

## Die Formkrise: indigene AlterModernity als Reaktualisierung von Mensch-Natur-Beziehungen bei den Sateré-Mawé im brasilianischen Amazonasgebiet.

2015 erschien in der brasilianischen Zeitung eine spektakulär aufgemachte Multimedia-Reportage mit dem provozierenden Titel „[Favela Amazônia](#)“:



In Wort und Bild griff der Bericht die eskalierende Krise der Lebensbedingungen im brasilianischen Amazonas-Gebiet auf:

- eine Bio-Macht mit verheerendem Zugriff auf den Körper von Männern und Frauen (sog. Zivilisationskrankheiten, explodierende Geburtenrate),
- Kreditkarten-Mafias, die den Fluss von Sozialhilfeszahlungen kontrollieren und manipulieren,
- desillusionierte Jugendliche, die ihre *Áreas Indígenas* verlassen, um sich lieber „galeras“, Jugendbanden in den *favelas* der urbanen Zentren Amazoniens anzuschließen.

[Zitat](#) Viveiros de Castro:

“Was man versucht, ist, den Índio in einen Armen zu verwandeln, indem man ihm nimmt, was er hat – sein Land, seine Lebensweise, die ökologischen und moralischen Grundlagen seiner Ökonomie, seine interne politische Autonomie – um ihn zu zwingen, dass er sich das *wünscht*, was er nicht hat“

Wovon ich hier sprechen möchte, ist, wie eine derartige innerweltliche Wunschproduktion zwar an die eigene Kosmologie rückgebunden bleibt, dennoch aber mentale Infrastrukturen (Harald Welzer) ausbildet, die zu einer fatalen Pfadabhängigkeit führen, welche den Willen und letztendlich die Befähigung, sich auf die Waldumwelt zu beziehen, zu vernichten drohen. Gleichzeitig möchte ich zeigen, wie ausgerechnet aus der hybriden Situation eines alternativen Wirtschaftsunternehmens ein Krisenbewältigungsprogramm herausgelesen werden kann, das solche verwundbar gewordenen Gesellschaften wieder zu Resilienzgemeinschaften werden lassen kann.

Die ethnische Gruppe, um die es geht, sind die ca. 12.000 **Sateré-Mawé** vom Unteren Amazonas, typische Brandrodungsbauern / -bäuerinnen des Amazonas-Regenwaldes und die ursprünglichen Kultivatoren von Guaraná.

Die düsteren Einsichten der Reportage in die lebensweltliche Praxis der Bewohner jenes Raumes, welcher angesichts der ökologischen Krise planetarischen Ausmaßes als eines der bedeutendsten ökologischen „Sanktuarien“ erachtet wird, kommen in gewisser Weise zur Unzeit:

- der Kampf der indigenen Bevölkerung Brasiliens gilt trotz jüngster Eskalationen (Guaraná Kaiová, „*isolados*“) als weitgehend erfolgreich geschlagen und ist dadurch etwas aus dem Fokus der internationalen Wahrnehmung gerückt;

- eine neuere Ethnologie (*etnologia indígena*) aus Brasilien hat in Aufsehen erregender Weise den Blick der Zunft auf amazonische Weltbilder de-kolonisiert und die soziologischen und philosophischen Einsichten, die daraus hervorgingen, in die internationalen Debatten um mögliche Alternativen zur Krise der westliche Moderne einfließen lassen (Latour). Viveiros de Castro sieht die Relevanz dieser alternativen Kosmologien weniger darin, dass sich – wie etwa in der gegenwärtigen Animismus-Debatte – eine alternative Umweltethik daraus ableiten ließe, als vielmehr in der Tatsache, dass eine radikale Alterität überhaupt denkbar ist, die Pfadabhängigkeit vom katastrophalen Wachstumsdogma des Westens überhaupt als überwindbar gedacht werden kann.

