

## Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus \*

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro

### Zusammenfassung

*Diese Arbeit erörtert die Bedeutung des indianischen «Perspektivismus»: die in den Kosmologien des Amazonas vorkommenden Ideen bezüglich der Art und Weise, wie Menschen, Tiere und Geister sich selber und wie sie die anderen Wesen der Welt sehen. Diese Ideen eröffnen die Möglichkeit einer relationalen Neudefinition der klassischen Kategorien «Natur», «Kultur» und «Übernatur» anhand des Begriffs der Perspektive oder des Gesichtspunkts. Insbesondere wird argumentiert, dass der Gegensatz zwischen zwei Charakteristika des indianischen Denkens – einerseits der «Ethnozentrismus», der den Menschen anderer Gruppen die Menschheitsprädikate verneint; andererseits der «Animismus», der sie an Wesen anderer Spezies ausweitet – gelöst werden kann, wenn man den Unterschied zwischen den geistigen und den körperlichen Aspekte der Wesen in Betracht zieht.*

El ser humano se ve a sí mismo como tal. La Luna, la serpiente, el jaguar y la madre de la viruela lo ven, sin embargo, como un tapir o un pecarí, que ellos matan.  
(BAER 1994: 224)

Le point de vue est dans le corps, dit Leibniz.  
(DELEUZE 1988: 16)

### Einführung

Das Thema dieses Artikels ist derjenige Aspekt des indianischen Denkens, der sich in seiner «perspektivischen Qualität» (ÁRHEM) manifestiert: Es geht um eine vielen Völkern des Kontinents gemeinsame Konzeption, nach der die Welt von verschiedenen menschlichen und nicht-menschlichen Subjekten oder Personen bewohnt wird, welche die Welt von verschiedenen Gesichtspunkten aus wahrnehmen<sup>1</sup>. Die Voraussetzungen und Konsequenzen dieser Idee lassen sich nicht auf unseren gängigen Relativismus-Begriff, den sie im ersten Augenblick zu evozieren scheinen, zurückführen (wie LIMA 1995: 425-438 gezeigt hat). Sie setzen sich sozusagen systematisch dem Gegensatz von Relativismus und Universalismus entgegen. Solche Resistenz des indianischen Perspektivismus gegenüber den Termini unserer epistemologischen Debatten stellt deren

Allgemeingültigkeit in Frage. Insbesondere, wie schon viele Anthropologen festgestellt haben (allerdings aus anderen Gründen), kann die klassische Unterscheidung zwischen Natur und Kultur nicht verwendet werden, um die Dimensionen und Bereiche, die den nicht-westlichen Kosmologien spezifisch sind, zu beschreiben, wenn sie nicht einer strengen ethnologischen Kritik unterworfen wurde.

Solche Kritik erfordert im vorliegenden Fall die Trennung und Neuordnung der Prädikate, die den beiden paradigmatischen Reihen unterstellt sind, welche traditionellerweise unter den Titeln «Natur» und «Kultur» einander entgegengesetzt werden: universell und partikular, objektiv und subjektiv, physisch und moralisch, Tatsache und Wert, gegeben und instituiert, Notwendigkeit und Spontaneität, Immanenz und Transzendenz, Körper und Geist, Tierheit<sup>2</sup> und Menschheit, und viele andere. Dieses ethnographisch motivierte Wiedervermischen der Begriffs-Karten führt mich dazu, den Ausdruck «Multinaturalismus» für einen der Kontrast-Merkmale des indianischen Denkens in Bezug zu den modernen «multikulturalistischen» Kosmologien vorzuschlagen: Während letztere einen gegenseitigen Zusammenhang zwischen der Einheit der Natur (die durch die objektive Universalität der Körper und der Substanzen garantiert wird) und der Multiplizität der Kulturen (die durch die subjektive Besonderheit der Geister und der Signifikate erzeugt wird) voraussetzt, nimmt die indianische Konzeption, im Gegenteil, eine Einheit des Geistes und eine Vielfalt der Körper an. Die «Kultur» oder das Subjekt wären hier die Form des Universellen, die «Natur» oder das Objekt die des Besonderen.

\* Übersetzung: Evelyn Schuler. Dank für die Korrekturvorschläge und die Revision sei hier ausgesprochen an: A. Szente, D. Ninck, U. Thurnherr und G. Baer.

<sup>1</sup> Die vorliegende Arbeit entstand aus einem Dialog mit Tânia Stolze Lima, die parallel und synchron einen Artikel über den Perspektivismus in der Juruna-Kosmologie schrieb (LIMA 1996). Aus diesem Grund sind im folgenden keine Beispiele und Betrachtungen aus ihrer reichhaltigen Ethnographie (LIMA 1995) enthalten. Wir hoffen, unsere respektiven Studien bald in einer Publikation grösseren Ausmasses zu vereinen. Ich bedanke mich bei Peter Gow, Aparecida Vilaça, Philippe Descola, Michael Houseman und Marcio Goldman für ihre Anregungen, die sie mir in verschiedenen Phasen der Ausarbeitungen des Materials, das ich hier vorstelle, gegeben haben.

Im Verlauf dieses Artikels werde ich die Wörter «Seele» und «Geist» als Äquivalente behandeln und dementsprechend

Diese Umkehrung, die vielleicht übertrieben symmetrisch ist, um mehr als spekulativ zu sein, soll sich in einer plausiblen phänomenologischen Interpretation der indianischen kosmologischen Kategorien entfalten. Diese bestimmen die Entstehungsbedingungen der relationalen Kontexte von «Natur» und «Kultur». Demzufolge geht es zunächst um ein Wieder-Kombinieren, dann aber um eine Desubstanzialisierung. Denn die Kategorien von Natur und Kultur unterstellen im indianischen Denken nicht nur nicht dieselben Inhalte, sondern sie besitzen auch nicht denselben Status wie ihre westlichen Entsprechungen – sie bezeichnen keine ontologischen Bereiche, sondern deuten auf relationale Kontexte, bewegliche Perspektiven, mit einem Wort: Gesichtspunkte.

Wie ersichtlich wurde, ist die Unterscheidung Natur/Kultur zu kritisieren, aber nicht, um daraus zu schliessen, dass sie nicht existiert (es gibt schon genug Dinge, die nicht existieren). Der «vor allem methodologische Wert», den LÉVI-STRAUSS dieser Unterscheidung zugeschrieben hat (1962b: 327), wird hier als komparativer Wert verstanden. Die blühende Industrie der Kritiken am verwestlichenden Charakter jedes Dualismus spricht für das Verlassen unseres dichotomischen Begriffs-Erbes, aber die Alternativen lassen sich bis jetzt nur in etwas vage, post-binäre Wünsche zusammenfassen; ich ziehe es deshalb vor, unsere Gegensätze zu perspektivieren, indem ich sie mit den Unterscheidungen der indianischen Kosmologien konfrontiere.

### Perspektivismus

Die anfängliche Anregung für diese Reflexion entstammt der in der Ethnographie des Amazonasgebietes mehrfach erwähnten indianischen Theorie, nach der die Art und Weise, wie die Menschen andere Subjektivitäten wahrnehmen – seien dies Tiere oder Götter, Geister, Tote, Bewohner anderer kosmischer Ebenen, meteorologische Phänomene, manchmal Pflanzen und sogar Objekte und Artefakte –, grundlegend anders ist als die Art und Weise, wie diese Wesen sie wahrnehmen und wie sie *sich selbst* wahrnehmen.

Typischerweise sehen die Menschen unter normalen Umständen die Menschen als Menschen, die Tiere als Tiere und die Geister (wenn sie diese sehen) als Geister. Die (Jagd-)Tiere hingegen und die Geister sehen die Menschen als (Beute-)Tiere, während die (Beute-)Tiere die Menschen als Geister oder als (Jagd-)Tiere sehen. Demgegenüber sehen sich die Tiere und die Geister als Menschen, wenn sie sich in ihren eigenen Häusern oder Dörfern aufhalten, und erfahren ihre eigenen Gewohnheiten und Eigenschaften entsprechend der Ordnung von Kultur: Sie sehen ihre Nahrung als menschliche Nahrung (die Jaguare sehen das Blut als *cauim*<sup>3</sup>, die Toten sehen die Grillen als Fische, die Aasgeier sehen die Würmer des verfaulten Fleisches als gebratenen Fisch usw.), ihre körperlichen Attribute (Behaarung, Federn, Krallen, Schnäbel usw.) als Schmuck oder kulturelle Instrumente, ihr Sozialsystem als menschliches mit seinen Institutionen

(mit Führern, Schamanen, Festen, Riten usw.). Dieses «*sehen als*» bezieht sich wörtlich auf Perzepte und nicht in analoger Weise auf Begriffe, obwohl in einigen Fällen die Betonung mehr auf dem kategorialen als auf dem sinnlichen Aspekt des Phänomens liegt; auf alle Fälle sind es die Schamanen, Meister des kosmischen Schematismus (TAUSSIG 1987: 462-463), die sich dem Mitteilen und der Verwaltung dieser gekreuzten Perspektiven widmen und die immer bereit sind, die Begriffe sinnlich wahrnehmbar oder die Institutionen verstehbar zu machen.

In diesem Sinne sind die Tiere Menschen, sie sehen sich als Personen. Diese Konzeption ist fast immer mit der Idee verbunden, dass die manifeste Form jeder Spezies eine reine Hülle (eine «Kleidung») ist, die eine interne menschliche Form verbirgt, die normalerweise nur für die Augen der eigenen Spezies oder bestimmter transspezifischer Wesen wie der Schamanen sichtbar ist. Diese interne Form ist der Geist des Tieres: Eine Intentionalität oder Subjektivität, die formal mit dem menschlichen Bewusstsein identisch ist, sozusagen ein menschliches Körperschema unter einer tierischen Maske. So hätten wir auf den ersten Blick eine Unterscheidung zwischen einem anthropo-

---

auf eine mehr oder weniger indifferente Art und Weise verwenden. Ich bin mir bewusst, dass sie verschiedene Bedeutungen tragen, vor allem vom Gesichtspunkt ihrer philosophischen Verwendungen im Westen her. Hinzu kommt, dass eine semantisch genaue Übersetzung dieser Wörter, selbst zwischen verwandten Sprachen wie den indoeuropäischen, eine sehr komplexe Aufgabe ist (siehe z.B. WIERZBICKA 1989); einige dieser Sprachen haben sogar – wie zum Beispiel die portugiesische und die englische – einen dritten Begriff in Substantivform – «mente» oder «mind» –, die andere Sprachen – wie die französische z.B. – nur in Adjektivform kennen. Mein etwas schlaffer Gebrauch von «Seele» und «Geist» als analoge Begriffe beruht indessen auf der Überzeugung, dass diese Wörter einen *semantisch kontinuierlichen Bereich* abdecken, der in einer radikalen Diskontinuität zum semantischen Bereich steht, der von Begriffen wie «Körper», «Materie» und (in ihren modernen und nicht-philosophischen Verwendungen) «Substanz» abgedeckt wird. Hier stelle ich eine merkwürdige Asymmetrie fest: beim Übersetzen jener indigenen Wörter, die mehr oder weniger unseren Begriffen von «Seele», «Geist», «vitalem Prinzip», usw. entsprechen, füllen die Anthropologen ganze Seiten, um diese zu erläutern und deren Übersetzung zu rechtfertigen. Demgegenüber werden jene Wörter, die den Körper bezeichnen würden, ohne weiteres übersetzt; manchmal wird der Terminus der Originalsprache, der als «Körper» übersetzt wird, nicht einmal vermerkt. Es ist, wie wenn der Begriff des Körpers offensichtlich wäre, weil er allen Kulturen gemeinsam ist, währenddem die Begriffe von «Seele», «Geist» usw. jeder Kultur spezifisch wären und deren Übersetzung deshalb beinahe unmöglich wäre. Meines Erachtens ist diese Asymmetrie zwischen den Verwendungsweisen des linguistisch-semantischen Aspekts der Begriffe von Körper und von Seele-Geist ein Ort der Reflexion über ihren asymmetrischen Status in unserer Kosmologie: Für uns ist es der Körper, der vereint und annähert, und die Seele, die trennt und differenziert, wie in den folgenden Seiten zu erläutern sein wird.

<sup>2</sup> Die Übersetzerin verwendet hier das Wort «Tierheit» als Gegenbegriff zu Menschheit.

