Issues in Southeast Asia* 33(2), 265-290.
- Sprenger, Guido/Großmann, Kristina (2018): Plural Ecologies in Southeast Asia. In: *SOJOURN – Journal of Social Issues in Southeast Asia* 33(2), ix-xxi.
- Stoll, Emilie (2014): Rivalités Riveraines. Territoires, stratégies familiales, et sorcellerie en Amazonie brésilienne. Paris, Belém. https://www.academia.edu/9708287/RIVALITES_RIVERAINES_territoires_strategies_familiales_et_sorcellerie_en_Amazonie_br%C3%AAsilienne_2014 (09.04.2021).
- Stoll, Emilie (2016a): La fabrique des entités. Récits sur l'enchantement d'un riverain extraordinaire en Amazonie brésilienne. In: *Cahiers de littérature orale* 79, 23-49.
- Stoll, Emilie (2016b): Uma história da família Santos Tapajós do Rio Arapiuns, Santarém-Pará. Bois-le-Roi. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Stoll, Emilie (2019): »Vamos segurar nossas pontas!« Paisagens em movimento e domínio sobre os lugares no rio Arapiuns, Santarém-Pará. In: Emilie Stoll/Ricardo Folhes/Edna Alencar (Hg.), *Paisagens evanescentes. Estudos sobre a percepção das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios amazônicos*. Belém, Paris: NAEA, 137-161.
- Stoll, Émilie/Folhes, Ricardo (2013): Frères ennemis. La participation à l'épreuve des factions en Amazonie brésilienne. In: *Cahiers des Amériques latines* 73 (72-73), 141-160.
- Stoll, Emilie/Folhes, Ricardo (2014): La (Dés)Illusion Communautaire. De l'ambivalence de la notion de »communauté« en Amazonie Brésilienne. In: *Journal de la Société des américanistes* 100(2), 73-103.
- Strathern, Andrew/Strathern, Marilyn (1971): *Self-decoration in Mount Hagen*. London: Duckworth.
- Strathern, Marilyn (1980): No nature, no culture: the Hagen case. In: Carol MacCormack/Marilyn Strathern (Hg.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 174-222.
- Strathern, Marilyn (1991): *Partial connections*. Savage, Maryland: Rowman and Littlefield.
- Szpeiter, Bruno/Ferreira, Juliana/Vieira de Assis, Francisco/Stelmachtchuk, Felipe/Peixoto, Kleber/Ajzenberg, Daniel/Minervino, Antonio/Gennari, Solange/Marcili, Arlei (2017): Bat trypanosomes from Tapajós-Arapiuns Extractive

- Reserve in Brazilian Amazon. In: *Revista brasileira de parasitologia veterinaria* 26(2), 152-158.
- Tapajós, Ib Sales/Medeiros da Silva Neto, Nirson (2019): Emergência indígena e abertura da história no Baixo Tapajós. In: *Revista Ciências Da Sociedade* 3(5), 14-38.
- Terra de Direitos (30.08.2013): Terra Indígena Maró. terradedireitos.org.br/casos-embematicos/terra-indigena-mar0/11627 (09.04.2021).
- Terra de Direitos (10.06.2015): Crédito de Carbono é tema de oficina realizada em Santarém. <https://terradedireitos.org.br/2015/06/10/credito-de-carbono-e-tema-de-oficina-realizada-em-santarem/> (09.04.2021).
- Terra de Direitos (06.08.2015): ICMBio realizará consulta prévia para projeto de carbono na Resex Tapajós-Arapiuns. <https://terradedireitos.org.br/2015/08/06/icmbio-realizara-consulta-previa-para-projeto-de-carbono-na-resex-tapajos-arapiuns/>(09.04.2021).
- The Amazon Forest Carbon Working Group (2012): A new REDD standard for reducing tree removal, while generating social, ecological and environmental benefits. https://cees.columbia.edu/files_cees/imce_shared/RainForestBro_junio_8.pdf (09.04.2021).
- Theriault, Noah (2017): A forest of dreams: Ontological multiplicity and the fantasies of environmental government in the Philippines. In: *Political Geography* 58, 114-127.
- Todd, Zoe (2016): An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn. >Ontology: Is Just Another Word For Colonialism. In: *Journal of Historical Sociology* 29(1), 4-22.
- Tola, Miriam (2018): Between Pachamama and Mother Earth. Gender, political ontology and the rights of nature in contemporary Bolivia. In: *Feminist Review* 118(1), 25-40.
- Torres, Mauricio (2012): Terra privada, vida devoluta. Ordenamento fundiário e destinação de terras públicas no oeste do Pará. São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-14012013-155757/pt-br.php> (09.04.2021).
- Tourinho, Manoel/Pokorny, Benno/Melo Júnior, Luiz/Miranda dos Santos, Silvio/Gama, João Ricardo Vasconcellos (2017): Traditional knowledge as an ethical fundamental for the conservation of biodiversity in the floodplains of the Amazon. In: *Novos Cadernos NAEA* 20(1), 153-168.
- Treccani, Girolamo (2007): O Título de Posse e a Legitimação de Posse como Formas de Aquisição da Propriedade. http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Politica_Agraria/7TRECCANITitulodePosse.pdf (29.04.2020).
- Tsing, Anna (2015): *The Mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins.* Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Turner, Victor (1986): *The Anthropology of Performance.* New York: PAJ Publications.