Vereinfacht gesagt stellt Viveiros de Castro diese Kosmologien einer westlichen kapitalistischen Kosmographie gegenüber, welche in einer fatalen Objektivierung und Instrumentalisierung der nicht-menschlichen Umwelt für die ökologische Krise verantwortlich sei. Demgegenüber der Perspektivenwechsel der amazonischen Kosmologien, deren Träger sich in ein Netz von Beziehungen menschlicher und nicht-menschlicher Subjekte eingesponnen sehen. Eine der meist diskutierten Arbeiten – basierend auf eine Feldforschung unter den Quechua-sprachigen *Ávila Runa* im ecuadorianischen Amazonasgebiet –, die im Gefolge der neuen Ethnologie Amazoniens erschienen sind, ist das Buch „*How Forests Think*“ von Eduardo Kohn (2013). Inspiriert von der Semiotik eines Charles S. Peirce erschließt Kohn sein Feld als komplexes Beziehungsnetz „lebendiger Logiken“, dessen Formensprache sich alle – menschliche und nicht-menschliche Entitäten – aneignen müssen, um darin bestehen zu können. Und erneut: diese Formensprache, das „waldige Denken“ (*sylvan thinking*), zu verstehen, sieht Kohn als Voraussetzung für einen alternativen Umgang mit der Umwelt. Auf den Begriff der „FORM“, worunter Kohn regelmäßige Konfigurationsmuster, die in der Waldumwelt sich manifestieren, versteht, werde ich im Folgenden immer wieder verweisen, denn – so Kohn – amazonische Gesellschaften finden ihre Handlungsfähigkeit darin, in die emergenten Formen ihrer Waldumwelt „eingehen“ (*getting inside*), sie nutzen zu können.

### **Jagdmagie**

Die Jagd ist unter amazonischen Gesellschaften wie den Sateré-Mawé eine regelrechte Lebenskunst, die sich eine eigene Ästhetik schafft. Diese Kunst schließt nicht-sprachliche Kommunikationsmittel zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen mit ein.

Um imstande zu sein, einer anderen Wesenheit die eigene Perspektive aufzuzwingen (d.h. in diesem jägerischen Kontext, sie zur Beute zu machen), zieht man also das Gegenüber wieder auf eine Ebene, die den post-mythischen „Solipsismus“ (Descola) – die Trennung in Mensch und Tier – rituell überwindet. Den Hintergrund zu diesen rituellen Maßnahmen – den Jagdriten – bildet das „scharfe ökologische Bewusstsein“ (Zent) der indigenen Menschen Amazoniens. Die primordiale Verbindung botanischer, zoologischer und menschlicher Sphären in den Mythen wird rituell restauriert, um über den Kontakt zur schöpferischen Kraft der Urzeit Handlungsfähigkeit in der Gegenwart zu gewinnen. Das immens komplexe Netz von Konnektivitäten innerhalb dieser Umwelten (Uexküll) ist ja eine der wesentlichen Einsichten der modernen Ökologie. Die emergenten Regelmäßigkeiten darin, zu denen sich die Konnektivitäten organisieren, um „wirksam“ zu werden, werden nun von Kohn **FORMEN** genannt; spezifische Konfigurationen, welche die Möglichkeiten zu Handeln einhegen / einschränken. Laut Kohn stellt sich demnach das praktische Problem, in diese Formen „eingehen“ (*getting inside*) zu können, denn – so Kohn – die Fülle des Waldes – Wildbret oder Sammelprodukte – akkumulieren sich

bestimmten Mustern folgend: „Zugang dazu zu finden erfordert, Wege zu finden, in die Logik dieser Muster eintreten zu können“.

Sateré-Mawé-Jäger zeigen Interesse an den unscheinbarsten Details ihrer Waldumwelt, eine Art hyper-sensitive Wahrnehmungsfähigkeit, eine lebhafte und spontane Intelligenz und Selbstsicherheit, welche darauf beruht, die Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Domänen ausbalanciert zu haben. Die „erhöhte Aufmerksamkeit (*hyper-awareness*, Zent) gegenüber der Umwelt ist die Voraussetzung für Jagdglück.