<sup>3</sup> *cauim* ist ein Getränk aus gegärtem Maniok (Anm. d. Übers.).

morphen Sein geistiger Art (üblich bei den belebten Wesen) und einem variablen Erscheinungsbild körperlicher Art (Eigenschaft jeder Spezies, die aber kein festes Attribut, sondern eine auswechselbare und wegwerfbare Kleidung ist). Der Begriff der «Kleidung»<sup>4</sup> ist einer der bevorzugten Ausdrücke der Metamorphose – Geister, Tote und Schamanen, die Tiergestalt annehmen; Tiere, die andere Tiere werden; Menschen, die ohne Vorwarnung in Tiere verwandelt werden – ein allgegenwärtiger Prozess in einer «höchst wandlungsfähigen Welt» (RIVIÈRE 1995: 201)

Dieser Perspektivismus und kosmologische Transformismus kann in mehreren südamerikanischen Ethnographien angetroffen werden, ist jedoch meist Gegenstand von knappen Kommentaren<sup>5</sup> und scheint ziemlich ungleich ausgearbeitet zu sein. Er findet sich auch in Kulturen der nördlichen Regionen Asiens und Nordamerikas und bei tropischen Jäger-Sammlern auf anderen Kontinenten<sup>6</sup>. In Südamerika zeigen die Kosmologien des nordwestlichen Amazonasgebietes die ausführlichsten Ausformulierungen (siehe ÂRHEM 1993 und ÂRHEM im Druck, von dem die vorangehende Beschreibung in vielem inspiriert wurde; REICHEL-DOLMATOFF 1985; HUGH-JONES 1996). Aber es sind die Ethnographien von VILAÇA (1992) über den Kannibalismus der *Wari'* und die von LIMA (1995) über die Epistemologie der *Juruna*, die der vorliegenden Arbeit die direkt verwandten Beiträge lieferten, da sie die Frage der nicht-menschlichen Gesichtspunkte mit der Gesamtheit der Ausdrucksformen einer «symbolischen Ökonomie der Andersheit» (VIVEIROS DE CASTRO 1993)<sup>7</sup> verknüpfen.

Einige generelle Beobachtungen sind notwendig. Der Perspektivismus umfasst in der Regel nicht alle Tiere (daneben umfasst er allerdings auch andere Wesen); die Betonung scheint auf den Spezies zu liegen, die eine prominente symbolische und praktische Rolle ausüben, so wie die grossen Jagdtiere (Rivalen der Menschen) und die Hauptbeutetiere der Menschen. Eine der zentralen Dimensionen der perspektivischen Umkehrungen, vielleicht wirklich die grundlegendste, bezieht sich auf den relativen und relationalen Status des Jägers und der Beute (VILAÇA 1992: 49-51, ÂRHEM 1993: 11-12). Auf der anderen Seite ist es nicht immer klar, dass jedem Tier-Individuum eine Seele oder eine Subjektivität als menschliches Attribut zugeschrieben werden kann, und es gibt Beispiele von Kosmologien, die den post-mythischen Tieren die Bewusstseinsfähigkeit (OVERING 1985: 249ss; 1986: 245-246) oder irgendeine andere geistige Unterscheidungsfähigkeit (VIVEIROS DE CASTRO 1992a: 73-74, BAER 1994: 89) absprechen. Indessen ist der Begriff der «Herren-»Geister der Tiere («Mütter des Jagens», «Herren der Wildschweine» usw.) auf dem Kontinent sehr verbreitet. Diese Herren-Geister, die offensichtlich mit einer dem Menschen analogen Intentionalität ausgestattet sind, funktionieren wie Hypostasen der Tierarten, mit denen sie assoziiert werden, so dass sie ein intersubjektives Feld Mensch-Tier bilden. Dies sogar dort, wo die empirischen Tiere nicht vergeistigt sind.

Angenommen es gäbe einen universalen Begriff im indianischen Denken, so ist es der mythologische Urzustand einer Nicht-Differenzierung zwischen Menschen und Tieren<sup>8</sup>. Die Mythen sind bevölkert

mit Wesen, deren Form, Name und Verhalten menschliche und tierische Attribute unentwirrbar vermischen und die sich in einem gemeinsamen Kommunikationszusammenhang befinden, der mit der aktuellen menschlichen Welt identisch ist. Die Differenzierung zwischen «Kultur» und «Natur», die Lévi-Strauss als das grösste Thema der indianischen Mythologie erkannt hat, ist nicht ein Differenzierungsprozess des Menschen vom Tier, wie es in unserer evolutionistischen Kosmologie der Fall ist. *Die den Menschen und Tieren gemeinsame ursprüngliche Verfassung ist nicht die Tierheit, sondern die Menschheit*. Die grosse mythische Teilung zeigt weniger, wie sich die Kultur von der Natur unterscheidet, als wie sich die Natur von der Kultur entfernt: Die Mythen erzählen, wie die Tiere die von den Menschen geerbten oder erhaltenen Attribute verloren haben. Die Menschen sind diejenigen, die sich selbst gleich blieben: Die Tiere sind Ex-Menschen, und nicht die Menschen Ex-Tiere<sup>9</sup>. Kurz, «der allen in der Natur vorkommenden Wesen gemeinsame Bezugspunkt ist nicht der Mensch als Spezies, sondern die Menschheit als Bedingung» (DESCOLA 1986: 120).

<sup>4</sup> Bezeugt bei den Makuna (ÂRHEM 1993), den Yagua (CHAUMEIL 1983: 125-127), den Piro (Gow pers. Inf.), den Gruppen vom Alto-Xingu (GREGOR 1977: 322; VIVEIROS DE CASTRO 1977: 182). Dieser Begriff ist wahrscheinlich pan-amerikanisch und hat eine symbolische Ergiebigkeit, beispielsweise in der Kwakiutl-Kosmologie (GOLDMAN 1975: 62-63, 124-125, 182-186, 227-228).

<sup>5</sup> Siehe für einige Beispiele unter vielen: WEISS 1969: 158 (Campa); BAER 1994: 102, 119, 224 (Matsiguenga); GREINAND 1980: 42 (Waiãpi); VIVEIROS DE CASTRO 1992a: 68 (Araweté); OSBORN 1990: 151 (U'wa).

<sup>6</sup> Siehe zum Beispiel SALADIN D'ANGLURE 1990 (Inuit); McDONNELL 1984, NELSON 1983 (Koyukon, Kaska); TANNER 1979, SCOTT 1989 (Cree); GOLDMAN 1975 (Kwakiutl); HOWELL 1984 und KARIM 1981 für die Chewong und die Ma'Betisék Malasiens; für Sibirien, HAMAYON 1990.

<sup>7</sup> Die Begriffe von «Perspektive» und von «Gesichtspunkt» spielen eine zentrale Rolle in Texten, die ich früher geschrieben habe, in denen aber der Anwendungsfokus, vor allem die intra-menschliche Dynamik und deren Bedeutung, beinahe immer analytisch und abstrakt war (VIVEIROS DE CASTRO 1992a: 248-251, 256-259; 1996a). Die Studien von Vilaça und vor allem die von Lima zeigten mir, dass es möglich ist, diese Begriffe in Ausmass und Verständnis zu verallgemeinern.

<sup>8</sup> «[Qu'est-ce qu'un mythe ?] - Si vous interrogez un Indien américain, il y aurait de fortes chances qu'il réponde: une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts. Cette définition me semble très profonde.» (LÉVI-STRAUSS et ERIBON 1988: 193).

<sup>9</sup> Der Begriff, dass das «Ich» (die Menschen, die Indianer, meine Gruppe), das unterscheidet, dem historisch stabilen Terminus der Unterscheidung zwischen dem «Ich» und dem «Anderen» (die Tiere, die Weissen, die anderen Indianer) gleich ist, kommt sowohl in der interspezifischen Differenzierung wie auch in der intraspezifischen Trennung vor, wie man in den verschiedenen indianischen Mythen über den Ursprung der Weissen sehen kann. Die anderen waren, was wir sind, und sind nicht wie für uns, was wir waren. So wird erkennbar, wie zutreffend der Begriff der «sociétés froides» sein kann: Die Geschichte existiert, aber sie ist etwas, das nur den anderen geschieht.

Diese Unterscheidung – zwischen der menschlichen Spezies und der menschlichen Bedingung – sollte im Auge behalten werden. Sie hat offensichtlich eine Verbindung sowohl zur Idee der Tier-Kleider, die ein gemeinsames geistiges Sein verbergen, wie auch zum Problem des allgemeinen Sinns des Perspektivismus. Fürs erste merken wir uns nur eine seiner wichtigsten ethnographischen Auswirkungen: Die vergangene Menschheit der Tiere summiert sich zur gegenwärtigen Geistigkeit, die durch die sichtbare Form verborgen wird, um eine verbreitete Vielfalt der Beschränkungen oder der Vorsichtsmassnahmen bezüglich der Nahrung zu produzieren. Zum einen bezeichnen diese Beschränkungen oder Vorsichtsmassnahmen bestimmte Tiere, die mit den Menschen seit mythischen Zeiten verwandt sind, als ungeniessbar, zum anderen fordern sie die schamanistische Desobjektivierung der Tiere vor dem Essen (durch das Neutralisieren des Geistes, durch das Verwandeln seines Fleisches in Pflanzliches oder durch dessen semantische Reduktion in ein anderes, dem Menschen weniger nahestehendes Tier)<sup>10</sup>. Das Missachten dieser Beschränkungen oder Vorsichtsmassnahmen wird sichtbar in Form einer Krankheit, die als kannibalische Gegenzerstörung aufgefasst wird. Hervorgebracht wird die Krankheit durch den Geist der Beute, der zum Jäger geworden ist – in einer tödlichen Umkehrung der Perspektiven, die den Menschen in ein Tier verwandelt.

Ferner ist zu beachten, dass der indianische Perspektivismus eine wesentliche Beziehung zum Schamanismus (der gleichzeitig die theoretische Grundlage und das Operationsfeld ist) und zur symbolischen Bewertung der Jagd hat. Die Assoziation zwischen Schamanismus und dem, was wir eine «Jagdideologie» nennen könnten, ist eine klassische Frage der Ethnologie (siehe CHAUMEIL 1983: 231-232; CROCKER 1985: 17-25). Ich möchte hervorheben, dass es um den Bereich des Symbolischen geht und nicht um eine Abhängigkeit in ökologischer Freagestellung: Fleissige Gärtner wie die *Tukano* oder die *Juruna* (die ausserdem mehr fischen als jagen) unterscheiden sich nicht sehr von den Jägern Kanadas oder Alaskas bezüglich der kosmologischen Bewertung der Jagd, der geistigen Subjektivierung der Tiere und der Theorie, nach der das Universum von aussermenschlichen Intentionalitäten (mit eigenen Perspektiven) bevölkert ist<sup>11</sup>. In diesem Sinne scheint mir die Vergeistigung der Pflanzen, Meteore und Artefakte im Vergleich mit der Vergeistigung der Tiere sekundär oder abgeleitet: Das Tier ist der aussermenschliche Prototyp des Anderen, der eine bevorzugte Beziehung zu den anderen prototypischen Figuren der Andersheit, wie etwa den Affinalverwandten, aufrechterhält (ERIKSON 1984: 110-112; DESCOLA 1986: 317-330, ÅRHEM im Druck)<sup>12</sup>. Die Ideologie der Jäger ist vor allem auch eine Ideologie der Schamanen, denn es sind die Schamanen, welche die Beziehungen der Menschen zur geistigen Komponente der Ausser-Menschlichen verwalten, die fähig sind, den Gesichtspunkt dieser Wesen zu übernehmen, und die vor allem auch fähig sind, wieder zurückzukehren, um die Geschichte zu erzählen. Wenn der westliche Multikulturalismus ein Relativismus als öffentliche Politik ist, so ist der indianische, perspektivistische Schamanismus ein Multinaturalismus als kosmische Politik.