- UFOPA (2019): Impactos causados pelo uso de agrotóxicos será alvo de investigação do MPPA no município de Belterra. <http://www.ufopa.edu.br/comunicacao/comunica/jornalismo/ufopa-na-midia-2/2019/agosto/impactos-causados-pelo-uso-de-agrotoxicos-sera-alvo-de-investigacao-do-mppa-no-municipio-de-belterra-2/> (09.04.2021).
- Vadjunec, Jacqueline/Schmink, Marianne/Greiner, Alyson (2012): New Amazonian geographies. Emerging identities and landscapes. In: Jacqueline Vadjunec/Marianne Schmink (Hg.), Amazonian geographies. Emerging identities and landscapes. London, New York: Routledge, 1-20.
- Valbuena, Rubén (2008): Santarém, entre la Amazonia de los ríos y la Amazonia de las carreteras. In: *Confins – Revue franco-brésilienne de géographie* 3, o. A.
- Valbuena, Rubén (2009): Les dynamiques territoriales associées au soja et les changements fonctionnels en Amazonie. Le cas de la région de Santarém, Pará, Brésil. In: *Confins – Revue franco-brésilienne de géographie* 5, o. A.
- Vaz Filho, Florêncio (2006): Identidade Indígena no Brasil Hoje. Beitrag beim VII Congreso Latino-Americano de Sociología Rural, Quito.
- Vaz Filho, Florêncio (2010): A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia. Unveröffentlichte Dissertation. Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Vaz Filho, Florêncio (2013a): Introdução. In: Florêncio Vaz Filho/Luciana Gonçalves de Carvalho (Hg.), *Isso tudo é encantado*. Santarém: UFOPA, 11-42.
- Vaz Filho, Florêncio (2013b): Os conflitos ligados à sobreposição entre terras indígenas e a Resex Tapajós-Arapiuns no Pará. In: *Ruris* 7(2), 143-183.
- Vaz Filho, Florêncio (2016): Pájes, benzedores, puxadores e parteiras. Os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia. Santarém: UFOPA.
- Vaz Filho, Florêncio/Gonçalves de Carvalho, Luciana (Hg.) (2013): *Isso tudo é encantado*. Santarém: UFOPA.
- Veber, Hanne/Virtanen, Pirjo (Hg.) (2017): *Creating Dialogues. Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonia*. Colorado: University Press of Colorado.
- Verran, Helen (2002): A Postcolonial Moment in Science Studies. In: *Social Studies of Science* 32(5-6), 729-762.
- Viegas, Susana de Matos (2016): Temporalities of Ownership. Land Possession and its Transformations among the Tupinambá (Bahia, Brasil). In: Marc Brightman/Carlos Fausto/Vanessa Grotti (Hg.), *Ownership and nurture. Studies in native Amazonian property relations*. New York, Oxford: Berghahn Books, 232-256.
- Vigh, Henrik/Sausdal, David (2014): From essence back to existence. *Anthropology beyond the ontological turn*. In: *Anthropological Theory* 14(1), 49-73.