Eine der unmittelbaren Fertigkeiten der Sateré-Mawé-Jäger, in die „Form einzugehen“, ist ihre verblüffende Fähigkeit die Stimmen der Jagdtiere zu imitieren, um sie anzulocken. Jäger machen sich zum Beispiel die gesellige *Form* zu leben von Tukanen zunutze. Wenn ein Jäger eine Gruppe von Tukanen bemerkt, greift er nach einem bestimmten Blatt und reibt den Stängel gegen seine Machete. Das Geräusch ähnelt dem Ruf eines Tukans. Schon bald gesellen sich die Tukane zu ihrem vermeintlichen „Verwandten“ (*parente*) an dem Ort, von wo das Geräusch ertönt.



paricá-Mörser und -stößel, Natterer-Slg. Wien

Eine andere Strategie, die prädativen Absichten des Jägers zu verbergen, besteht darin, dem Tier sexuelle Avancen vorzutäuschen. Eine dieser dissimulierenden Taktiken ist eigentlich von vormaligen schamanischen Tätigkeiten abgeleitet und lebt heute als Redensart fort. Wenigstens bis in die erste Hälfte des 20. Jh. schnupften die Sateré-Schamanen noch das halluzinogene *paricá*-Pulver (*aĩpe*), um sich in jenes idiomatische Register zu versetzen, welches die Kommunikation mit nicht-menschlichen Wesen erfordert. Nun sagt man auch, wenn ein Jäger den Pfiff eines Faultiers hört, muss er mit dem Stößel auf den Boden des Mörsers klopfen, als ob er *paricá* zubereiten würde: *ton ton ton*. Dem Vernehmen nach fühlt sich das Faultier dann veranlasst, auf den Ruf zu antworten, so dass es dem Jäger seinen Aufenthaltsort verriet und erlegt werden konnte. Der entsprechende Ausdruck „*toheaĩpetok*“ bedeute heute in der Alltagssprache jemanden „verführen“, jemanden „versuchen“ und spielt auf die schamanische Aktion, *paricá* zu schnupfen, an, d.h. auf jemanden einzuwirken,

ohne physisch zu intervenieren, etwas auf „magische“ Weise tun. Es ist nun interessant, dass Faultiere anscheinend nur Lautäußerungen machen, wenn sie einen Partner zur Paarung suchen, der Klangeffekt des Stößels läuft also auf eine Art Verführungsabsicht hinaus. Dementsprechend hat in der Alltagssprache der Ausdruck „*toheaĩpetok*“ auch den Unterton, jemanden „täuschen“ oder „betrügen“.



Teil der Geschicklichkeit eines Jägers, in „Formen einzugehen“, beruht auf seinem detaillierten phänologischen Wissen. In unserem Beispiel hier ist sich der Jäger der Tatsache voll bewusst, dass Faultiere, wenn überhaupt, nur zum Ende der Regenzeit Laut geben, demnach also einen entscheidenden saisonalen Wandel innerhalb der amazonischen Ökologien und Kosmologien markieren. In der entsprechenden mythischen Erzählung entsteht das Faultier aus den Knochen eines Kindes, welches von den Termiten (*kiwa*) aufgegessen worden ist. In dem Mythos singt das Faultier:

„Lass uns das Wasser niedriger machen, jenes, das vom Erbrochenen verschmutzt worden ist“

Aus den Eingeweiden des getöteten Jungen entstehen eine Reihe von Nutzpflanzen darunter verschiedene Arten von Pfirsichpalmen, deren Früchte Mensch und Tier als Nahrung dienen. Am Übergang von Regen- zur Trockenzeit gibt es in Amazonien einen Überfluss an Früchten, welche einem saisonalen Pattern folgend regelrechte Multi-Spezies-Ansammlungen produzieren. Der Jäger versucht von diesen ephemeren Formen zu profitieren.