### Animismus

Der Leser wird bemerkt haben, dass mein «Perspektivismus» den Begriff des «Animismus» evoziert, der neulich von DESCOLA (1992) wieder aufgenommen wurde, um eine Artikulationsweise der natürlichen und kulturellen Reihen zu bezeichnen, die das Symmetrische und das Gegensätzliche des Totemismus wäre. Er behauptet, dass jegliche Konzeptualisierung der Nicht-Menschen sich immer auf den sozialen Bereich bezieht, und unterscheidet drei Formen der Objektivierung der Natur: **den Totemismus**, in dem die Unterschiede zwischen den natürlichen Spezies verwendet werden, um eine interne Ordnung der Gesellschaft auf logische Art und Weise zu organisieren, das heisst, dass mittels Totemismus die Beziehung zwischen Natur und Kultur durch ihre metaphorische Diskontinuität (intra- und inter-Reihen) gekennzeichnet ist; **den Animismus**, in dem die «elementaren Kategorien des sozialen Lebens» die Beziehungen *zwischen* den Menschen und den natürlichen Spezies organisieren und so die soziomorphe Kontinuität zwischen Natur und Kultur definieren, welche auf dem Attribut der «menschlichen Dispositionen und der sozialen Eigenschaften der natürlichen Wesen» (DESCOLA im Druck: 99) gegründet ist; **den Naturalismus** (für die westlichen Kosmologien typisch), der eine ontologische Dualität hinsichtlich der Natur (Bereich der Notwendigkeit) und der Kultur (Bereich der Spontaneität) als zwei durch eine metonymische Diskontinuität getrennten Bereichen definiert. Die «animistische Form» wäre charakteristisch für Gesellschaften, in denen das Tier der «strategische Fokus der Objektivierung der Natur und deren Sozialisation» (DESCOLA 1992: 115) ist. So zum Beispiel im indianischen Amerika, wo die «animistische Form» über diejenigen Sozialformen, die keine ausgearbeitete interne Segmentierung haben, souverän herrscht. Aber die «animistische Form» kann auch in Koexistenz oder in Verbindung mit dem Totemismus vorkommen, nämlich dort, wo solche Segmentierungen bestehen, wie etwa im Fall der *Bororo* und ihrem Dualismus *aroe/bope* (DESCOLA im Druck: 99)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Siehe VIVEIROS DE CASTRO 1978; CROCKER 1985; OVERING 1985, 1986; VILAÇA 1992; ÅRHEM 1993; HUGH-JONES 1996, unter vielen anderen.

<sup>11</sup> Die Wichtigkeit der jagd-schamanistischen Beziehung zu der Tierwelt in Gesellschaften, deren Ökonomie auf dem Pflanzenanbau (und mehr auf dem Fischfang als auf der Jagd) basiert, ruft interessante Probleme für die kulturelle Geschichte des Amazonasgebietes hervor (VIVEIROS DE CASTRO 1996b).

<sup>12</sup> Man hat indessen festgestellt, dass in den Kulturen des westlichen Amazonasgebietes, insbesondere in jenen, die einen breiten Gebrauch von Halluzinogenen pflegen, die Personifizierung der Pflanzen nicht weniger wichtig als die der Tiere zu sein scheint.

<sup>13</sup> Oder, würden wir hinzufügen, im Fall der Ojibwa, bei denen die Koexistenz der Systeme *totem* und *manido* (LÉVI-STRAUSS 1962a: 25-33), die als Matrix für den generellen Gegensatz zwischen Totemismus und Opfer gedient hat (LÉVI-STRAUSS 1962b: 295-302), sich direkt im Rahmen der Unterscheidung Totemismus/Animismus interpretieren lässt. Für eine den Paaren Totemismus/Opfer und *aroe/bope* gemeinsame Diskussion siehe VIVEIROS DE CASTRO 1991: 88, 91 Note 11.

Diese Ideen gehören einem Modell der «symbolischen Ökologie» an, das noch ausarbeitet wird und das ich deshalb hier nicht angemessen diskutieren kann, wie es dies verdiente<sup>14</sup>. Ich werde hier jedoch – in einem etwas anderen Sinn als dem des Originals – nur den Kontrast zwischen Animismus und Naturalismus behandeln. (Der Totemismus scheint mir ein heterogenes, eher klassifikatorisches als kosmologisches Phänomen zu sein: Er ist kein System der *Relationen* zwischen Natur und Kultur, wie die beiden anderen Formen, sondern ein System der *Korrelationen*, das rein logisch und differenzierend ist.)

Der Animismus kann definiert werden als eine Ontologie, die den sozialen Charakter der Beziehungen zwischen den menschlichen und nicht-menschlichen Reihen postuliert: Das Intervall zwischen Natur und Gesellschaft ist selber sozial. Der Naturalismus ist auf dem umgekehrten Grundsatz begründet: Die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Natur sind selbst *natürliche* Beziehungen. Wenn in der animistischen Form die Unterscheidung «Natur/Kultur» der sozialen Welt zugehört, so dass die Menschen und Tiere dem gleichen soziokosmischen Milieu angehören (und in diesem Sinne ist die «Natur» Teil einer umfassenden Sozialität), dann gehört in der naturalistischen Ontologie die Unterscheidung «Natur/Kultur» der Natur zu (und in diesem Sinne ist die menschliche Gesellschaft ein natürliches Phänomen unter anderen). So wie der Animismus die «Gesellschaft» als nicht-gekennzeichneten Pol hat, so hat der Naturalismus die «Natur» als nicht-gekennzeichneten Pol: Diese Pole funktionieren respektiv und kontrastiv als *die Dimension des Universalen* der jeweiligen Formen. Demzufolge sind Animismus und Naturalismus hierarchische und metonymische Strukturen (was sie vom Totemismus mit seiner metaphorischen und gleichwertigen Struktur unterscheidet).

In unserer naturalistischen Ontologie ist die Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Natur natürlich: Die Menschen sind hier Organismen wie die anderen, sie sind Körper-Objekte in «ökologischer» Interaktion mit anderen Körpern und Kräften, die alle von den notwendigen Gesetzen der Biologie und der Physik geregelt werden; die «produktiven Kräfte» wenden die natürlichen Kräfte an. Soziale Beziehungen (d.h. vertragliche oder errichtete Beziehungen zwischen sozialen Subjekten) können nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft existieren. Aber wie sehr «nicht-natürlich» – das wäre die Fragestellung des Naturalismus – sind diese Beziehungen? Durch das Gegeben-Sein der Universalität der Natur ist der Status der menschlichen und sozialen Welt labil und, wie die Geschichte des westlichen Denkens zeigt, unaufhörlich schwankend zwischen dem naturalistischen Monismus (von dem die «Soziobiologie» eine aktuelle Variante dieser Schwankungen darstellt) und dem ontologischen Dualismus (von dem der «Kulturalismus» der zeitgenössische Ausdruck ist). Die Behauptung dieses Dualismus mit seinen Korrelaten (Körper/Geist, theoretische Vernunft/praktische Vernunft usw.) bestärkt jedoch nur den endgültigen Bezugscharakter des Begriffs von Natur, da er sich als direkter Abkömmling des Gegensatzes zwischen Natur und Übernatur enthüllt. Die Kultur ist die moderne Benennung des Geistes – man denke an die

Unterscheidung zwischen den *Naturwissenschaften* und den *Geisteswissenschaften*<sup>15</sup> – oder zumindest die Benennung des allerdings labilen Kompromisses zwischen Natur und Gnade. Auf der Seite des Animismus scheint es naheliegend zu sagen, dass die Labilität im entgegengesetzten Pol zu finden ist: Das Problem hierbei liegt darin, die Mischung von Humanität und Animalität der Tiere zu verwalten und nicht wie bei uns, die Verbindung von Kultur und Natur, welche die Menschen charakterisiert; es geht darum, eine «Natur» vom universellen Soziomorphismus her zu differenzieren.

Aber könnte man den Animismus tatsächlich definieren als eine Projektion der internen Verschiedenheiten und Qualitäten der menschlichen Welt gegenüber der nicht-menschlichen Welt, d.h. als ein «soziozentrisches» Modell sehen, in dem die sozialen Kategorien und Beziehungen verwendet werden, um das Universum zu «kartographieren» (DESCOLA im Druck: 97)? Diese analoge Interpretation findet sich explizit in einigen Glossen der Theorie: «if totemic systems model society after nature, then the animic system models nature after society» (ÄRHEM im Druck: 97). Das Problem, das sich hier offenkundig stellt, ist das Vermeiden von unerwünschten Nähen: Sowohl die Nähe zur traditionellen Auffassung von «Animismus» wie auch die Nähe zur reduzierenden Auffassung der «primitiven Klassifizierungen» als Ausdrücken der sozialen Morphologie (DESCOLA 1996: 97); dies bedeutet auch, weiter zu gehen als andere klassische Auffassungen der Beziehung Gesellschaft/Natur wie etwa die von RADCLIFFE-BROWN<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Der Vorschlag von Descola schliesst sich verschiedenen Äusserungen über das Ungenügen der unilateralen Betonung der totemisch-klassifikatorischen Metapher und Logik an, welche die Lévi-Strauss'sche Konzeption des wilden Denkens prägen. Um im amerikanistischen Bereich zu bleiben, sei zum Beispiel erwähnt: Das Ablehnen der Betonung der Metapher von OVERTON (1985) zugunsten eines relativistischen Literalismus, der sich auf den Glaubensbegriff zu stützen scheint; die von TURNER (1991) vorgeschlagene Theorie der synekdochischen Dialektik, die älter und besser als die metaphorische Analogie ist; Turner hat versucht, wie auch andere Spezialisten (SEEGER 1981; CROCKER 1985), die Interpretationen des Dualismus Natur/Kultur jê-bororo in den Termini eines statischen, privativen und diskreten Gegensatzes zu bestreiten; und den von VIVEIROS DE CASTRO (1992a) wiederaufgenommenen Kontrast zwischen Totemismus und Opfer im Lichte des Deleuzianischen Werden-Begriffes, um sowohl die Zentralität der ontologischen Jagdprozesse in den Tupi-Kosmologien wie auch den direkt sozialen (und nicht spektakulär klassifikatorischen) Charakter der Interaktion der menschlichen und ausser-menschlichen Ordnungen zu erklären.

<sup>15</sup> Deutsch im Original (Anm. d. Übers.).

<sup>16</sup> Siehe RADCLIFFE-BROWN 1952: 130-131. Er unterscheidet, neben anderen interessanten Argumenten, die *Personifizierungsprozesse* der Spezies und die natürlichen Phänomene (was «erlaubt, die Natur zu begreifen, als wäre sie eine Gesellschaft von Personen, was aus ihr eine soziale oder moralische Ordnung macht» – wie beispielsweise bei den Inuit oder bei den Andamanesen) von den Klassifikationsssystemen der natürlichen Spezies (wie beispielsweise in Australien), die ein «System der sozialen Solidaritäten» zwischen Mensch und Natur bilden – dies ruft offenkundig die Unterscheidung Animismus/Totemismus von Descola wie auch den Kontrast manido/totem von Lévi-Strauss hervor.

INGOLD (1991, 1992a, 1992b) hat gezeigt, wie die Schemata der analogen Projektionen oder die der Projektionen der sozialen Modellierung der Natur einer naturalistischen Reduktion entgehen, dann aber in einen Dualismus Natur/Kultur verfallen. Beim Unterscheiden zwischen einer «wirklich natürlichen» Natur und einer «kulturell konstruierten» Natur enthüllt sich dieser Dualismus als typischer Gegensatz, der dem Regress ins Unendliche verfällt. Der Begriff des Modells oder der Metapher geht von der Annahme aus, dass es eine Vorunterscheidung zwischen einem Bereich gibt, in dem die sozialen Beziehungen konstitutiv und wörtlich sind, und einem anderen, in dem sie repräsentativ und metaphorisch sind. Mit anderen Worten: Die Idee, nach der die Menschen und Tiere durch eine gemeinsame Sozialität verbunden sind, ist paradoxerweise von einer ersten ontologischen Diskontinuität abhängig. Der als Projektion der menschlichen Sozialität über die nicht-menschliche Welt interpretierte Animismus ginge so nicht über die Metapher einer Metonymie hinaus und bliebe in einer «totemistischen» oder klassifikatorischen Lektüre gefangen.

Unter den zu lösenden Problemen stellt sich also die Frage, ob der Animismus als figurativer Gebrauch der Kategorien des menschlich-sozialen Bereiches beschrieben werden kann, um den Bereich der Nicht-Menschen und deren Beziehungen zu dem ersten Bereich zu konzeptualisieren. Demzufolge lässt sich fragen, inwieweit der «Perspektivismus», der eine ethnoepistemologische Folge des «Animismus» ist, wirklich einen analogen Anthropomorphismus, d.h. einen analogen Anthropozentrismus ausdrückt. Was bedeutet es zu sagen, dass die Tiere Personen sind?

Eine andere Frage: Wenn der Animismus davon abhängt, den Tieren die Attribute der gleichen Wahrnehmungsfähigkeiten der Menschen und der gleichen Subjektivitätsform zu verleihen, d.h. wenn die Tiere «im wesentlichen» Menschen sind, was ist dann letztlich der Unterschied zwischen Menschen und Tieren? Wenn die Tiere Menschen sind, weshalb sehen sie uns nicht als Menschen? Weshalb gerade der Perspektivismus? Es stellt sich auch die Frage, ob der Begriff der körperlich ungewissen Formen (die «Kleider») tatsächlich in den Termini eines Gegensatzes zwischen Schein und Sein beschrieben werden kann (DESCOLA 1986: 120; ÅRHEM 1993: 122; RIVIÈRE 1995; HUGH-JONES 1996).

