

Jäger-Sammler Kulturen und Agrokulturalisten – Was wir darunter verstehen und wie sie interagieren



Agta, die Reis für ihre agrokulturalistisch lebenden Nachbarn anbauen. (Minta, 2010, S. 231)

Gliederung

- 1) *Wovon wir sprechen* – Definitionen und Modelle
 1. Das traditionelle, isolationistische Modell der Jäger-Sammler Gesellschaften
 2. Das Interdependenz-Modell der Jäger-Sammler- und agrokulturalistisch lebenden Kulturen
 3. Fazit der „revisionistischen Debatte“; Überblick aktueller Positionen
- 2) *Wie sie interagieren*
 1. Materielle Interaktionen
 1. Handel mit Agrokulturalisten als Form der beiderseitigen Subsistenz
 2. Handel mit Außenstehenden
 3. Allianzbildung
 2. Sexuelle Interaktion
- 3) *Fazit*
- 4) *Bibliographie*

Einleitung

In der vorliegenden Hausarbeit beschäftige ich mit den Interaktionsmustern zwischen Jäger-Sammler Kulturen und ihren agrokulturalistisch lebenden Nachbarn. Hierzu untersuche ich die zu diesem Themenbereich publizierte Literatur und versuche mich an einer Überblicksdarstellung aktueller Positionen. Zunächst beschreibe ich die traditionelle Sichtweise der Anthropologie, nach der die Jäger-Sammler Kulturen evolutionäre Vorstufen hin zu agrokulturalistisch lebenden Kulturformen darstellen. Im Anschluss diskutiere ich die, in der sogenannten „revisionistischen Debatte“ aufgekommene Neuorientierung der Anthropologie, nach der Jäger-Sammler Kulturen nicht mehr als evolutionäre Vorstufen hin zu Agrokulturalisten, sondern vielmehr als alternative evolutionäre Adaptionen angesehen werden (Headland & Reid, 1991; Layton et al., 1991; Stiles, 1992). Zudem versuche ich mich an einer Bewertung des epistemischen Gehalts der „revisionistischen Debatte“ für die Einordnung der Jäger-Sammler Lebensweise als gleichberechtigte, adaptive Strategie der Subsistenz, indem ich aktuelle anthropologische Sichtweisen auf die Frage, was Jäger-Sammler sind, präsentiere.

Im zweiten Teil der Arbeit gehe ich auf die unterschiedlichen Interaktionsmuster zwischen Jäger-Sammler Kulturen und Agrokulturalisten ein. Hierbei bespreche ich zwei Themenbereiche: die materielle Interaktion, welche sich grob in Handel und Allianzbildung unterteilen lässt, sowie die sexuelle Interaktion, welche die Heiratsmuster betrifft.

Im Fazit beschreibe ich die gewonnenen Erkenntnisse und versuche mich an einer aktuellen Definition des anthropologischen Verständnisses der Interaktionsmuster zwischen beiden Kulturformen.

1) Wovon wir sprechen – Definitionen und Modelle

1.1) Das traditionelle, isolationistische Modell der Jäger-Sammler Gesellschaften

In der klassischen anthropologischen Sichtweise ging man davon aus, in heute lebenden Jäger-Sammler Kulturen wie z.B. den afrikanischen !Kung die direkten Nachfahren der Lebensweise früherer Menschenkulturen zu finden. Die Vorstellung, anhand von detaillierten ökologischen und ökonomischen Analysen heute lebender Jäger-Sammler Kulturen Hinweise auf die Lebensweise pleistozäner Kulturen zu gewinnen, war das propagierte Ziel vieler prominenter anthropologischer Studien, z. B. des prominenten Harvard Kalahari Projekts.

Die dahinter stehende Idee ist die einer isolierten Kultur, in der es kaum oder keine Veränderung seit dem Ende des Pleistozäns (und dem damit verbundenen Aufkommen des Ackerbaus) gab. Diese Vorstellung wurde durch viele Beschreibungen westlicher Besucher genährt, in denen die Jäger-Sammler Kulturen, mit denen man in Kontakt kam, als „ursprünglich“ und sogar „fossiliert“ bezeichnet wurden, als Überreste einer Lebensform, die den Anschluss an die Moderne nicht vollzogen hat (Headland et al., 1989).