## Ritual\_Initiation

Soweit beruhen die Strategien der Sateré-Mawé-Jäger vor allem auf dem, was *Traditional Ecological Knowledge* genannt wurde, also einer kenntnisreichen Zusammenschau dessen, was in der westlichen Wissenschaft unter Ethologie, Phänologie, Botanik, Meteorologie etc. verstanden wird. Neben der Zeichenhaftigkeit, dieser „lebendigen Logiken“, die erkannt werden will, kommt es nun auf den **ontologischen Dreh** an: um Kontakt zu den Jagdtieren herzustellen, muss der Jäger seinen ontologischen Status ein wenig näher zu dem seiner Jagdtiere heranrücken, ohne ihnen allerdings bei dieser transgressiven Bewegung „zur Beute“ zu werden. Der Jäger bedient sich einer Art „**Trans-Spezies-Pidgin**“ (Kohn), ahmt die Stimmen seines tierischen Gegenübers nach und versucht, sich in deren Muster von Bewegung und Geselligkeit einzureihen. Diese nicht ungefährlichen transgressiven Bewegungen erfordern eine rigorose Körperkontrolle, eine habituelle Einstellung, welche im **waumat**, dem Initiationsritual der jungen Männer hergestellt wird. Der „Tanz der *tucandeira*-Ameisen“ (*dança da tucandeira*) zielt direkt auf den Körper des Kandidaten, welche die extrem schmerzhaften Stiche dieser Ameisen zu ertragen haben. Die Ameisen werden in die Maschen einer Serie von „Handschuhen“ gezwängt, welche ihrerseits eine ausgesprochen jägerische Symbolik besitzen.



Das umfassende Ziel des *waumat* ist „*pessoas bem integras*“ (*hesaika*) zu produzieren, „rundum gesunde“ Personen, welche gute Krieger, Jäger und Ehemänner werden; d.h. Personen, die sich auf einem durch affinale Beziehungen charakterisierten sozialen Feld zu behaupten wissen. Amazonische Kosmologien setzen bekanntlich matrimoniales Beziehungen in eins mit konfliktiven Dynamiken von Krieg und eben Jagd. Dementsprechend ist eine der vom *waumat* transportierten Botschaften die Einsicht in die Tatsache, dass die Umwelt (Natur) ein Feld von Konflikt und Gewalt ist. Geschichten von Konflikten zwischen den exogamen Klans sind in die Naturlyrik der Lieder gekleidet, welche den Tanz der Initianden begleiten. Dieses Liedgenre verwendet poetische Bilder, welche nichtsdestotrotz die Waldumwelt als Raum prädativer Gewalt zeichnen:

*Wahunu tipatipa supewat wêgki'a*

die *piuri*-Vögel freuen sich schon, denn die *saúba*-Ameisen werden bald schwärmen.

*koti wêgki'a toto tuwatre som mio*

die *saúba*-Ameisen schwärmen, aber ich bin sicher, es kommen noch viel mehr.

*tirit tim'e wegki'a tuwatre som mio*

man kann bereits das Surren der Flügel der *saúba* hören; aber ich bin sicher, es kommen noch viel mehr

*ewehuaro aiwano tuwatre som mio*

Macht euch bereit, dass wir sie uns fangen!

Das Lied bettet Klan-Konflikte auf poetische Weise in eine Natur-Szenerie ein, wo sich eine Hokkohuhn-„Nation“ sich darauf freut, sich bald an der Blattschneiderameisen-„Nation“ laben zu können. Erneut besitzt die „Form“ der prädativen Beziehungen phänologische Wertigkeit: einmal im Jahr, wiederum gegen Ende der Regenzeit schwärmen die geflügelten Geschlechtstiere, die – wie auch Schwärme von Termiten (*kiwa*, s.o.) – von Mensch und Tier gefangen werden.



## Kiwa, Termiten

*kiwa-ran*, Initiations-„Handschuh“



*kiwa*, Termitenfang



Der springende Punkt ist nun, dass die *waumat*-Zeremonie in einer sehr unmittelbaren und effizienten Art und Weise die Einsicht in die konflikthafte und gefährliche Natur von Beziehungen zur Umwelt und ihrer menschlichen und nicht-menschlichen Bewohner **verankert**. Sowohl das *waumat* als auch die Jagdriten basieren auf der Erkenntnis, dass transformative Prozesse nie unwiderruflich abgeschlossen sind, seit sie in primordialer Zeit freigesetzt worden sind. Während die menschliche Person „in die Formen“ ihres nicht-menschlichen Gegenübers „eingeht“, tut sie doch alles, um dabei ihre Subjektivität zu bewahren, die Souveränität, die eigene Perspektive aktiv durchsetzen zu können.