Zuletzt: Wenn der Animismus ein Modus der Objektivierung der Natur ist, in dem der Dualismus Natur/Kultur nicht gilt, was sollen wir mit den reichlichen Angaben bezüglich der zentralen Position dieses Gegensatzes in den südamerikanischen Kosmologien machen? Handelt es sich nur um eine «totemistische Illusion» oder gar um eine naive Projektion unseres westlichen Dualismus? Ist es möglich, einen mehr als synoptischen Gebrauch von den Begriffen Natur und Kultur zu machen, oder sind diese nur «allgemeine Titel» (DESCOLA im Druck: 95), auf die Lévi-Strauss zurückgriff, um seine vielfältigen, semantischen Kontraste der amerikanischen Mythologien (Kontraste also, die nicht auf eine einzige und massive Dichotomie rückführbar sind) zu organisieren?

### Ethnozentrismus

In einem sehr bekannten Aufsatz stellte Lévi-Strauss fest, dass für die «Wilden» die Menschheit an den Grenzen der Gruppe aufhört. Diese Konzeption findet sich in den vielverbreiteten Selbstbenennungen ausgedrückt. Sie bezeichnen die «echten Menschen» und implizieren damit eine Definition der Ausländer als Angehörige des Bereichs des Aussermenschlichen. LÉVI-STRAUSS veranschaulicht die universelle Reziprozität dieser Einstellung mit einer Anekdote:

Dans les Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction. (1952: 5)

Lévi-Strauss schliesst aus dieser Parabel die berühmte Moral: «Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie». Einige Jahre später nimmt er diesen Fall aus den Antillen wieder auf, doch dieses Mal, um die Asymmetrie der Perspektiven hervorzuheben: In den Untersuchungen über die Menschlichkeit des anderen appellierten die Weissen an die Geisteswissenschaften, die Indianer an die Naturwissenschaften; während die ersten zur Schlussfolgerung kommen, dass die Indianer Tiere sind, begnügen sich die zweiten mit der Bezweifelung der Göttlichkeit der Weissen (LÉVI-STRAUSS 1955: 82-83). «À ignorance égale», sagt Lévi-Strauss, ist die letztere Haltung menschenwürdiger.

Die Anekdote enthüllt, wie wir sehen werden, etwas mehr. Fürs erste ist zu bemerken, dass nichts zur Folgerung Anlass gibt, dass die Indianer den Weissen ein göttliches Potential anrechneten: Es kann sein, dass sie nur wissen wollten, ob es sich bei den Weissen um böse Geister und nicht um Gottheiten handelt. Wie auch immer, der Kernpunkt ist einfach: Die Indianer, ebenso wie die europäischen Eindringlinge, betrachten einzig diejenige Gruppe, der sie angehören, als menschlich; die Ausländer stehen auf der anderen Seite der Grenze, welche die Menschen von den Tieren und Geistern, die Kultur von der Natur und dem Übernatürlichen trennt. Der Gegensatz Natur/Kultur – Matrix und Bedingung der Möglichkeit des Ethnozentrismus – taucht als eine Universalie der sozialen Wahrnehmung auf.

Zur Zeit, als Lévi-Strauss diese Zeilen schrieb, wurde der Anspruch der vollkommenen Menschlichkeit der «Wilden» geltend gemacht, indem man zeigte, dass sie dieselben Unterscheidungen wie wir machen: Der Beweis dafür, dass sie echte Menschen sind, wurde in der Tatsache gesehen, dass sie nur sich selbst als echte Menschen betrachteten. So wie wir unterschieden sie die Kultur von der Natur und dachten auch, dass die *Naturvölker*<sup>17</sup> die anderen seien. Die Universalität der kulturellen Unterscheidung zwischen Natur und Kultur bezeugt die Universalität der Kultur als Natur des Menschen. Kurz, die

<sup>17</sup> Deutsch im Original (Anm. d. Übers.).

Antwort auf die Frage der Forscher des 15. Jahrhunderts war positiv: Die «Wilden» haben Seelen.

Jetzt hat sich alles verändert. Die «Wilden» sind nicht mehr ethnozentrisch, sondern kosmozentrisch; anstatt zu beweisen, dass sie Menschen sind, weil sie sich von den Tieren unterscheiden, geht es darum, zu beweisen, wie *wenig* menschlich *wir* sind. Wir, die die Tiere und Menschen derart entgegensetzen, wie die «Wilden» es nie getan haben: Für sie sind Natur und Kultur Teil desselben soziokosmischen Feldes. Die Indianer stehen nicht nur weit entfernt vom Grossen Cartesianischen Divisor, der die Menschheit von der Tierheit trennte, sondern ihre soziale Konzeption des Kosmos (und ihre kosmische Konzeption der Gesellschaft) nimmt die grundsätzlichen Lehren der Ökologie vorweg, für die wir erst jetzt assimilierungsfähig sind (REICHEL-DOLMATOFF 1976). Vorher wurde festgehalten, dass die Indianer den anderen Menschen die Prädikate der Menschlichkeit verweigern; jetzt hebt man hervor, dass sie diese Prädikate weit ausserhalb der Grenzen der eigenen Spezies verstehen. Diesem «ökosophischen» Wissen (ARHEM 1993) sollen wir, soweit es die Grenzen unseres Objektivismus zulassen, nacheifern<sup>18</sup>. Vorher war es nötig, die Assimilation des «wildes Denkens» an den narzisstischen Animismus (kindliches Stadium des Naturalismus) zu bestätigen, indem man zeigte, dass der Totemismus die kognitive Unterscheidung zwischen Mensch und Natur bestätigte; jetzt zeigt sich der Neo-Animismus als Erkenntnis der universalen Vermischung zwischen Subjekten und Objekten, Menschen und Nicht-Menschen: gegen die moderne *Hybris*, die «primitiven» und amodernen «Hybriden» (LATOUR 1991).

Zwei Gegensätze also, die tatsächlich nur einer sind: Entweder sind die Indianer in der Ausdehnung ihres Menschheitsbegriffs geizig und setzen «totemischerweise» Natur und Kultur einander entgegen, oder sie sind kosmozentrisch und animistisch und verkünden keine solche Unterscheidung, da es um Modelle der relativistischen Toleranz bei der Multiplizität der Gesichtspunkte über die Welt geht. Kurz: entweder Selbst-Abschliessung oder «ouverture à l'autre» (LÉVI-STRAUSS 1991: 16).

Ich denke, die Lösung für diese Gegensätze besteht nicht darin, eine der Seiten auszuwählen, indem man zum Beispiel behauptet, dass die neuere Version die richtige sei, und die andere Version in die vor-post-moderne Finsternis verbannt. Es geht eher darum, zu zeigen, dass sowohl die «These» als auch die «Antithese» zwar richtig sind (beide entsprechen soliden ethnographischen Anschauungen), aber dass sie dieselben Phänomene unter verschiedenen Aspekten wahrnehmen. Dabei soll gleichzeitig auch gezeigt werden, dass beide falsch sind, da sie sich auf eine substantivistische Konzeption der Natur und Kultur beziehen (sei es, um sie zu bejahen oder um sie zu verneinen), die auf die indianischen Kosmologien nicht anwendbar ist.

Als erstes ist zu beachten, dass die indianischen Wörter, die man mit dem Ausdruck «Menschen» zu übersetzen pflegt und die Teil jener ethnozentrischen Selbstbenennungen sind, nicht die Menschheit als natürliche Spezies, sondern die soziale Bedingung der Person meinen. Sie funktionieren (vor allem,

wenn sie durch Betonungen der Art «wahrhaftig», «wirklich» verstärkt werden) weniger als Substantive, denn als Pronomina. Sie geben die *Position des Subjektes* an und sind nicht ein Name, sondern ein enunziativer Markierer. Diese Wörter verweisen keineswegs auf eine semantische Einengung des Eigennamens («Menschen» als Bezeichnung der Gruppe), sondern gerade auf die umgekehrte Form, indem sie vom Substantiv zum Perspektivischen gehen («Menschen» wird als kollektives Pronomina für «die Menschen» schlechthin benützt). Gerade deshalb haben die indianischen Kategorien der kollektiven Identität jene enorme kontextuelle Variabilität der Absicht (die charakteristisch ist für die Pronomina), und die unmittelbare Verwandtschaft eines Egos zu anderen Menschen bis hin zur Verwandtschaft eines Egos zu allen Menschen oder gar zu allen bewusstseinsfähigen Wesen kommen auf kontrastive Art und Weise zum Ausdruck; ihr Gerinnen als «Ethnonym» erscheint in grossem Ausmass als Artefakt, das im Kontext der Interaktion mit dem Ethnographen entsteht. Deshalb ist es auch nicht zufällig, dass die Mehrheit der indianischen Ethnonyme, welche in die Literatur eingegangen sind, keine Selbstbenennungen sind, sondern (oft herabsetzende) Namen, die andere Völker ihnen zuschrieben: Die ethnonymische Objektivierung betrifft ursprünglichweise die anderen und nicht denjenigen, der die Position des Subjekts einnimmt. Die Ethnonyme sind Namen von Dritten, sie gehören zur Kategorie «*sie*», nicht zur Kategorie «*wir*»<sup>19</sup>. Dies geht Hand in Hand

<sup>18</sup> LÉVI-STRAUSS selbst hat diese letztere Haltung mit einem glänzenden Absatz seiner Hommage an Rousseau veranschaulicht: «On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion.» (1973: 53).

<sup>19</sup> Eine Verwandlung bezüglich der Ablehnung der namenskundlichen Selbst-Objektivierung findet sich in denjenigen Fällen, wo das Kollektivsubjekt sich als Teil einer sich analogen kollektiven Pluralität auffasst, wo der selbst-bezügliche Terminus «die Anderen» bedeutet und vor allem gebraucht wird, um die Kollektivgruppen, von denen sich das Subjekt ausschliesst, zu identifizieren. Die Alternative zur pronominalen Subjektivierung ist eine gleichsam relationale Selbst-Objektivierung, in der «Ich» nur «der Andere des anderen» bedeuten kann: siehe das *achuar* der Achuar oder das *nawa* der Pano (TAYLOR 1985: 168; ERIKSON 1990: 80-84). Die Logik der indianischen Selbst-«Ethnonymie» würde ein spezifisches Studium erfordern. Für andere anschauliche Fälle, siehe: VILAÇA 1992: 49-51; PRICE 1987; VIVEIROS DE CASTRO 1992a: 64-65. Für eine aufschlussreiche Analyse eines nord-amerikanischen Beispiels, das den Fällen des Amazonasgebietes ähnlich ist, siehe McDONNELL 1984: 41-43.

mit der verbreiteten Vermeidung von Namensnennungen auf der persönlichen Ebene: Die Namen werden nicht von ihren Trägern ausgesprochen, auch nicht in deren Anwesenheit; benennen bedeutet externalisieren, das (oder vom) Subjekt trennen.

Ferner ist zu beachten, dass die Selbstbezüge der Art «Menschen» nicht «Mitglieder der species humanitatis», sondern «Personen» bedeuten. Es handelt sich nicht um Eigennamen, sondern um Personalpronomina, welche den Gesichtspunkt des sprechenden Subjekts aufnehmen. Zu sagen, dass Tiere und Geister Menschen sind, bedeutet also zu sagen, dass sie Personen sind; d.h.: Den Nicht-Menschen werden die Fähigkeiten der bewussten Intentionalität und der «Vertretung» zugeschrieben, welche die Position des Subjekts definieren. Solche Fähigkeiten sind in der «Seele» oder im «Geist» angesiedelt, mit denen diese Nicht-Menschen ausgestattet sind. Subjekt ist, wer eine Seele hat, und wer eine Seele hat, ist zu einem Gesichtspunkt fähig. Die indianischen «Seelen» (menschliche oder tierische) sind also perspektivische Kategorien, kosmologische deixis, deren Analyse weniger von einer animistischen Psychologie oder von einer substantialistischen Ontologie abhängig ist als von einer Zeichentheorie oder von einer epistemologischen Pragmatik (VIVEIROS DE CASTRO 1992b; TAYLOR 1993b) <sup>20</sup>.