Nicht nur die Anthropologie, auch die populäre Kultur war von dieser Idee fasziniert, wie die vielen stereotypen Beschreibungen in populären Büchern wie z.B. Burroughs's „*Land that time forgot*“ oder Gibsons's „*The People That Time Forgot*“ zeigen (Headland et al., 1989).

In der Anthropologie wurde diese Sichtweise zwar stets von randständigen Autoren als unvollständig oder einseitig kritisiert, der anthropologische Mainstream aber lässt sich am besten in dem programmatischen Statement von Irvan DeVore und Richard Lee charakterisieren, mit dem sie die einflussreiche Publikation „*Man the Hunter*“ 1968 einleiten:

„Cultural man has been on earth for some 2,000,000 years; for over 99% of this period he has lived as a hunter-gatherer... Of the estimated 150 billion men who have lived out a life span on earth, over 60% have live as hunter-gatherers.“ (zit nach: Lewin, 1988)

(Heutige!) Jäger-Sammler Kulturen werden in dieser Kontextualisierung nicht nur als Modelle früherer *Homo sapiens* verstanden, sie stehen sogar Modell für die gesamte Hominisation.

In Teil 1.2 gehe ich im Einzelnen auf die Gegenargumente zu dieser Vorstellung ein. Im Folgenden möchte ich noch einige Überlegungen aufführen, welche die Gründe der Annahme dieses Modells beleuchten.

Headland und Reid sprechen mehrere Möglichkeiten an, die die Persistenz des Mythos des „Wilden“ Jäger-Sammlers als prähistorischer Kulturform erklären sollen (Headland et al., 1989, S.

50f): Nach Pandian ist es ein psychologisches Bedürfnis der Identifizierung des „Wilden Mannes“, das diesen Mythos erklären soll. Fabian identifiziert hingegen politische Motive, welche die soziale Stellung dominanter und subordinanter Gesellschaften verfestigen sollen: die Vorstellung von „wildem Jäger-Sammlern“ als prähistorischer Kulturform ist demzufolge ein ideologisches Werkzeug für die Unterdrückung und Ausbeutung durch dominante Gesellschaften. Dem entsprechend zeigt z.B. Behar auf, wie die spanischen Siedler des nördlichen Mexikos in ihren Anträgen an die Behörden in Mexiko City die Wildheit und Brutalität der indigenen Jäger-Sammler Kulturen betonen und für einen Genozid als Lösung plädieren. Sponson zufolge ist es der hohe Wert, den Anthropologen der „Primitivität“ einer Kultur beimessen, der Fokus auf das „Traditionelle“ in den untersuchten Kulturen, um sie als gegenwärtige Modelle unserer Vorfahren zu verstehen, der das isolationistische Modell der Jäger-Sammler Kulturen so einflussreich macht.

Wobst spricht in diesem Zusammenhang von einer Rettungs-Ethnographie („salvage ethnography“), die versucht, die Kulturen mit denen sie sich befasst von allen Einflüssen, die dem Mythos des reinen Jäger-Sammler Daseins widersprechen, zu befreien und somit einen „reinen“ Zustand, vor der „Kontamination“ mit Agrokulturalisten zu konstruieren.

Woher auch immer die komplexe Motivation, das isolationistische Modell von Jäger-Sammler Kulturen anzunehmen kommt – Ethnozentrismus, Rassismus, Folgen der Ursprünge der Anthropologie im kolonialen England des 18. Jahrhundert – sie beeinflusste die moderne Anthropologie bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts.

1.2) Das Interdependenz-Modell der Jäger-Sammler - und agrokulturalistisch lebenden Kulturen

In ihrem einflussreichen Paper von 1989 diskutieren Headland und Reid eindrucksvolle Fallbeispiele moderner Jäger-Sammler Kulturen, anhand derer sie das isolationistische Modell widerlegen möchten. Ich möchte hier ihre Argumente bezüglich zweier Fallbeispiele darlegen: das der philippinischen Negritos, sowie jenes der afrikanischen !Kung.