### **Tiermütter – Tierherren – Patrone: koloniale Prägung der Formen**

Es geht also auch um Machtfragen. Bezeichnenderweise sind jene „Formen“, welche die größtmögliche Fülle einhegen, und deren „Formensprache“ sich anzueignen, den größtmöglichen Erfolg verspricht, kolonial geprägt.

In den Sateré-Mawé-Gemeinden hört man nicht selten Geschichten, die in etwa so gehen wie die folgende:

Ein kleines Mädchen, welches seine Mutter und einige andere Frauen auf dem Weg zum Maniokgarten begleitet, verschwindet plötzlich. Die entsetzten Frauen suchen stundenlang



nach dem Kind, bis sie es endlich wieder am Wegesrand finden. Als es die Mutter erblickt, wird die Kleine ohnmächtig. Später erzählt das Mädchen, dass es auf die Rufe der Mutter nicht antworten konnte, weil ihr jemand mit der Hand den Mund zuhielt. Während der Mann sie gefangen hielt – so erzählt es – habe er ihr seine „wunderschönen Tierherden“ (*a criação bonita dele*) gezeigt. Der Mann der das Mädchen entführt hatte, war der *Curupira*.

Diese etwas unheimlichen Geschichte gewinnen eine besondere Note dadurch, dass die kindliche Imagination sich immer etwas „Schönes“, etwas „Reichliches“ ausmalt; Bilder, die immer im Kontext von Vorstellungen von einem übernatürlichen „Herren“ der Jagdtiere evoziert werden. Diese „Tierherren“ werden bei den Sateré-Mawé in *nusoken* verortet, einem mythischen Ort aus Fels und Stein, wo der Tierherr, die „Models“ oder „Prototypen“ der Jagdtiere in Form von Bildern oder Statuen unter Verschluss hält. Fast immer sind diese Vorstellungen von einem Ort der Fülle von kolonialen Bildern geprägt. Der „Tierherr“ gebietet über seine „Herden“ wie ein Vorarbeiter über die Rinder auf einer florierenden *fazenda* (so Kohn), bei den Sateré-Mawé erscheint *nusoken* oft wie ein *barracão*, also wie jene Warenhäuser, worin die Flusshändler ihre Waren, die sie gegen Waldprodukte eintauschen wollten, lagerten.



*barracão*, Vila Amazonas bei Parintins, 1920er

Wie mit dem Patron, dem lokalen Vertreter des weit verzweigten und hierarchisch angeordneten *aviamento*-Handelssystems, ist es für den Jäger entscheidend, mit dem „Tierherren“ auf gutem Fuße zu stehen. Die Formensprache, welche die Orte der Fülle, ausdrücken, ist – so Kohn – einerseits geprägt von der kolonialen Wirtschaft (die hierarchische Anordnung der Handelsbeziehungen in geografischer wie sozialer Hinsicht), andererseits von den Logiken der Waldökologie (Verbreitungsmuster der Kautschukbäume, die Muster der verzweigten Flussrouten etc.). Und: **die Muster prägen die Art von Politikmöglichkeit:** „eingehen in diese Formen“ bemächtigt. Um Prestige zu gewinnen, bereisen die Schamanen dieselben Flussrouten wie die kolonialen Patrone; sie gewinnen flussabwärts an Macht, wo die immer noch größeren Warenlager und Handelshäuser

folgen. Auch die Kosmographie der Sateré-Mawé dislozierte diese kosmologischen „Schlaraffenländer“ von innen nach außen, vom Waldesinneren in Richtung der urbanen Zentren flussabwärts. Man kann sich vorstellen, dass die koloniale Umprägung „mentale Infrastrukturen“ bei den indigenen Akteuren schafft, die nicht ohne soziale, politische und kulturelle Folgen bleiben.