Jedes Wesen, dem das Attribut der Fähigkeit, Gesichtspunkte einzunehmen, zugeteilt wird, gilt also als Subjekt, als Geist; oder besser ausgedrückt: Wo es einen Gesichtspunkt gibt, gibt es auch eine Position des Subjekts. Während unsere konstruktivistische Kosmologie mit folgender Formel de Saussures zusammengefasst werden kann: *Der Gesichtspunkt erzeugt das Objekt* – das Subjekt als feste Grundbedingung, von der aus der Gesichtspunkt entspringt – verläuft der indianische Perspektivismus nach dem Prinzip: *Der Gesichtspunkt erzeugt das Subjekt* – Subjekt ist, wer vom Gesichtspunkt aktiviert oder «vertreten» wird <sup>21</sup>. Aus diesem Grund bedeuten Termini wie *wari'* (VILAÇA 1992), *dene* (MCDONNELL 1984) oder *masa* (ÅRHEM 1993) «Menschen». Sie können aber auch von – und deshalb auch auf – sehr unterschiedliche(n) Wesensklassen angewendet werden. Wenn diese Termini von Menschen ausgesprochen werden, bezeichnen sie menschliche Wesen, wenn sie aber von Wildschweinen, von Guariba-Affen oder von Bibern ausgesprochen werden, dann beziehen sie sich auf sie selbst, also auf Wildschweine, auf Guariba-Affen oder auf Biber.

Dazu kommt, dass gemäss den Erklärungen der Schamanen diese in die Perspektive des Subjekts versetzten Nicht-Menschen sich nicht nur als Menschen «bezeichnen», sondern sich auch morphologisch und kulturell als Menschen *sehen*. Die symbolische Vergeistigung der Tiere würde deren imaginäre Vermenschlichung und Kulturalisierung implizieren; der anthropozentrische Charakter des indianischen Denkens stünde demzufolge ausser Diskussion. Ich glaube jedoch, dass es um etwas völlig anders geht. Jedes Wesen, das in einem gegebenen Kontext einen Gesichtspunkt einnimmt und so in die Position des Subjektes zu stehen kommt, nimmt sich *sub specie humanitatis* wahr. Die menschliche Körperform und die Kultur – die Schemata der Wahrnehmung und der

Handlung in spezifischen Dispositionen «verkörperlicht» <sup>22</sup> – sind pronominale Attribute derselben Art wie die oben diskutierten Selbstbenennungen. Solche Attribute sind die Art und Weise, wie jedes Subjekt sich wahrnimmt. Sie sind keine auf die Nicht-Menschen metaphorisch projizierten wörtlichen und konstitutiven Prädikate der menschlichen Spezies. Diese Attribute sind dem Gesichtspunkt immanent und bewegen sich mit ihm. Das menschliche Wesen genießt – natürlicherweise – dieselbe Voraussetzung und entspricht demzufolge dem, was in der trügerischen Tautologie der Inschrift steht: «es sieht sich einer als solcher» <sup>23</sup>. Dies ist gleichbedeutend mit der Aussage: *Die Kultur ist die Natur des Subjektes* (die Kultur ist die Form, in der jedes Subjekt seine eigene Natur erfährt). Der Animismus ist keine Projektion des Menschen auf das Tier, sondern eine reale Äquivalenz der Beziehungen, die Menschen und Tiere unter sich führen. Wenn wir festgestellt haben, dass die den Menschen und Tieren gemeinsame Bedingung diejenige der Menschheit und nicht diejenige der Tierheit ist, so deswegen, weil «Menschheit» die generelle Benennung des Subjekts ist.

### Multinaturalismus

Dadurch könnten wir uns des analogen Anthropomorphismus entledigt haben, aber anscheinend nur, um den Relativismus zu übernehmen. Denn: würde diese Kosmologie der mehrfachen Gesichtspunkte nicht implizieren, dass «jede Perspektive gleichsam gültig und wahr ist» und dass «es keine korrekte und wahre Repräsentation der Welt gibt»? (ÅRHEM 1993: 124)

Aber dies ist genau die Fragestellung: Behauptet die perspektivistische indianische Theorie tatsächlich eine Multiplizität der *Repräsentationen* von derselben Welt? Man braucht nur das, was die Ethnographien aussagen, in Betracht zu ziehen, um zu merken, dass das Umgekehrte zutrifft: Alle Wesen sehen («repräsentieren») die Welt auf dieselbe Art – was sich ändert ist die Welt, die sie sehen. Die Tiere belegen das Reale mit den gleichen Kategorien und

<sup>20</sup> Siehe was TAYLOR (1993b: 660) über den Jivaro-Begriff *wakan*, «Seele», sagt: «Essentially, *wakan* is self-consciousness, and by derivation a *representation* of reflexivity. [...] *wakan* is thus common to many entities, and is by no means an exclusively human attribute: there are as many *wakans* as there are things that may, contextually, be endowed with reflexivity.»

<sup>21</sup> «Tel est le fondement du perspectivisme. Celui-ci ne signifie pas une dépendance à l'égard d'un sujet défini au préalable: au contraire, sera sujet ce qui vient au point de vue (...)» (DELEUZE 1988: 27).

<sup>22</sup> Der Autor übersetzt die englische Form «to embody», die heute eine phänomenale Popularität im ethnologischen Sprachgebrauch genießt (siehe TURNER 1994) mit dem Neologismus «encorporar» ins Brasilianische, da weder «encarnar» [wörtlich übersetzt: «Fleisch werden»] noch «incorporar» [u.a. «aufnehmen»] zutreffend sind. [In der deutschen Version hat sich die Übersetzerin für «verkörpern» entschieden].

Werten wie die Menschen: Ihre Welten drehen sich, so wie unsere Welt, um das Jagen und um das Fischen, um das Kochen und um die gegärten Getränke, um die Kreuzcousinen und um den Krieg, um die Initiationsriten, um die Schamanen, um die Anführer, um die Geister... Wenn der Mond, die Schlangen und die Jaguare die Menschen als Tapire oder Wildschweine sehen, dann deswegen, weil sie, so wie wir, Tapire und Wildschweine als Menschennahrung essen. Es könnte nur so sein, denn als Menschen in ihrer eigenen Abteilung sehen die Nicht-Menschen die Dinge *so, wie* «wir Menschen» sie sehen. Aber die Dinge, *die* sie sehen, sind andere: Was für uns Blut ist, ist für den Jaguar caum; was für die Seelen der Toten ein verfaulter Kadaver ist, ist für uns gärender Maniok; was wir als schlammige Tongrube sehen, ist für die Tapire ein grosses zeremonielles Haus...

Der (multi)kulturelle Relativismus nimmt eine Diversität der subjektiven und partiellen Repräsentationen an, die sich auf eine äussere, einzige und totale Natur konzentrieren, die den Repräsentationen gegenüber indifferent ist. Die Indianer schlagen das Gegenteil vor: eine repräsentative oder phänomenologische und rein pronominale Einheit, die indifferent auf eine radikal objektive Diversität angewandt wird. Eine einzige «Kultur», mannigfaltige «Naturen» – der Perspektivismus ist ein Multinaturalismus, *denn die Perspektive ist keine Repräsentation.*

Eine Perspektive ist keine Repräsentation, weil die Repräsentation eine Eigenschaft des Geistes ist, *der Gesichtspunkt* hingegen *im Körper ist*. Fähig sein, einen Gesichtspunkt einzunehmen, bedeutet zweifelsohne eine Potenz der Seele, und die Nicht-Menschen sind Subjekte in dem Masse, in dem sie einen Geist haben (oder sind); aber die Differenz zwischen den Gesichtspunkten (und ein Gesichtspunkt ist nichts anderes als eine Differenz) liegt nicht in der Seele (denn diese ist formal identisch bei allen Spezies und sieht nur überall dasselbe) – die Differenz wird durch die Spezifität der Körper gegeben. Dies erlaubt folgende Fragen zu beantworten: Wenn die Nicht-Menschen Personen sind und Seelen haben, wie unterscheiden sie sich dann von den Menschen? Und weshalb, wenn sie Menschen sind, sehen sie uns nicht als Menschen?

Die Tiere sehen auf *diesselbe* Art und Weise, wie wir sehen, *andere* Dinge als wir sehen, weil ihre Körper anders als die unsrigen sind. Ich beziehe mich hier nicht auf physiologische Unterschiede – diesbezüglich anerkennen die Indianer eine grundlegende Einheitlichkeit der Körper –, sondern auf *Affekte* oder Fähigkeiten, die jeden Körper spezifizieren: Wie der Körper ist, wie er sich bewegt, wie er sich mitteilt, wo er lebt, ob er in Gruppen oder einsam lebt... Die Morphologie, die sichtbare Form der Körper, ist ein mächtiges *Zeichen* dieser Affekt-Unterschiede, obwohl es trügerisch sein kann, denn das Erscheinungsbild eines Menschen kann zum Beispiel einen Jaguar-Affekt verbergen. Was ich «Körper» nenne, ist also nicht physiologisch oder morphologisch zu verstehen; es ist eine Gesamtheit der Affekte oder Seinsarten, die einen *habitus* konstituieren. Zwischen der formalen Subjektivität der Seelen und der substantiellen Materialität der Organismen

gibt es eine Zwischenebene, die aus dem Körper als Bündel der Affekte und der Fähigkeiten besteht und die der Ursprung der Perspektiven ist.

Die Differenz der Körper ist indessen für jemand anderen nur durch einen *äusseren* Gesichtspunkt wahrnehmbar, da jede Seinsart für sich diesselbe Form hat (die allgemeine Form des Menschen): Die Körper sind die Seinsarten, durch welche die Andersheit als solche wahrgenommen wird. Wir sehen unter normalen Bedingungen die Tiere nicht als Menschen (wie auch die Tiere andere Tiere und uns Menschen nicht als Menschen sehen), denn unsere respektiven (und perspektivischen) Körper sind verschieden. Unter der Annahme, die «Kultur» sei die reflexive Perspektive des Subjektes, die im Begriff von Seele objektiviert wird, kann man sagen, dass die «Natur» ein Gesichtspunkt ist, den das Subjekt über die anderen Körper-Affekte hat; wenn die Kultur die Natur des Subjekts ist, so ist *die Natur die Form des anderen als Körper*, d.h. als ein Objekt für ein Subjekt. Die Kultur hat die selbstbezügliche Form des Subjekt-Pronomins «ich»; die Natur ist die Form par excellence der «Nicht-Person» oder des Objekts, welche durch das unpersönliche Pronomina «es» angegeben wird (BENVENISTE 1996a: 256).

Wenn der Körper in der indianischen Sichtweise die Differenz ausmacht, so versteht man, weshalb die spanischen und antillischen Methoden zur Feststellung der Menschlichkeit des anderen in der von Lévi-Strauss erzählten Anekdote jene Asymmetrie offenbarten. Den Europäern ging es darum zu entscheiden, ob die anderen *eine Seele hatten*; den Indianern hingegen ging es darum zu wissen, *welche Art Körper* die anderen hatten. Der Index der Perspektivendifferenz, der die unterschiedlichen Sichtweisen festlegt, ist für die Europäer die Seele (sind die Indianer Menschen oder Tiere?); für die Indianer ist es der Körper (sind die Europäer Menschen oder Geister?). Die Europäer zweifelten nicht daran, dass die Indianer Körper seien; die Indianer hingegen zweifelten nicht daran, dass die Europäer Seelen hätten (auch Tiere und Geister haben Seelen). Was die Indianer wissen wollten war, ob der Körper dieser «Seelen» zu denselben Affekten fähig war wie ihre Körper – ob es ein menschlicher Körper oder der Körper eines Geistes, unvergänglich und proteusförmig<sup>24</sup> war. Kurz: Der europäische Ethnozentrismus verneint, dass andere Körper dieselben Seelen wie sie haben; der indianische bezweifelt, dass andere Seelen denselben Körper haben.

Der Status des Menschen ist im westlichen Denken, wie dies INGOLD (1994a, 1994b: 3-5) hervorgehoben hat, wesentlich ambivalent: Auf der einen Seite ist die Menschheit (*humankind*) eine tierische Spezies unter anderen, und die Tierheit ist ein Bereich, der die Menschen miteinschliesst; auf der anderen Seite ist die Menschlichkeit (*humanity*) eine moralische *Bedingung*, welche die Tiere ausschliesst.

<sup>23</sup> im Original: «vê-se a si mesmo como tal» (Anm. d. Übers.).

<sup>24</sup> Proteus, ein Gott aus der griechischen Mythologie, der seine Form änderte (Anm. d. Übers.)