Die philippinischen Negritos

Festzustellen ist zunächst, dass die heute lebenden Negritos Ackerbau betreiben: rund ein Viertel der Haushalte unterhält kleine durch Rodung gewonnene Äcker. Das Hauptnahrungsmittel ist Reis, nur ca. 2% der Stärkekonsumption wird durch gesammelte oder gejagte Nahrung gedeckt. Der Reis wird zu ca. 95% durch Handel mit ihren agrokulturalistischen Nachbarn gewonnen und nur zu ca. 5% von den eigenen Äckern geerntet. (Headland et al., 1989, S. 45)

Um an dem isolationistischen Modell festzuhalten müsste man nun postulieren, dass diese Form der Subsistenz eine Folge rezenter Entwicklungen sei (eine „Kontamination“ aufgrund des rezenten

Kontakts mit agrokulturalistisch lebenden Nachbarn) und dass die Negritos in ihrer Geschichte ohne diese Subsistenzformen ausgekommen seien. Sowohl ethnohistorische, archäologische, linguistische wie auch botanische Erkenntnisse widersprechen dieser These (Headland & Reid, 1991; Headland et al., 1989).

So existieren ethnohistorische Dokumente, die bereits zu Beginn dieses Jahrhunderts eindeutig Handelsbeziehungen der Agta (ein Stamm von Negritos, der allgemein als der am wenigsten von agrokulturalistisch lebenden Nachbarn beeinflusst gilt) zu benachbarten Bauern belegen. Photos zeugen von Reisstampfern, metallenen Fischhaken und Pfeilspitzen, kommerzieller Kleidung und Tonkrügen. Berichte aus dem 18. Jahrhundert belegen intensive symbiotische Handelsbeziehungen der Agta zu benachbarten Bauern, welche Produkte des Waldes im Austausch gegen Reis, Tabak, metallenes Werkzeug oder Krüge tauschten. Ebenfalls existieren Berichte, nach denen die Agta bereits 1740 eigene Rodungen anlegten.

Die archäologische Evidenz gegen die isolationistische These ist noch stärker: So gilt als allgemein etabliert, dass der Handel mit Produkten des philippinischen Waldes in Südost-Asien bereits seit über 1000 Jahren stattfindet, und Negritos zu den Hauptproduzenten dieser Produkte zählen. (Headland et al., 1989, S. 46) Im Hauptverbreitungsgebiet der Agta gibt es archäologische Funde, die auf agrokulturalistisch lebende (Reis anbauende) nicht-Negrito Populationen seit ca. 3000 v. Chr. hinweisen, die keinen Tagesmarsch voneinander entfernt lebten (ebd.).

Auch die linguistische Datenlage kann das isolationistische Modell nicht stützen. Allgemein gilt als etabliert, dass Jäger-Sammler Kulturen häufig die Sprachen ihrer agrokulturalistisch lebenden Nachbarn annehmen (Spielmann & Eder, 1994, S. 307), diese jedoch so gut wie nie die Sprache der Jäger-Sammler Kulturen. Alle Negritos auf den Philippinen sprechen Sprachen der austronesischen Sprachfamilie. Die austronesisch sprechenden Populationen erreichten die Philippinen ca. 3000 v. Chr., ein Zeitpunkt, zu dem die Negritos bereits seit Tausenden von Jahren auf den Philippinen lebten. Demnach muss nach 3000 v. Chr. ein so intensiver Kontakt zwischen Negritos und austronesisch sprechenden Einwanderern stattgefunden haben, dass sie bereit waren, ihre ursprünglichen Sprachen aufzugeben und die Sprachen der Einwanderer anzunehmen. Um einen derartigen Sprachtausch einzuleiten sind einfache Handelsbeziehungen wahrscheinlich nicht ausreichend (Headland et al., 1989, S. 46). Der Zeitpunkt dieser Interaktion liegt wahrscheinlich weit über 1000 Jahre zurück, da sich in den von Negritos gesprochenen Sprachen u.a. archaische Eigenschaften des Austronesischen erhalten haben, die in den benachbarten Sprachen der Einwohner der Philippinen nicht zu finden sind.

Die botanische Datenlage unterstützt die aus den genannten Bereichen gewonnenen Erkenntnisse. So gilt es allgemein als unwahrscheinlich, dass sich tropische Regenwälder als Habitat für reine

Jäger-Sammler Kulturen eignen (Bailey, Head, Jenike, Owen, & Rechtman, 1989). Diejenigen Jäger-Sammler Kulturen, die in tropischen Regenwäldern beobachtet wurden, haben entweder Handelsbeziehungen mit benachbarten Agrokulturalisten, oder betreiben selbst Rodungsackerbau, um der generellen Knappheit von Kohlenhydraten und Lipiden im Nahrungsangebot des Regenwaldes entgegen zu wirken.