Interessanterweise kennen die Sateré-Mawé zwei Spielarten solcher übernatürlicher Persönlichkeiten, die über die Fülle der Waldressourcen gebieten: den schon erwähnten **Curupira**, eine eher „pan-amazonische“ Figur, und eine Tiermutter, *miat hary*, mit Namen **Urihe'i**. Der springende Punkt ist nun gar nicht so sehr die Gender-Frage, als vielmehr die unterschiedlichen Beziehungsmodi, welche wiederum unterschiedliche Konsequenzen, was die Umweltethik betrifft, nach sich ziehen.

Die Sateré-Mawé, bekanntlich die ersten Kultivatoren von Guaraná, pflegen, wann immer dieses Getränk ausgeschenkt wird, zu rufen:

**„To'iro watikay kay mi'u“**

Vamos / chamar / comida

**“Hey, lasst uns Fleisch rufen!”**

Die Redensart bezieht sich auf die Aufgabe des Schamanen, die – zu bestimmten Jahreszeiten auftauchenden – Herden von Weißlippen-Pekaris vorherzusagen, wozu er ein besonders starkes Guaraná zu sich nimmt. Wie man sieht, wird die Handlungsmacht, um mit der Tier-Mutter in Kontakt zu treten, an den religiösen Spezialisten delegiert, der bei dieser Gelegenheit eher wie ein großzügiger Anführer (*tuisã wato*) agiert. Bemerkenswert ist, dass weder die Tier-Mutter, noch ihr Repräsentant, der Schamane, etwas im Austausch für die Jagdtiere verlangen. Die Leute fordern, dass *Urihe'i* ihren Anteil freigibt, wie Kinder, die ihre Mutter bedingungslos versorgt.

Die Beziehung zu *Curupira* hingegen steht in starkem Gegensatz zum unambitionierten Beziehungsmodus mit der Tier-Mutter. Um sein Jagdglück zu sichern, kann der Jäger zwar auf die Hilfe des *Curupira* zählen, allerdings muss er strikt eine Reihe von Regeln und Restriktionen beachten, um die eventuelle Rache des Tierherrs zu vermeiden. Kommunikationsmittel sind wiederum bestimmte Jagdzaubermittel, welche als die effektivsten gelten, aber auch als die gefährlichsten. Der springende Punkt ist, dass all diese Anwendungen Teil einer Art vertraglichen Übereinkunft mit dem *Curupira* sind. Der Jäger kann sie offen nutzen, muss aber die Regeln einhalten.

## ase'i kuru eputu yp, „Curupiras Schwert“



- Der Jäger nimmt den organischen Abfall, der sich in den oberen Blättern verfängt, und reibt dem Hund damit die Nase ein. Der Jagdhund nimmt nun ebenfalls diese „fangende“ Qualität an.

Die Pflanze gehört dem Curupira, der Jäger unterwirft sich also einer Reihe von Restriktionen und Geboten, um diesen „Herrn der Tiere“ nicht zu verprellen.

eputu yp, das „Schwert“, ist ein Federstab, den der Schamane als „Waffe“ benutzt.

Im Gegensatz zu den Bitten des Schamanen an die „Tier-Mutter“ verlangen die Abmachungen mit dem *Curupira* mehr Aufmerksamkeit. Zum einen ist der Jäger des von Curupira frei gegebenen Wilds gezwungen, sich in ein ambitionierteres Netz an Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Domänen zu begeben als das Beziehungsmuster zur „Tiermutter“, welches nach der einfacheren Form der Mutter-Kind-Beziehung gestaltet ist. Der Jäger hat „Auslagen“ (*o caçador tem despesas*), wie es einer meiner Gesprächspartner ausdrückte, nicht nur, weil er sich bestimmter Teile des Wildbrets enthalten muss, sondern weil ihn die Beschränkung „auf Trab“ hält, da er nie genug für sich selbst erhält. Plakativ ausgedrückt: **passive Erwartungshaltung** steht gegen **aktives Engagement**.

Abschließend möchte ich argumentieren, dass diese Modi, was die Fähigkeit des Jägers betrifft, in die Orte der Fülle „einzugehen“, etwas bilden, was Eglée Zent (Jotí, Venezuela) „ökogonische Knotenpunkte“ (*ecogonic nodes*) bilden, also Konzepte, welche eine bestimmte ökologische Einstellung der Umwelt gegenüber triggern.