Diese zwei Konzeptionen sind in dem problematischen Begriff von «menschlicher Natur» enthalten. Anders gesagt postuliert unsere Kosmologie eine *physische Kontinuität* (den Menschen zum Objekt der Naturwissenschaften machend) und eine *metaphysische* (d.h. *übernatürliche*) *Diskontinuität* zwischen den Menschen und Tieren (den Menschen zum Objekt der Kulturwissenschaften machend). Der Geist ist der grosse westliche Differenzierer. Er macht uns den Tieren und der Materie im allgemeinen überlegen, sondert uns von unseresgleichen ab und differenziert die Kulturen voneinander. Der Körper dagegen ist der grosse Integrierer: Er verbindet uns mit dem Rest der Lebenden, die alle ein universelles Substrat (die DNA, die Chemie des Karbonats usw.) gemeinsam haben, das wiederum auf die Natur als Basis aller materiellen Körper verweist<sup>25</sup>. Im Gegensatz hierzu postulieren die Indianer eine *metaphysische Kontinuität* (im Animismus resultierend) und eine *physische Diskontinuität* (im Perspektivismus resultierend) zwischen den Wesen des Kosmos: Der Geist (der hier keine immaterielle Substanz ist, sondern eine reflexive Form) integriert, der Körper (der keine materielle Substanz ist, sondern aktiver Affekt) differenziert.

### Die vielen Körper des Geistes

Die Idee, dass der Körper als der grosse Differenzierer in den Kosmologien des Amazonas erscheint – d.h. als das, was nur die Wesen derselben Art in dem Masse vereint, in dem diese von den anderen Wesen unterschieden werden – lässt uns einige der klassischen Fragestellungen der regionalen Ethnologie in neuem Licht erscheinen.

So gewinnt das bereits altbekannte Thema der Körperlichkeit in den Gesellschaften des Amazonas (SEEGER *et alii* 1979) eine kosmologische Grundlage. Damit wird beispielsweise möglich, besser zu verstehen, wieso die Kategorien der Identität – individuelle, kollektive, ethnische oder kosmologische – sich so oft durch «Sprachen» des Körpers, insbesondere durch die Nahrung und durch den Körperschmuck ausdrücken. Die universelle symbolische Prägnanz der Koch- und Ernährungsweise findet sich in der ganzen Bandbreite von dem mythologischen Lévi-strauss'schen «*cru et cuit*» bis hin zur Idee der Piro, dass es die «*comida legítima*» ist, die sie von den Weissen unterscheidet (Gow 1991); von den Nahrungstabus, welche die «Substanzgruppen» in Zentralbrasilien definieren (SEEGER 1980) bis hin zur grundlegenden Klassifikation der Wesen in den Termini ihrer Ernährungsweise (BAER 1994: 88); wie auch in der ganzen Bandbreite von der ontologischen Produktivität der Tischgenossenschaft, der Diät und der relativen Bedingung von Beute-Objekt und Jäger-Subjekt (VILAÇA 1992) bis hin zur Omnipräsenz des Kannibalismus als «prädikativen» Horizont jeder Beziehung mit dem anderen, sei es eine eheliche, eine essensbezogene oder eine kriegerische Beziehung (VIVEIROS DE CASTRO 1993). Diese Universalität enthält die Idee, dass die Gesamtheit der Gewohnheiten und der Prozesse, welche die Körper konstituieren, gleichzeitig der Bereich ist, aus dem Identität und Differenz entstehen.

Dasselbe ist zu sagen vom intensiven semiotischen Gebrauch des Körpers bei der Definition der persönlichen Identität und bei der Zirkulation der sozialen Werte (TURNER 1995). Die indianische Betonung der sozialen Konstruktion des Körpers kann nicht als Kulturalisierung eines natürlichen Substrats verstanden werden, sondern als Produktion eines distinktiv menschlichen Körpers. Ein solcher Prozess scheint weniger das Bestreben auszudrücken, den Körper durch seine kulturelle Markierung zu «enttierlichen», als den Willen, *einen noch allzu allgemeinen Körper zu partikularisieren*, so dass er sowohl von den Körpern anderer menschlicher Gemeinschaften als auch von den Körpern anderer Spezies unterschieden werden kann. Der Körper soll, als Ort der differenzierenden Perspektive, maximal differenziert werden, um diese Perspektive vollständig auszudrücken.

Der menschliche Körper kann als Ort der Konfrontation zwischen der Menschheit und der Tierheit gesehen werden, aber nicht etwa, weil er eine tierische Natur in sich trüge, welche durch die Kultur bewacht und kontrolliert würde (RIVIÈRE 1995). Er ist das grundlegende Ausdrucksinstrument des Subjekts und gleichzeitig das Objekt *par excellence*, er ist dasjenige, das man den anderen zu sehen gibt. Es ist also nicht zufällig, dass die grösste soziale Objektivierung der Körper (seine höchste Partikularisierung ausgedrückt im Schmücken und im rituellen Zur-Schau-Stellen) gleichzeitig die grösste Vertierlichung ist (GOLDMAN 1975: 178; TURNER 1991, 1995), wenn die Körper mit Federn, Farben, Mustern, Masken und anderen Tier-Prothesen überdeckt sind. Der rituell als Tier gekleidete Mensch ist das Gegenstück des übernatürlich nackten Tieres: Jener enthüllt für sich, in ein Tier verwandelt, die «natürliche» Unterschiedenheit seines Körpers; dieses zeigt, ohne seine äussere Form und als Mensch enthüllt, die «übernatürliche» Ähnlichkeit der Geister. Das Modell des Geistes ist der menschliche Geist, aber das Modell des Körpers ist der tierliche<sup>26</sup> Körper; wenn vom Gesichtspunkt des Subjektes aus die Kultur die allgemeine Form des «Ich» und die Natur die des «Es» ist, so verlangt die Objektivierung des Subjekts für sich selbst die Vereinzelung der Körper (was die Kultur naturalisiert, verkörpert sie). Demgegenüber impliziert die Subjektivierung des Objekts eine Kommunikation der Geister (was die Natur kulturalisiert, «übernaturalisiert» sie). Die indianische Problematik der Unterscheidung Natur/Kultur sollte – bevor sie im Namen einer gemeinsamen animistischen, menschlich-tierlichen Sozialität aufgelöst wird – im Lichte des somatischen Perspektivismus wiedergelesen werden.

<sup>25</sup> Der *Gegen-Beweis* der Singularität des Geistes in unserer Kosmologie besteht darin, dass, wenn man ihn universalisieren will, es kein anderes Mittel gibt – da die Übernatur heute nicht zur Debatte steht –, als ihn mit der Struktur und der Funktion unseres Gehirns zu identifizieren. Der Geist kann nur (natürlich) universell sein, wenn er Körper ist.

<sup>26</sup> Die Übersetzerin verwendet hier das Adjektiv «tierlich» als Pendant zu «menschlich».

Es ist wichtig zu bemerken, dass diese indianischen Körper nicht als eine Art *Tatsache*, sondern als eine Art *Tat* gedacht werden. Daher liegt die Betonung in den Methoden der kontinuierlichen Herstellung des Körpers (VIVEIROS DE CASTRO 1979) und daher resultiert die Konzeption der Verwandtschaft als Prozess der aktiven Angleichung der Individuen (Gow 1989, 1991) durch die Teilung der körperlichen, sexuellen und nahrungsbezogenen Flüssigkeiten (und nicht als passives Erbe einer substanziellen Essenz). Daher resultiert auch eine Erinnerungstheorie, welche die Erinnerung im «Fleisch» einschreibt (VIVEIROS DE CASTRO 1992a: 201-207), und daher resultiert auch noch, etwas allgemeiner gefasst, eine Erkenntnistheorie, welche die Erkenntnis im Körper situiert (McCALLUM 1996). Die indianische *Bildung*<sup>27</sup> siedelt sich eher im Körper als im Geist an: Es gibt keine «geistige» Veränderung, die nicht durch eine Verwandlung des Körpers, durch eine Redefinierung seiner Affekte und Fähigkeiten hindurchginge. Deshalb kann, auch wenn die Unterscheidung zwischen Körper und Geist in diesen Kosmologien offensichtlich zutreffend ist, diese nicht als eine ontologische Diskontinuität interpretiert werden. Eher als Affektbündel und als Orte der Perspektiven, denn als materielle Organismen verstanden, haben die Körper Seele, so wie umgekehrt die Seelen Körper haben. Die duale (oder plurale) Konzeption der menschlichen Seele, welche im indianischen Amazonas sehr verbreitet ist, unterscheidet zwischen einer Seele (oder mehreren Seelen) des Körpers (einer verdinglichten Aufzeichnung der Geschichte des Individuums, eines Niederschlags des Gedächtnisses und des Affekts) und einer «wahrhaftigen Seele» (einer reinen, formalen, subjektiven Singularität, einem abstrakten Zeichen der Person) (vgl. zum Beispiel VIVEIROS DE CASTRO 1992a: 201-214; McCALLUM 1996). Andererseits sind die Seelen der Toten und der Geister, welche das Universum bewohnen, keine immateriellen Wesenheiten, sondern andere Arten von Körpern, welche mit Affekten *sui generis* ausgestattet sind. Die indianische Unterscheidung zwischen Körper und Geist ist keine substantivistische Unterscheidung, sondern scheint auf eine «ontologisierte Epistemologie» (TAYLOR 1993a: 444-445) zu verweisen. Infolgedessen entsprechen Körper und Geist sowie Natur und Kultur weder den Substantiven noch den ontologischen Bereichen, sondern den Pronomina oder den phänomenologischen Perspektiven.

Der performierte Charakter ist mehr als eine Gegebenheit des Körpers (eine Konzeption, die fordert, dass man ihn «kulturell» differenziert, damit er «natürlich» differenzieren kann): Er steht in einer offensichtlichen Verbindung mit der interspezifischen Metamorphose, deren Möglichkeiten in den indianischen Kosmologien bestätigt werden. Ein Denken, das die Körper als grosse Differenzierer darstellt und gleichzeitig seine Verwandlungsfähigkeit behauptet, sollte uns nicht überraschen. Unsere Kosmologie nimmt ein singuläres Merkmal der Geister an. Sie erklärt aber deshalb weder eine Kommunikation für unmöglich (obwohl der Solipsismus ein ständiges Problem ist), noch bringt sie die geistige Veränderung, die durch Prozesse wie Erziehung oder religiöse

Bekehrung bewirkt wird, in Misskredit. Tatsächlich ist es gerade deshalb, weil die Geister unterschiedlich sind, dass eine Bekehrung notwendig ist (die Europäer wollten wissen, ob die Indianer eine Seele haben, um diese zu verändern). Die körperliche Metamorphose ist das indianische Gegenstück zum europäischen Thema der geistigen Bekehrung<sup>28</sup>. Auf dieselbe Weise wie der Solipsismus das Gespenst ist, das fort-dauernd unsere Kosmologie bedroht (die Furcht, uns in «Unseresgleichen» nicht wiederzuerkennen, weil sie nicht «unseresgleichen» sind, da die Singularität der Geister potentiell absolut ist) – so drückt die Möglichkeit der Metamorphose die Furcht auf der anderen Seite aus (die Furcht, das Menschliche nicht mehr vom Tierischen unterscheiden zu können, und vor allem die Furcht, in jedem Tierkörper, den man isst, das Menschliche zu sehen). Daher stammt die Wichtigkeit der oben erwähnten Beschränkungen und Vorsichtsmassnahmen bezüglich der Nahrung, die mit der geistigen Potenz der Tiere assoziiert werden. Das Gespenst des Kannibalismus ist das indianische Äquivalent zum Problem des Solipsismus: Während dieser von der Unsicherheit abgeleitet wird, ob die natürliche Ähnlichkeit der Körper ein reales Gemeinwesen der Geister garantiere, so nimmt jener an, dass die Ähnlichkeit der Geister über die reale Verschiedenheit der Körper ausschlaggebend ist und dass jedes Tier, das man isst, trotz der schamanistischen Bemühungen seiner Desubjektivierung menschlich bleibt. Dies verhindert natürlich nicht, dass wir unter uns Solipsisten mehr oder weniger Radikale haben, wie etwa die Relativisten, auch verhindert es nicht, dass die verschiedenen indianischen Gesellschaften absichtlich und mehr oder weniger wörtlich Kannibalen sind.