Demzufolge argumentieren Headland und Reid, dass die Agta ihren Lebensraum erst dann in den Regenwald verlagerten, als sie zumindest saisonalen Zugang zu den Erzeugnissen agrokulturalistisch lebender Nachbarn (bzw. den Erzeugnissen des eigenen Rodungsackerbaus) hatten.

Das Beispiel der afrikanischen !Kung

In der klassischen (isolationistisch geprägten) Anthropologie gelten die !Kung als die paradigmatische, „unberührte“ Jäger-Sammler Kultur (Lewin, 1988). Populäre Medien wie der Film „*Die Götter müssen verrückt sein*“ und andere Medien verbreiteten die These einer von jedem agrokulturalistischen Einfluss freien Gesellschaft und auch Anthropologen bedienten sich der isolationistischen Sichtweise bei der Beschreibung der Lebensweise der !Kung. So nutzt Richard Lee in seiner Erstbeschreibung der !Kung das isolationistische Modell (Headland et al., 1989, S. 47). Einflussreiche anthropologische Projekte wie das Harvard Kalahari Projekt, das sich mit den !Kung befasste, betrieben extensive sozioökonomische Studien, stets mit dem Ziel, die !Kung als repräsentativ für eine prähistorische Lebensform darzustellen.

Lee war es allerdings auch, der in seinen folgenden Feldstudien darauf hinwies, dass die !Kung sehr wohl Ackerbau betrieben – und auch in extensivem Kontakt mit Viehhaltern aus ihrer Nachbarschaft standen. So lebten in acht von neun von Lee 1984 beschriebenen Siedlungen der !Kung Viehtreiber mit den !Kung zusammen und auch die !Kung in dem Camp ohne fremde Viehtreiber gaben an, regelmäßig ihre Nachbarn zu besuchen um „nach Milch zu fragen“ (Headland et al., 1989, S. 48).

Wilmsen gibt zu bedenken, dass in der Kalahari bereits seit dem letzten Jahrtausend agropastoralistisch lebende Populationen sesshaft waren und dass es illusorisch sei, zu glauben, die !Kung hätten mit ihren Nachbarn keinerlei Kontakt. Denbow beschreibt extensive Handelsnetzwerke von Sammlern und Nahrungsproduzenten, die vor 1200 Jahren in das Gebiet der !Kung reichten und Volkman beschreibt die !Kung 1986 als Population mit einer gemischten Subsistenzwirtschaft, die bereits seit „langer Zeit“ agropastoralistische Elemente integriert (nach Headland et al., 1989, S. 48).

So kritisiert Nancy Howell, früheres Mitglied des Harvard Kalahari Projekts, dessen ursprüngliche

Zielsetzung: Man habe gezielt nach einer „unberührten“ Kultur gesucht und vor allen Evidenzen, die das Gegenteil andeuteten, die Augen verschlossen (Lewin, 1988).

1.3) Fazit der „revisionistischen Debatte“; Überblick aktueller Positionen

Im Zuge der Revision des isolationistischen Modells tritt immer mehr eine Modellannahme von Jäger-Sammler Gesellschaften in den Vordergrund, die von Headland als „Interdependenzmodell“ charakterisiert wird (Headland & Reid, 1991; Headland et al., 1989) und weitläufig übernommen wurde. Dieses Modell wird u.a. durch die Annahme charakterisiert, dass keine der heute lebenden Jäger-Sammler Kulturen als isolierte „Überreste“ pleistozäner Lebensformen angesehen werden können, sondern dass es sich bei ihren Subsistenzstrategien um Adaptionen handelt, die nicht weniger „modern“ sind, als die ihrer agrokulturalistisch lebenden Nachbarn. Auch die These der weitgehenden Isolation wird verworfen, vielmehr wird von einem intensiven Austausch zwischen Jäger-Sammler Kulturen und Agrokulturalisten ausgegangen, der beide Kulturformen nachhaltig beeinflusst. Jäger-Sammler Kulturen sind demnach als solche zu identifizieren, weil sich ihr *Modus der Produktion* so beschreiben lässt – aber nicht, weil sie nur durch Jagd und Sammeln gewonnene Produkte nutzen¹.