### Fazit „Vertrauen“ – „Respekt“

Zwei Begriffe sind hier relevant: *mohy*, „**Vertrauen**“ und *motipot*, „**Respekt**“

Wie wir gesehen haben, muss der ontologische Verbund eines Sateré-Mawé-Jägers (bestehend aus ihm selbst, seinem Jagdhund und seiner Ausrüstung, seinen Verwandten) aktiv seine ontologischen Grenzen managen, um fähig zu sein, in die „Formen“ seiner nicht-menschlichen Widerparte „einzugehen“ und „etwas damit zu machen“ (*to do something with it*; Kohn) Diese Strategien erfordern einigermaßen risikoreiches transgressives Schwanken zwischen ontologischen Positionen. Der entscheidende Punkt hierbei ist, seine eigene Perspektive als Subjekt zu behaupten, um an der Fülle der Ressourcen zu partizipieren. Allerdings: die beiden „ökogonischen“ Angelpunkte setzen nicht dasselbe Ausmaß an Engagement mit der Umwelt voraus.

Die Tiermutter *Urihe'i* verhält sich wie eine sorgende Mutter, welche bedingungslos Exemplare aus ihrem Reichtum an Wild freilässt. Die kollektive Haltung der Tiermutter gegenüber (bzw. dem Schamanen als rituellem Vermittler) ist eine des **Vertrauens** (*mohey*). Als „ökogonischer“ Angelpunkt läuft dieser Beziehungsmodus auf einen ziemlich „sorglosen“ Umgang mit den Waldressourcen hinaus, eben wegen der „Immer-Schon“-Erhältlichkeit (*always already*; Kohn) dieser Ressourcen. Es ist von größter Bedeutung, dass diese „*always already timescape*“ sich seit der Kolonialzeit zunehmend nach außen verlagert hat: die Sateré-Mawé mussten lernen, in die „Formen“ staatlicher Politiken „einzugehen“, angefangen vom Tutelar-Regime der Indianerbehörden bis hin zu den aktuellen „Formen“ der staatlichen Transferzahlungen. Währenddessen, wie es mein Gesprächspartner ausdrückte, „ist die Jagd am Rio Andirá zu einem Ende gekommen. Die Sateré haben kein *Vertrauen* mehr in den Wald“.

**FORMKRISE:** die „lebendigen Logiken“ des „denkenden Waldes“ sind der bürokratischen Logik gewichen

Die „vertragliche“ Beziehung zum *Curupira* hingegen impliziert wie gesagt, ein komplexes System an Regeln zu befolgen, um an der Fülle teilhaben zu können ohne gleichzeitig seine persönliche Integrität zu verlieren. In den *Curupira* investiert man kein „Vertrauen“, sondern „**Respekt**“ (*motipot*). Dieser „Respekt“ basiert auf der Einsicht der erwachsenen Person, dass die Reproduktion von Leben die Konnektivität oder „Adressibilität“ (Halbmayer) von nicht-menschlichen Wesenheiten voraussetzt. Als „ökogonischer“ Angelpunkt dreht sich „Respekt“ (*motipot*) weniger um Konzepte von Reziprozität (also um ausgeglichene, „nachhaltige“ Beziehungen zu Umweltressourcen) oder moralische Beachtung nicht-menschlicher Personen infolge ihres „ähnlichen“ ontologischen Status (also die Zuschreibung von Willen, Seele oder Subjektivität), als vielmehr, **weil er eine Umwelt mit semiotischer Wertigkeit und Bedeutung schafft.**

Der Sateré-Jäger mag Angst haben, dass sich seine Person während der transgressiven Prozesse beim Umgang mit nicht-menschlichen Wesenheiten auflöst. Aber es sind genau diese Prozesse, welche eine **achtsame Kommunikation** innerhalb Mensch-Umwelt-Beziehungen schaffen. Eine solche nach außen orientierte Achtsamkeit, eine erhöhte Sensibilität für die Realitäten von Natur und menschlicher Erfahrung, die intime Verbindung von menschlichen und nicht-menschlichen Bereichen, und die Tatsache, dass das erfolgreiche Handhaben dieses „Dazwischen-Seins“ (*inter-being*<sup>1</sup>) die Voraussetzung für eigene Integrität und Wohlfahrt ist, macht die Kunst des Wald-Lebens aus.