- Villas-Bôas, André/Junqueira, Rodrigo/Salazar, Marcelo et al. (2018): As Reservas Extrativistas da Terra do Meio. Uma experiência de desenvolvimento alternativo para a Amazônia. In: *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 48, 214-235.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996): Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In: *Mana* 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2017): *Cannibal metaphysics. For a post-structural anthropology*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Voell, Stéphane/Jalabadze, Natia/Janiashvili, Lavrenti/Kamm, Elke (Hg.) (2016): *Traditional law in the Caucasus. Local legal practices in the Georgian Lowlands*. Marburg: Curupira.
- Völler, Cindy (2017): Herausforderungen für Planungsprozesse in Reservas Extrativistas in Rondônia, Brasilien. Kassel. <https://kobra.uni-kassel.de/handle/123456789/11003> (09.04.2021).
- Vorlauffer, Karl (2007): Communal conservancies in Namibia. In: *Erdkunde* 61(1), 26-53.
- Wagley, Charles (1977): *Uma comunidade amazônica. Estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Editora Nacional.
- Wagner, Alfredo (2004): Terras tradicionalmente ocupadas. Processos de territorialização e movimentos sociais. In: *RBEUR – Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais* 6(1), 9-32.
- Wagner, Alfredo (2017): *Território dos Encantados (Povos Tupaiú, Tapajó e Arara Vermelha)*, Santarém-PA. Manaus: UEA-Edições.
- Wagner, Alfredo (o. A.): *Nova Cartografia Social da Amazônia*. novacartografiassocial.com.br/ (08.05.2020).
- Wagner, Roy (1991): The fractal person. In: Maurice Godelier/Marilyn Strathern (Hg.), *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 159-173.
- Warfield, James/Arango, Natalia/Cabrera, Humberto/Melnick, Don (2012): The Rainforest Standard (2.1). https://cees.columbia.edu/files_cees/imce_shared/RTF_2_1_Bahasa_-_December_2012.pdf (09.04.2021).
- Warfield, James/Behr, Walter/Melnick, Don (2014): Applying The Rainforest Standard™ to the World's Forests. In: *The Cornerstone Journal of Sustainable Finance & Banking*, 39-42.
- Warfield, James/Melnick, Don (2014): *Rainforest Standard Protected Area Credits – Version 4.1*. New York: Columbia University/Center for Environment, Economy, and Society.
- Watts, Michael (1983): *Silent violence. Food, famine, and peasantry in northern Nigeria*. Berkeley: University of California Press.
- Wawzyniak, João (2003): »Engerar.« Uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. In: *ILHA* 5(2), 33-55.

- Wawzyniak, João (2004): Curupira »engerado« em IBAMA. Apreensão de um Órgão Público Federal em Termos Cosmológicos. In: *Teoria e Pesquisa* 44/45, 5-18.
- Wawzyniak, João (2008): Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará – Brasil. São Carlos. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/1411> (09.04.2021).
- Wawzyniak, João (2012): Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. In: *Mediações – Revista de Ciências Sociais* 17(1), 17-32.
- Weber, Max/Weber, Marianne (1980 [1921]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weissenhofer, Anton/Huber, Werner (2006): Die Vegetation der Neotropen am Beispiel Venezuelas. In: Axel Borsdorf/Walter Hödl (Hg.), *Naturraum Lateinamerika. Geographische und biologische Grundlagen*. Wien: LIT-Verlag, 119-144.
- Wilson, Richard (2000): Reconciliation and Revenge in post-apartheid South Africa. *Rethinking Legal Pluralism and Human Rights*. In: *Current Anthropology* 41(1), 75-99.
- Woodburn, James (1998): »Sharing is not a form of exchange« – an analysis of property-sharing in immediate-return hunter-gatherer societies. In: Chris Hann (Hg.), *Property relations. Renewing the anthropological tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 48-63.
- Woolgar, Steve/Lezaun, Javier (2013): The wrong bin bag. A turn to ontology in science and technology studies? In: *Social Studies of Science* 43(3), 321-340.
- World Bank (2002): *Extractive Reserves. Making Chico Mendes' Dream a Reality*. documents.worldbank.org/curated/en/130051468744076021/pdf/312260ENGLISH010extractiveoreserves.pdf (29.04.2020).