Bei seiner Besprechung der „revisionistischen Debatte“ identifiziert Daniel Stiles (Stiles, 1992) zwei Forschungsparadigmen, die sich aus den beiden verschiedenen Sichtweisen auf Jäger-Sammler Kulturen gebildet haben: Zum einen der „*evolutionär ökologische*“ Ansatz, der auf die klassische, isolationistische Sichtweise zurückgeht und primär versucht, detailliert ökologische Nischen und natürliche Ressourcen zu beschreiben, „Input-output Strategien“ sowie Kosten-Nutzen Rechnungen aufstellt und versucht, Optimalitätsmodelle der Nahrungssuche (optimal foraging strategies) zu finden. Handel sowie Nachbarschaftsbeziehungen besitzen in diesem Forschungsansatz eine geringe oder keine Rolle, und die Subsistenz der Jäger-Sammler Kulturen wird ahistorisch als geschlossene Entität betrachtet.

Zum anderen der Ansatz des „*historischen Partikularismus*“, welcher die spezifische Geschichte einer bestimmten Jäger-Sammler Kultur in ihrer Interaktion mit Umwelt und Nachbarschaft als bestimmend für die ausgeübte Kultur ansieht.

Die zwei unterschiedlichen Forschungsparadigmen lassen sich zwar vereinen, es gibt aber nach Stiles durchaus Konsequenzen, z.B. für die Beantragung von Forschungsgeldern oder die Beantwortung der Frage, ob nun spezifische Optimalitätsmodelle einer Jäger-Sammler Kultur

¹ „[they are hunter-gatherers] not because they are isolated primitives who eat only wild foods and not because of their mode of *substinence*, but because of their unique foraging mode of *production*, characterized by sharing, communal ownership of land and resources, and egalitarian political relations.“ (Headland et al., 1989, S.48)

wichtiger seien als die Beantwortung der Frage ihrer historischen Spezifität (Stichwort Recht auf Land, Sprache, etc.), die u.a. politische und juristische Folgen haben können.

Sicher ist, dass keine der heute lebenden Jäger-Sammler Gesellschaften als solche *qua* Isolation existieren².

Vielmehr scheint es sich bei der Annahme einer Jäger-Sammler Lebensform um eine Adaption zu handeln, deren spezifische Realisierung stets in historischen Zusammenhängen zu interpretieren ist. Ein interessantes Beispiel für eine derartige historische Spezifität liefert die Untersuchung der Mlabri im Norden Thailands (Oota et al., 2005).

Der Forschungsansatz besteht hier in der Beobachtung, dass Jäger-Sammler Kulturen im Vergleich zu ihren agrokulturalistisch lebenden Nachbarn eine allgemein niedrigere genetische Diversität sowie eine hohe Frequenz einzigartiger mtDNA Typen aufweisen – ein Hinweis auf relative Isolation sowie eine kleine Populationsgröße. Sollten die Mlabri also schon immer Jäger-Sammler gewesen sein, so müssten sich diese genetischen Eigenschaften auch bei ihnen finden lassen. Die Mlabri weisen jedoch keinerlei mtDNA Diversität auf und Y-chromosomale wie auch autosomale Loci sind außergewöhnlich ähnlich. Um die genetischen Daten zu erklären wurden Vergleiche zu den mtDNA Daten anderer Stämme herangezogen, um die Wahrscheinlichkeit zu diskutieren, dass es in der Geschichte der Mlabri ein „Bottleneck“ gab, d.h. also die Hypothese, dass die Population durch einen Bevölkerungsrückgang in ihrer genetischen Diversität reduziert wurde. Um jedoch die Reduktion der mtDNA Variabilität bei den Mlabri mit der Bottleneck-These zu erklären, müsste man den Bevölkerungsrückgang auf zwei unverwandte Frauen annehmen – eine extrem unwahrscheinliche These. Zudem finden sich die mtDNA Varianten der Mlabri bei anderen agrokulturalistisch lebenden Populationen Thailands.

Bei anderen Jäger-Sammler Kulturen ist dies so gut wie nie der Fall, so weisen z.B. die afrikanischen !Kung keinerlei Ähnlichkeit in der mtDNA zu ihren agrokulturalistisch lebenden Nachbarn auf. Die genetischen Daten weisen also darauf hin, dass die Mlabri keine ursprünglichen Jäger und Sammler waren, sondern dass sie vor ca. 500-1000 Jahren aus einer agrokulturalistischen Population heraus gegründet wurden. Linguistische wie auch ethnographische Evidenzen sprechen ebenfalls für diese These (Vgl. Oota et al., 2005).