Wenn aber die „lebendigen Logiken“ des Waldes nicht mehr erkannt werden? In unmittelbarer Nähe der Dörfer gibt es kein Wild mehr. Mit dem Niedergang der Jagd droht auch die semiotische Bedeutung der Waldumwelt zu veröden zugunsten einer immer stärkeren materiellen und affektiven Integration in westlichen Konsumismus.

Allerdings habe ich den Eindruck, dass dieser intellektuelle Verlust, der auf einen Verlust der Fähigkeit, mit dem „Tierreich“ zu sprechen, hinausläuft, zumindest teilweise durch die Reaktualisierung und Revitalisierung der semiotischen Wertigkeit des „Pflanzenreichs“ kompensiert wird. Seit ca. zwei Jahrzehnten etablierten Sateré-Mawé-Aktivist\*innen ein Fair-Trade-Projekt, welches erfolgreich Guaraná und andere Waldprodukte kommerzialisiert. Intern propagiert das Produzenten-Konsortium folgenden Slogan:

*„sateré-mawé eko ga’apy piat warana mimotipot sese“*

meist lose übersetzt mit:

„das ökologische und kulturelle Sanktuarium des Sateré-Mawé-Guaraná“

wörtlicher aber:

„das respektierte (**motipot**) Guaraná -Wald-Gebiet nach Brauch der Sateré-Mawé“

Der Punkt ist, dass dieses Wald-Gebiet auch eine Domäne kultureller (*eko*, Brauch) Handlungsmacht ist, indem dort sog. Waldgärten (*roças consorciadas*) realisiert werden, ein hybrides Konzept, das indianische Anbautechniken mit westlich-ökologischen Konzepten kombiniert. Vor allem aber vergesellschaften diese Pflanzungen ca. zwei Dutzend Pflanzen miteinander, teils zu Zwecken der Kommerzialisierung, zum großen Teil aber zum eigenen Gebrauch. Indem man die Biodiversität des Waldes imitiert, schafft man ein Äquivalent an kultureller Diversität im Sinne eines ästhetisch reichen Engagements mit dieser ökologisch und kulturell hybriden Domäne.

---

<sup>1</sup> ein Begriff der buddhistischen Umweltethik eines Thich Nhat Hanh



**AlterModernity** im Regenwald und anderswo:

Der Sozialpsychologe Harald Welzer plädiert publizistisch vehement für den Umbau unserer expansiven Lebensform in eine reduktive. Die Notwendigkeit steht angesichts der ökologischen Krise außer Frage, fraglich ist nur ob der Wandel, so Welzer, per „Design“ oder per „Desaster“ stattfindet. Im ökonomisch und ökologisch globalisierten Anthropozän stehen wir hier und im fernen Amazonien vor derselben Herausforderung, ein solches „Transformationsdesign zu entwickeln: ich denke sogar, eine „Kultur der Achtsamkeit“, jene „*hyper-awareness*“ von der Eglée Zent spricht, die „erhöhte Aufmerksamkeit“ auf die „lebendigen Logiken“ um uns, könnte ein inspirierender Teil davon sein.

- Kohn, Eduardo: *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*, UCP, Berkeley 2013

-Halbmayer, Ernst: *Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*, 2 Bde., facultas, Wien 2010

- Sommer, Bernd / Harald Welzer: *Transformationsdesign. Wege in eine zukunftsfähige Moderne*, oekom, München 2014

- Viveiros de Castro: Economic development and cosmopolitical re-entanglement. From necessity to sufficiency, in: Green, Lesley (ed.): *Contested Ecologies. Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, Capetown 2013

- Zent, Eglée L.: Jotí Ecogony, Venezuelan Amazon, *Environ. Res. Lett.* 8, 2013