Abkürzungen

Abkürzung	Fremdsprachlicher Begriff	Deutscher Begriff/Erläuterung
CBNRM	Community-based Natural Resource Management	Gemeindebasierte Verwaltung natürlicher Ressourcen
CITA	Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns	Indigener Rat Tapajós-Arapiuns
CNPJ	Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica	Kataster für juristische Personen
CNS	Conselho Nacional dos Seringueiros	Gewerkschaft der Kautschukzapfer
Flona	Floresta Nacional	Nationalwald (Waldschutzgebiet für nachhaltige Forstwirtschaft)
FUNAI	Fundação Nacional do Índio	Indigenenbehörde
Funbio	Fundo Brasileiro para a Biodiversidade	Brasilianischer Biodiversitätsfond
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis	Bundesumweltamt
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade	Naturschutzbehörde
ILO	International Labour Organization	Internationale Arbeitsorganisation
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária	Landreformbehörde
INPE	Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais	Nationales Institut für Weltraumforschung
MMA	Ministério do Meio Ambiente	Umweltministerium
NRO		Nichtregierungsorganisation

PAE	Projeto Agroextrativista	Eine administrative Gebietseinheit der Landreformbehörde INCRA
PPG7		Pilotprogramm der G7 Staaten zur Bewahrung der tropischen Regenwälder in Brasilien
RFS	Rainforest Standard	Kriterienkatalog zur Genese von Kohlenstoffzertifikaten aus Tropenwald
REDD+	Reduction of Emissions from Forest Degradation und Deforestation	Programm zur Minderung von Emissionen aus Entwaldung und Schädigung von Wäldern
Resex	Reserva Extrativista	Sammelreservat
STS	Science and Technology Studies	Wissenschafts- und Technikforschung
STTR	Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais	Landarbeiter*innengewerkschaft
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza	Nationales System zur Kategorisierung von Naturschutzgebieten
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará	Föderale Universität von Ost-Pará; Name der Universität in Santarém

Danksagung

Mein herzlichster Dank gilt den vielen Menschen aus der Resex Tapajós-Arapiuns – und insbesondere aus Atrocal, Nova Vista und Nova Canaã. Denen, die mich bei sich aufgenommen und am Alltag haben teilhaben lassen. Die sich durch meine ständige Fragerei nicht nerven ließen und viel Geduld mit mir hatten. Und die irgendwann begannen, zurückzufragen und meinem Aufenthalt damit einen Sinn verliehen, der weit jenseits wissenschaftlicher Forschung liegt. Auch sei den zahlreichen Personen und Organisationen gedankt, die meine Feldforschung in Brasilien unterstützt und damit möglich gemacht haben, die mir Einblicke gewährten, mich zu Versammlungen einluden und auf Veranstaltungen in das Naturschutzgebiet mitnahmen.

Bei Ernst Halbmayr bedanke ich mich für die Unterstützung, das Vertrauen und die langjährige bereichernde Zusammenarbeit. Auch danke ich ihm und Guido Sprenger für die Betreuung und Begleitung dieser Arbeit. João Ricardo Vasconcellos Gama möchte ich für die organisatorische Unterstützung meiner Feldforschung danken sowie für den inspirierenden Austausch trotz aller disziplinärer Interessensunterschiede.