Diese Schlussfolgerung zeigt deutlich, dass die These, Jäger-Sammler Kulturen seien „Überreste“ steinzeitlicher Kulturformen, nicht zu halten ist. Abgesehen von der vielfach belegten Interaktion von Jäger-Sammler Kulturen mit ihren Nachbarn scheint es eine valide adaptive Strategie zu sein, deren Annahme nicht vom Grad der Modernität bzw. der kulturellen Tradition der jeweiligen

² „We may accept Vierich's proposition that 'if the hunting and gathering way of life has survived [...], it is not because of isolation.“(Headland et al., 1989, S. 48)

Gruppe abhängig ist.

Diese Hypothese wird u.a. von Robert Layton, Robert Foley und Elizabeth Williams näher untersucht (Layton et al., 1991). Anhand von vielen Beispielen legen sie die Gleichwertigkeit von Jagd, Ackerbau, Sammlerkultur und Gartenbau dar, die je nach aktuellem adaptiven Wert von Populationen als Subsistenz- oder Produktionsstrategie einzeln oder in Kombination genutzt werden. Wechsel von Strategieformen können demnach innerhalb weniger Jahre vollzogen werden und sind häufig technologiegetrieben. Neben dem Wechsel der Subsistenzstrategie werden auch soziale Normen und Tabus, z.B. im Zusammenhang mit der Akkumulation von materiellen Werten oder Nahrungsmitteln, wie auch militärische Handlungsstrategien (z.B. das Verteidigen von Grenzen) im Rahmen des Wandels von adaptiven Strategien verändert.

Interessanterweise ist die Populationsgröße kaum ein Faktor in der Wahl, sondern vielmehr eine Folge der gewählten adaptiven Strategie (Layton et al., 1991, S. 261); eine steigende Populationsgröße aufgrund einer agrokulturalistischen Kulturform zeitigt jedoch einen ökologischen Druck, diese Kulturform beizubehalten, da sich die Populationsgrößen unter den Bedingungen einer Jäger-Sammler Kultur nicht auf gleichem Niveau halten und die ökologischen Veränderungen des Lebensraums durch agrokulturalistische Bewirtschaftung die Rückkehr zu einer Jäger-Sammler Kultur erschweren.

Zusammenfassend identifizieren Layton und Kollegen die heutigen Jäger-Sammler Kulturformen als eine rezente Form der Subsistenz, die sich wie auch die agrokulturalistischen Kulturformen historisch als Adaptionen an spezifische evolutionäre Randbedingungen entwickelt haben und auf sozialen Strategien ähnlicher Komplexität beruhen.

Alain Testard verfolgt eine etwas andere Argumentation (Testard, 1988). Ausgehend von der Frage, welche Ähnlichkeiten man zwischen heute lebenden Jäger-Sammler Kulturen und prähistorischen Kulturen feststellen kann, betrachtet er die australischen Ureinwohner mit besonderem Interesse³. So deutet er die relative technologische Primitivität der dort lebenden Jäger-Sammler Kulturen (keine Nutzung des Bogens oder anderer, auf Kinetik basierender Waffen bzw. Fallen, keine Technologie zur Aufbewahrung von Fleisch) als direkte Folge der sozialen Struktur, die keine Anreize zur Intensivierung der Produktion bietet, da der Jäger in der sozialen Struktur der australischen Ureinwohner weder privilegierten Zugang zur erlegten Beute, noch gesteigertes soziales Prestige gewinnen kann. Technologie – oder ihr Fehlen – ist für Testard eine direkte Folge

3 Testard bespricht überdies eine interessante theoretische Neuerung in der Klassifizierung von Jäger-Sammler Kulturen und Agrokulturalisten. So ist für ihn der einflussreichste Faktor in der Unterscheidung zwischen Jäger-Sammler Kulturen und Agrokulturalisten nicht der Modus der Subsistenz / Produktion, sondern vielmehr die Frage nach der Lagerung bzw. Speicherung von Nahrung. Er führt hierzu die „Lagerer“ (storager) als neue Kulturform ein und spricht ihr signifikanten Einfluss beim Übergang zwischen der (nicht-lagernden) Jäger-Sammler Kulturform (meist egalitär organisiert) hin zur agrokulturalistischen Kulturform (meist nicht egalitär, hierarchisch organisiert) zu. Diese Unterscheidung muss im Rahmen dieser Arbeit aus Platzgründen jedoch unberücksichtigt bleiben.

der sozialen Struktur, und nicht Ursache der spezifischen Form der Subsistenz. Anhand seiner Darstellungen zu den australischen Ureinwohnern muss man also festhalten, dass eine Adaption an spezifische evolutionäre Randbedingungen nicht nur natürliche, sondern auch soziale Einflussfaktoren berücksichtigt⁴.