Der Begriff von Metamorphose ist direkt mit der Lehre der tierischen «Kleider» verknüpft, auf die ich bereits Bezug genommen habe. Wie ist die Idee, dass der Körper der Ort der differenzierenden Perspektive sei, in Einklang zu bringen mit dem Thema der *Apparenz* und der *Essenz*, das immer herbeigezogen wird, um den Animismus und den Perspektivismus zu interpretieren? Hier scheint mir ein wichtiges Missverständnis vorzuliegen, nämlich bezüglich der Einschätzung der körperlichen «Apparenz» als passiv und scheinhaft und der geistigen

<sup>27</sup> Deutsch im Original (Anm. d. Übers.).

<sup>28</sup> Die Seltenheit der eindeutigen Beispiele für das Thema der geistigen Besessenheit im indianischen Schamanismus scheint von dem Übergewicht des ergänzenden Themas, der körperlichen Metamorphose, ableitbar zu sein. Die klassischen Probleme des Katechisierens und des Bekehrns der Indianer könnte auch in diesem Lichte gesehen werden; die indianische Konzeptionen von «Akkulturation» scheinen mehr die Aufnahme [«incorporação» im Original, Anm. der Übers.] und die «Verkörperung» [«encorporação» im Original, Anm. der Übers.] der westlichen Körperpraktiken (v.a. Ernährung und Kleidung) als die geistige Assimilation (sprachliche, religiöse usw.) zu behandeln. «Weisser-Werden» heisst den Körper der Weissen zu übernehmen; der Geist interessiert nicht so sehr, denn er unterscheidet sich nur dadurch, andere Körper-Affekte zu enthalten. Erinnern wir uns also nochmals an die Anekdote von Lévi-Strauss.

«Essenz» als aktiv und wahrhaftig (siehe die entscheidenden Beobachtungen von GOLDMAN [1975: 63, 124-125, 200]). Nichts ist weiter davon entfernt, denke ich, als was die Indianer im Sinn haben, wenn sie von Körpern als «Kleidern» sprechen. *Es geht weniger darum, dass der Körper eine Kleidung ist, als dass die Kleidung ein Körper ist.* Wir haben es mit Gesellschaften zu tun, die auf der Haut wirkungsvolle Signifikate einschreiben. Sie kennen die Tiermasken (oder zumindest ihr Prinzip), welche mit der Macht ausgestattet sind, metaphysisch die Identität ihrer Träger zu verwandeln, wenn sie im geeigneten rituellen Kontext angewendet werden. Eine Kleidung-Maske zu tragen bedeutet weniger, eine menschliche Essenz unter einer tierischen Apparenz zu verbergen, als Mächte eines anderen Körpers zu aktivieren<sup>29</sup>. Die Tierkleider, welche die Schamanen gebrauchten, um sich im Kosmos fortzubewegen, sind keine Verkleidungen, sondern Instrumente: Sie ähneln den Taucherausrüstungen oder den Raumfahrtanzügen, nicht den Fasnachtsmasken. Wer einen Taucheranzug anzieht, beabsichtigt, wie ein Fisch funktionieren zu können (unter Wasser atmen zu können), und nicht, sich unter einer eigenartigen Form zu verstecken. Auf dieselbe Weise sind auch die «Kleider», die bei den Tieren eine interne «Essenz» menschlicher Art verhüllen, keine blossen Verkleidungen, sondern die notwendige Ausrüstung, um die Affekte und Fähigkeiten des jeweiligen Tieres zu aktivieren. Es ist wahr, dass Erscheinungsbilder täuschen (RIVIÈRE 1995) – aber hier gilt dies sehr selten. Meines Erachtens zeigen die indianischen Erzählungen, welche die «Kleider» thematisieren, mehr Interesse an dem, was diese Kleider machen, als was sie verhüllen<sup>30</sup>. Ausserdem befindet sich zwischen einem Wesen und seinem Erscheinungsbild der Körper, der mehr ist als nur das Erscheinungsbild. Dieselben Erzählungen zeigen, wie die Erscheinungsbilder immer durch ein ihnen uneigentliches körperliches Verhalten «demaskiert» werden. Kurz: Es gibt keinen Zweifel, dass die Körper wegwerfbar und vertauschbar sind und dass «hinter» ihnen Subjektivitäten stehen, die formal mit den menschlichen Subjekten identisch sind. Aber diese Idee ist nicht mit unserem Gegensatz zwischen Schein und Sein vergleichbar; sie zeigt nur, dass die objektive Austauschbarkeit der Körper in der subjektiven Äquivalenz der Geister begründet ist.

Ein anderes klassisches Thema der südamerikanischen Ethnologie, das in diesem Rahmen interpretiert werden könnte, ist die gesellschaftliche Diskontinuität zwischen Lebenden und Toten (CARNEIRO DA CUNHA 1978). Die grundlegende Unterscheidung zwischen Lebenden und Toten geht genau genommen nicht durch den Geist, sondern durch den Körper hindurch; der Tod ist eine körperliche Katastrophe, der als Differenzierer über die «Beseelung» der Lebenden und der Toten entscheidet. Die indianischen Kosmologien widmen der Weltbetrachtung der Toten gleichviel oder mehr Interesse als der Sichtweise der Tiere und finden Vergnügen daran, die radikalen Unterschiede bezüglich der Welt der Lebenden hervorzuheben. Die Toten sind im strengen Sinne keine Menschen, da sie definitiv von ihren Körpern getrennt sind. Da der Geist über seine Gegensätzlichkeit zum menschlichen

Körper definiert ist, findet sich ein Toter zu den Tierkörpern hingezogen; aus diesem Grund bedeutet sterben, sich in ein Tier zu verwandeln (POLLOCK 1985: 95; VILLAÇA 1992: 247-255; TURNER 1995: 152). Sterben bedeutet auch, sich in andere Figuren der körperlichen Andersheit, wie etwa in Affinalverwandte und Feinde, zu verwandeln. Während also der Animismus eine subjektive und soziale Kontinuität zwischen Menschen und Tieren behauptet, begründet der Perspektivismus (somatische Ergänzung zum Animismus) eine objektive, gleichsam soziale Diskontinuität zwischen Menschen und Tieren. (Die auf dem Ahnenkult begründeten Religionen scheinen die umgekehrte Aussage zu machen: Die geistige Identität überschreitet die körperliche Schranke des Todes, die Lebenden und die Toten sind ähnlich, solange sie vom selben Geist beseelt sind – das «über-menschliche» Ahnentum und die geistige Besessenheit einerseits und das Tier-Werden der Toten und die körperliche Metamorphose andererseits...)

Nachdem ich den differenzierenden Bestandteil des indianischen Perspektivismus untersucht habe, bleibt mir noch übrig, der transspezifischen Einheit des Geistes eine kosmologische «Funktion» zuzuweisen. Ich denke, dass man hier eine relationale Definition der Kategorie «Übernatur» vorschlagen kann, die heute zwar in Misskredit geraten ist, deren Richtigkeit ich aber nicht bezweifle<sup>31</sup>. Der Begriff «Übernatur» kann dazu dienen, kosmographische Bereiche des Typus «*hyper-ouranios*» zu bezeichnen oder eine

<sup>29</sup> Peter Gow (pers. Inf.) versichert, dass die Piro den Akt, eine Kleidung anzuziehen, als ein Beseelen der Kleidung begreifen. Die Betonung wäre weniger, wie bei uns, in der Tatsache einen Körper zu verhüllen als in der Geste, eine Kleidung zu füllen, zu aktivieren. In anderen Worten, eine Kleidung anzuziehen modifiziert mehr die Kleidung als den Körper von dem, der sie anzieht.

<sup>30</sup> Rivière (1995: 194) stellt einen interessanten Mythos vor, in dem klar wird, dass die Kleidung weniger Form als Funktion ist. Ein Schwiegervater-Jaguar bietet seinem menschlichen Schwiegersohn Jaguarkleider an. Im Mythos wird gesagt: «Der Jaguar verfügte über verschiedene Kleidergrössen. Kleider, um Tapire zu fangen, Kleider, um Wildschweine zu fangen [...] Kleider, um cutia zu fangen. Alle diese Kleider waren mehr oder weniger verschieden und alle hatten Krallen.» Nun verändern die Jaguare nicht die Grösse, um verschieden grosse Beutetiere zu jagen, sondern modulieren nur ihr Verhalten. Diese Kleider des Mythos sind an ihre spezifischen Funktionen angepasst, und von der Form «Jaguar» bleiben nur, da nur sie zählen, die Krallen, Instrumente ihrer Funktion.

<sup>31</sup> Siehe TAYLOR (1993a: 445) und DESCOLA (im Druck). Die Kritiken dieser Autoren an dem Begriff von «Übernatur» sind berechtigt, aber nur unter der Bedingung, dass sie sich gleicherweise gegen die Begriffe von «Natur» und «Kultur» wenden, die genauso verwestlicht und verdinglicht sind wie jener. Wenn es möglich ist, den Begriffen «Natur» und «Kultur» eine rein synoptische Bedeutung zu geben, wie dies Descola möchte und tut, dann sehe ich nicht ein, weshalb man nicht dasselbe mit dem Begriff «Übernatur» machen kann. Ausserdem entspricht die pragmatisch-kommunikative Relektüre der Welt der Geister, die TAYLOR für die Achuar vorschlug (1993a), einer Definition der «Übernatur» derselben Art, wie ich sie für «Kultur», «Natur» und jetzt für «Übernatur» vorschlage.

dritte Kategorie der intentionalen Wesenheiten zu definieren – denn es gibt zweifelsohne verschiedene Wesen in den indianischen Kosmologien, die weder Menschen noch Tiere sind (ich beziehe mich auf «Geister») –; dieser Begriff kann auch dazu dienen, einen spezifischen relationalen Kontext und eine eigene phänomenologische Qualität zu bezeichnen, die sowohl anders ist als die Intersubjektivität, welche charakteristisch ist für die soziale Welt, wie auch anders ist als die «interobjektiven» Beziehungen zu den Tierkörpern.

Der Analogie mit der Pronominalreihe (BENVENISTE 1996a; 1996b) folgend, sieht man, dass es zwischen dem reflexiven «Ich» der Kultur (Schöpfer des Begriffs von Seele und Geist) und dem unpersönlichen «Es» der Natur (Markierer der Beziehung zur somatischen Andersheit) eine sprechende Position des «Du» gibt (die *zweite Person* oder der Andere als anderes Subjekt, dessen Gesichtspunkt dem «Ich» als latentes Echo dient). Ich denke, dass dieser Zwischenbegriff für die Bestimmung des Begriffs von Übernatur behilflich sein kann. Als anormaler Kontext, in dem das Subjekt durch einen anderen dominanten Gesichtspunkt eingefangen wird (wobei das Subjekt das «Du» einer nicht-menschlichen Perspektive ist), lässt sich definieren, dass *die Übernatur die Form des anderen als Subjekt ist* (indem die Objektivation des menschlichen Ich als ein «Du» für den Anderen impliziert wird). Der typische «übernatürliche» Kontext in der indianischen Welt ist die Begegnung im Wald zwischen einem Mann – immer alleine – und einem Wesen, das zuerst als ein blosses Tier oder eine Person *gesehen wird*, sich dann aber als ein Geist oder ein Toter enthüllt und zum Mann spricht (die Dynamik dieser Kommunikation wurde sehr gut von TAYLOR [1993a] analysiert). Diese Begegnungen können für den Gesprächspartner tödlich sein, wenn er, durch die nicht-menschliche Subjektivität bezwungen, sich auf deren Seite begibt und sich so in ein Wesen derselben Spezies wie der «Gesprächsführer» verwandelt: Toter, Geist oder Tier. Wer einem «Du», das von einem Nicht-Menschen ausgesprochen wird, antwortet, nimmt die Bedingung an, dessen «zweite Person» zu sein, und beim Übernehmen der Position des «Ich» wird er dies schon als Nicht-Mensch tun. Die kanonische Form dieser übernatürlichen Begegnungen besteht somit darin, schnell zu ahnen, dass der andere «Mensch» ist, man verstehe: dass er der

Mensch ist – was automatisch den Gesprächspartner entmenschlicht und entfremdet und in Beute verwandelt, d.h. in ein Tier. Nur die Schamanen, die per Definition und Berufung multinatürliche Personen sind, sind fähig, zwischen den Perspektiven zu verkehren und die ausser-menschlichen Subjektivitäten zu duzen und geduzt zu werden, ohne dabei die eigene Subjekt-Bedingung zu verlieren<sup>32</sup>.