Von Herzen danke ich denjenigen, die im Laufe der letzten Jahre hier und da Denkanstöße gegeben und auf diese Weise kleine oder große Teile dieses Textes inspiriert haben; ebenso aber auch denjenigen, die da waren, um für Ablenkung zu sorgen. Unter ihnen sind Lena Schick, Philipp Naucke, Marcos Glauser, Stefanie Schien, Sabine Zickgraf, Lisa Ludwig, Kathrin Eitel, Lydia Koblofsky, Fritz Rickert, Nicole und Benjamin Weineck, Inga Ackermann und Fabian Sandelmann. Ein ganz besonderer Dank gilt Anne Goletz für den gemeinsamen Weg durch die Promotion – ohne diesen inspirierenden Austausch, die kontinuierliche Unterstützung und wertvolle Freundschaft gäbe es dieses Buch nicht; oder es sähe ganz anders aus. Ich bin froh, dass beides nicht der Fall ist.

Ich danke meinen Kolleg*innen am Fachgebiet Sozial- und Kulturanthropologie der Universität Marburg, den Studierenden meiner Seminare und den Teilnehmenden der Dissertationskolloquien – auf ganz unterschiedliche Weise haben sie mich viel gelehrt und damit zum Entstehen dieser Arbeit beigetragen.

Außerdem danke ich Harald, Williane und Fabé, ohne die ich nicht nach Santarém zurückgekehrt wäre; Nena und Max, die mich ankommen ließen; Eder und seiner Familie für Geborgenheit und Verständnis. Ich danke Manuel für philosophische Abende mit theoretischen Höhenflügen und Monika, weil sie immer an mich glaubt. Stefan danke ich für seine wertvolle und bedingungslose Unterstützung bei den letzten Schritten dieser Arbeit und hoffe mit viel Vorfremde auf zukünftige, gemeinsame Projekte. Meinen Eltern und meinem Bruder danke ich für mehr, als sich aufzählen ließe – nicht zuletzt jedoch für das Korrektorat dieses Textes und die kartographischen Beiträge, für ihr beständiges Interesse und die Begleitung durch die Täler und Höhen der letzten Jahre, für ihr Anteilnehmen, Mitfiebern und Mitfreuen.

Ethnologie und Kulturanthropologie



Victoria Hegner
Hexen der Großstadt
Urbanität und neureligiöse Praxis in Berlin

2019, 330 S., kart., 20 Farbabbildungen
34,99 € (DE), 978-3-8376-4369-5
E-Book:
PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4369-9



Stefan Wellgraf
Schule der Gefühle
Zur emotionalen Erfahrung von Minderwertigkeit
in neoliberalen Zeiten

2018, 446 S., kart., 16 SW-Abbildungen
34,99 € (DE), 978-3-8376-4039-7
E-Book:
PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4039-1
EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4039-7



Lene Faust
Neofaschismus in Italien
Politik, Familie und Religion in Rom.
Eine Ethnographie

Januar 2021, 366 S., kart., 1 SW-Abbildung, 12 Farbabbildungen
40,00 € (DE), 978-3-8376-5470-7
E-Book:
PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5470-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Ethnologie und Kulturanthropologie



Philipp Naucke

Klientalisierte Staatlichkeit in Konfliktregionen Eine Ethnographie der Begegnungen einer kolumbianischen Friedensgemeinde mit staatlichen Institutionen

Januar 2021, 480 S., kart., 1 SW-Abbildung, 1 Farbabbildung
50,00 € (DE), 978-3-8376-5274-1

E-Book:

PDF: 49,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5274-5



Natalie Powroznik

Religion in Flüchtlingsunterkünften Sozialanthropologische Perspektiven

2020, 276 S., kart., 2 SW-Abbildungen, 2 Farbabbildungen
40,00 € (DE), 978-3-8376-5250-5

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5250-9



Anna Flack

Zugehörigkeiten und Esskultur

Alltagspraxen von remigrierten
und verbliebenen Russlanddeutschen in Westsibirien

2020, 500 S., kart., 1 SW-Abbildung, 5 Farbabbildungen
50,00 € (DE), 978-3-8376-5327-4

E-Book:

PDF: 49,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5327-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**