Im Sinne einer Schlussfolgerung beobachte ich, dass der indianische Perspektivismus einen sozusagen geometrischen Ort kennt, an dem die Differenz zwischen den Gesichtspunkten gleichzeitig annulliert und verschärft ist: der Mythos, der damit den Charakter des absoluten Diskurses annimmt. Im Mythos erscheint jedes Wesen einem anderen Wesen so, wie es sich selbst erscheint (nämlich als menschliches Wesen) und handelt indessen so, wie wenn es bereits seine definitive (Tier-, Pflanzen- oder Geist-) Natur offenbaren würde. Auf bestimmte Art und Weise sind alle mythologischen Figuren Schamanen, was übrigens explizit in einigen Kulturen des Amazonas bestätigt wird. Als universeller Fluchtpunkt des kosmologischen Perspektivismus erzählt der Mythos von einem Seinsstadium, in dem die Körper und die Namen, die Seelen und die Affekte, das Ich und das Andere sich gegenseitig durchdringen, eingetaucht in demselben prä-subjektiven und prä-objektiven Mittel – einem Mittel, dessen Zweck sich die Mythologie gerade zu erzählen vornimmt.

<sup>32</sup> Ein beträchtlicher Teil der schamanistischen Arbeit besteht darin, wie wir schon erwähnt haben, die Tiere zu desubjektivieren, d.h. sie in rein natürliche Körper zu verwandeln (so dass sie ohne Schaden konsumiert werden können); was hingegen die Geister definiert, ist genau die Tatsache, dass sie *nicht-essbar* sind; dies verwandelt sie in Esser par excellence, d.h. in Menschenfresser. Auf diese Weise ist es für gewöhnlich so, dass die Jägerform die bevorzugte Erscheinungsform der Geister ist, und es ist verständlich, dass Beutetiere die Menschen als Geister sehen, dass Geister und Jägertiere uns als Beutetiere sehen und dass die Tiere, die als nicht-essbar gelten, mit Geistern assimiliert werden (VIVEIROS DE CASTRO 1978). Die Skala der Essbarkeit des indianischen Amazonasgebietes (HUGH-JONES 1996) sollte daher die Geister in ihrem negativen Pol miteinbeziehen.

## Bibliographische Angaben

- ÅRHEM Kaj  
1993 «Ecosofia makuna», in: CORREA F. (org.), *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*, pp. 109-126.- Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC.
- im Druck «The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon», in: DESCOLA P. et G. PÁLSSON (orgs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, pp. [211-233].- London: Routledge.
- BAER Gerhard  
1994 *Cosmología y Shamanismo de los Matsigenka*.- Quito: Abya-Yala.
- BENVENISTE Emile  
1966a «La nature des pronoms», in: *Problèmes de linguistique générale*, pp. 251-257.- Paris: Gallimard.  
1966b «De la subjectivité dans le langage», in: *Problèmes de linguistique générale*, pp. 258-266.- Paris: Gallimard.
- CARNEIRO DA CUNHA Maria Manuela  
1978 *Os Mortos e os Outros*.- São Paulo: Hucitec.
- CHAUMEIL Jean-Pierre  
1983 *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*.- Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- CROCKER Jon C.  
1985 *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*.- Tucson: University of Arizona Press.
- DELEUZE Gilles  
1988 *Le Pli. Leibniz et le Baroque*.- Paris: Minuit.
- DESCOLA Philippe  
1986 *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*.- Paris: Maison des Sciences de L'Homme.  
1992 «Societies of nature and the nature of society», in: KUPER A. (org.), *Conceptualizing Society*, pp. 107-126.- London: Routledge.
- im Druck «Constructing natures: symbolic ecology and social practice», in: DESCOLA P. et G. PÁLSSON (orgs.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, pp. [93-116].- London: Routledge.
- ERIKSON Philippe  
1984 «De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne». - *Techniques et Cultures* 9: 105-140.  
1990 *Les Matis d'Amazonie: parure du corps, identité ethnique et organisation sociale*.- Univ. de Paris X (Nanterre). [Thèse de doctorat]
- GOLDMAN Irving  
1975 *The Mouth of Heaven: An introduction to Kwakiutl religious thought*.- New York: Wiley-Interscience.
- Gow Peter  
1989 «The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy». - *Man* 24 (4): 567-582.
- 1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*.- Oxford: Clarendon.
- GREGOR Thomas  
1977 *Mehinaku: the Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*.- Chicago: University of Chicago Press.
- GRENAND Pierre  
1980 *Introduction à l'étude de l'univers wayâpi: ethno-écologie des indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*.- Paris: SELAF/CNRS.
- HAMAYON Roberte  
1990 *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*.- Nanterre: Société d'Ethnologie.
- HOWELL Signe  
1984 *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*.- Oxford: Oxford University Press.
- HUGH-JONES Stephen  
1996 «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande». - *Terrains* 26: 123-148.
- INGOLD Tim  
1991 «Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution». - *Cultural Dynamics* IV (3): 355-378.  
1992a «Culture and the perception of the environment», in: CROLL E. et D. PARKIN (orgs.), *Bush Base: Forest Camp. Culture, Environment and Development*, pp. 39-56.- London: Routledge.  
1992b Hunting and gathering as ways of perceiving the environment.- Kyoto: Am Symposium «Beyond Nature and Culture: Cognition, Ecology and Domestication» vorgestellte Arbeit. unveröffentlicht.  
1994a «Introduction», in: INGOLD T. (org.), *What is an Animal?*, pp. 1-16. London: Routledge. [1st ed.: 1988]  
1994b «Humanity and Animality», in: INGOLD T. (org.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, pp. 14-32.- London: Routledge.
- KARIM Wazir-Jaham  
1981 *Ma'Betisék Concepts of Living Things*.- London: Athlone.
- LATOUB Bruno  
1991 *Nous n'avons jamais été modernes*.- Paris: Editions La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS Claude  
1955 *Tristes Tropiques*.- Paris: Plon.  
1962a *Le Totémisme aujourd'hui*.- Paris: Presses Universitaires de France.  
1962b *La Pensée Sauvage*.- Paris: Plon.  
1973 «Race et Histoire», in: *Anthropologie structurale deux*, pp. 377-422.- Paris: Plon. [1<sup>er</sup> éd.: 1952]  
1973 «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», in: *Anthropologie structurale deux*, pp. 45-56.- Paris: Plon. [1<sup>er</sup> éd.: 1962]  
1991 *Histoire de Lynx*.- Paris: Plon.

- LÉVI-STRAUSS Claude et Didier ERIBON  
1988 *De près et de loin*.- Paris: Editions Odile Jacob.
- LIMA TÂNIA Stolze  
1995 A Parte do Cauim. Etnografia Juruna.- Tese de doutoramento, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.  
1996 «Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi».
- McCALLUM Cecilia  
1996 «The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America».- unveröffentlicht.
- McDONNELL Roger  
1984 «Symbolic orientations and systematic turmoil: centering on the Kaska symbol of *dene*».- *Canadian Journal of Anthropology* 4(1): 39-56.
- NELSON Richard  
1983 *Make Prayers to the Raven*.- Chicago: University of Chicago Press.
- OSBORN Ann  
1990 «Eat and be eaten: animals in U'wa (Tunebo) oral tradition», in: WILLIS R. (org.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, pp. 140-158.- London: Unwin Hyman.
- OVERING Joanna  
1985 «There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god», in: PARKIN D. (org.), *The Anthropology of Evil*, pp. 133-156.- London: Basil Blackwell.  
1986 «Images of cannibalism, death and domination in a "non-violent" society».- *Journal de La Société des Américanistes*, LXXII: 133-156.
- POLLOCK Donald  
1985 *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*.- Doctoral thesis, University of Rochester.
- PRICE David  
1987 «Nambiquara geopolitical organisation».- *Man* 22 (1): 1-24.
- RADCLIFFE-BROWN A.R.  
1952 «The sociological theory of totemism», in: *Structure and Function in Primitive Society*, pp. 117-132.- London: Routledge & Kegan Paul. [1st ed.: 1929]
- REICHEL-DOLMATOFF Gerardo  
1976 «Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest».- *Man* 2 (3): 307-318.  
1985 «Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon», in: URTON G. (org.), *Animals Myths and Metaphors in South America*, pp. 107-143.- Salt Lake City: University of Utah Press.
- RIVIÈRE Peter  
1995 «AAE na Amazônia».- *Revista de Antropologia* 38 (1): 191-203.
- SALADIN D'ANGLURE Bernard  
1990 «Nanook, super-male: the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic», in: WILLIS R. (org.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, pp. 178-195.- London: Unwin Hyman.
- SCOTT Colin  
1989 «Knowledge construction among the Cree hunters: metaphors and literal understanding».- *Journal de La Société des Américanistes*, LXXV: 193-208.
- SEEGER Anthony  
1980 «Corporação e corporalidade: ideologia de concepção de descendência», in: *Os Índios e Nós*, pp. 127-132.- Rio de Janeiro: Campus.  
1981 *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*.- Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SEEGER Anthony, Roberto DAMATTA et E. VIVEIROS DE CASTRO  
1979 «A construção de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras».- *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- TANNER Adrian  
1979 *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*.- Saint John: Memorial University of Newfoundland.
- TAUSSIG Michael  
1987 *Shamanism, colonialism, and the Wild Man: a study in terror and healing*.- Chicago: Univ. of Chicago Press.
- TAYLOR Anne-Christine  
1985 «L'Art de la réduction».- *Journal de La Société des Américanistes* LXXI: 159-173.  
1993a «Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar».- *L'Homme* 126-128, XXXIII (2-4): 429-447.  
1993b «Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro».- *Man* 28 (4): 653-678.
- TURNER Terence  
1991 «"We are parrots, twins are birds": play of tropes as operational structure», in: FERNANDEZ J. (org.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, pp. 121-158.- Stanford: Stanford University Press.  
1994 «Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory», in: CSORDAS T. (org.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, pp. 27-47.- Cambridge: Cambridge University Press.  
1995 «Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapó».- *Cultural Anthropology* 10 (2): 143-170.
- VILAÇA Aparecida  
1992 *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari*.- Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

## VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1977 Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti. Dissertação de Mestrado, PPGas, Museu Nacional, UFRJ.
- 1978 «Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações». *Boletim do Museu Nacional* 26: 1-41.
- 1979 «A fabricação do corpo na sociedade xingua». - *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- 1991 «Spirits of being, spirits of becoming: Bororo shamanism as ontological theatre». - *Reviews in Anthropology* 16: 77-92.
- 1992a *From the Enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. - Chicago: University of Chicago Press. [1st ed.: 1986]
- 1992b «Apresentação», in: VILAÇA A., *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari'*, pp. xi-xxvi. - Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

- 1993 «Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico», in: CARNEIRO DA CUNHA M. et E. VIVEIROS DE CASTRO (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*, pp. 150-210. - São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (USP) / FAPESP.
- 1996a «Le Meurtrier et son Double chez les Araweté (Brésil): un exemple de fusion rituelle». - *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* 14: 77-104.
- 1996b «Images of nature and society in Amazonian ethnology». - *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.

## WIERZBICKA Anna

- 1989 «Soul and mind: linguistic evidence for ethnopsychology and cultural history». - *American Anthropologist* 91 (1): 41-58.

## WEISS Gerald

- 1969 *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. - Doctoral thesis, University of Michigan.

**Resumo**

Este trabalho discute o significado do «perspectivismo» ameríndio: as ideias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como os humanos, animais e espíritos veem-se a si mesmo e aos outros seres do mundo. Essas ideias sugerem uma possibilidade de redefinição relacional das categorias clássicas de «natureza», «cultura» e «sobrenatureza» a partir do conceito de perspectiva ou ponto de vista. Em particular, argumenta-se que a antinomia entre duas caracterizações do pensamento indígena: de um lado, o «etnocentrismo», que negaria os predicados da humanidade aos humanos de outros grupos; de outro, o «animismo», que os estenderia a seres de outras espécies, pode ser resolvida se se considerar a diferença entre os aspectos espirituais e corporais dos seres.

**Résumé**

Ce travail discute la signification du «perspectivisme» amérindien: les idées, présentes dans les cosmologies amazoniennes, qui concernent la manière dont les humains, les animaux et les esprits se voient eux-mêmes et voient aussi les autres êtres du monde. Ces idées suggèrent la possibilité d'une nouvelle définition relationnelle des catégories classiques de «nature», de «culture» et de «surnaturel» à partir du concept de perspective ou de point de vue. L'auteur avance, en particulier, que l'antinomie entre deux caractérisations de la pensée amérindienne – l'«ethnocentrisme», d'une part, qui nierait les prédicats d'humanité aux humains d'autres groupes; l'«animisme», d'autre part, qui les étendrait à des êtres d'autres espèces – peut être résolue si l'on considère la différence entre les aspects spirituels et corporels des êtres.