Frank W. Marlowe diskutiert einen weiteren Ansatz, der für die Frage der Stellung der Jäger-Sammler Kulturen in der Anthropologie wichtig ist. Ihm zufolge ist es ihre Signifikanz für die evolutionäre Einordnung *heute* lebender Menschen – z.B. in Abgrenzung zu anderen Primaten – die eine Beschäftigung wissenschaftlich interessant werden lässt. Auch wenn also das alte anthropologische Primat der Jäger-Sammler Kultur als prähistorische Kulturform aufgrund der technologischen Innovation sowie der vielfältigen Interaktionen mit ihrer Umwelt und agrokulturalistisch lebenden Nachbarn nicht zu halten ist, stellen heute lebende Jäger-Sammler Kulturen doch die beste Möglichkeit dar, den modernen Mensch in seinen adaptiven Errungenschaften zu beobachten⁵.

4 Testard schreibt den australischen Ureinwohnern in einer, wie ich meine ungerechtfertigten, Beschreibung allerdings auch zu, die größte Nähe zu prähistorischen Jäger-Sammler Kulturen zu besitzen – eben weil sie eine technologisch „primitivere“ Form der Jagd pflegen. Hiermit widerspricht er sich meiner Meinung nach selbst, da sich historische (evolutionäre) Nähe nicht als Konsequenz aus sozialer Organisation konstruieren lässt. Er versucht seine These mittels archäologischer Befunde zu belegen, nach denen prähistorische Jäger-Sammler Kulturen, die über wenig fortgeschrittene Technologie (keinen Bogen) verfügten, ebenfalls in strikte soziale Organisationen eingebunden gewesen seien (Testard, 1988, S. 12), das Argument bleibt aber dürftig belegt.

5 „Ironically, while foragers may be problematic analogs of humans in the past, they are certainly the most useful exemplars of humans in the present.“ (Marlowe, 2005, S. 54)

2) Wie sie interagieren

Der zunehmende Einfluss des Interdependenz-Modells in der Anthropologie hat dazu geführt, dass die Interaktionen von Agrokulturalisten und Jäger-Sammler Kulturen stärker als zuvor in den Fokus der wissenschaftlichen Betrachtung gerückt sind. Im Folgenden stelle ich einige Beispiele aus der anthropologischen Fachliteratur vor, die sich mit der Interaktion zwischen Agrokulturalisten und Jäger-Sammler Kulturen beschäftigen.

2.1) Materielle Interaktionen

2.1.1) Handel mit Agrokulturalisten als Form der beiderseitigen Subsistenz

Jean Trelloggen Peterson stellt in einem Paper von 1978 die Interaktionsmuster zwischen den agrokulturalistisch lebenden Palanan, sowie den als Jäger-Sammler Kultur verfassten Agta auf den Philippinen dar (Peterson, 1978). Die Palanan residieren weitgehend im Flachland und in Ufergebieten der dort befindlichen Flüsse. Sie bauen hauptsächlich Wurzelfrüchte an (Maniok und Yam), sowie kleine Mengen von Reis. Die Haltung domestizierter Tiere ist auf ein Minimum beschränkt und wird kaum zur Schlachtung genutzt, so dass die Palanan ihren Bedarf an tierischen Eiweißen nicht durch eigene Produktion decken können.

Die Agta produzieren vornehmlich durch Fischen und die Jagd, wobei stellenweise (von weniger als 50% der Familien) auch kleine Rodungsäcker angelegt werden, deren Ertrag jedoch sehr gering ist (vgl. Grafik 1). Der primäre Handel zwischen den Agta und den Palanan findet entlang eines Austausches zwischen kohlehydrathaltigen Nahrungsmitteln auf Seiten der Palanan sowie den Produkten des Jagens und Fischens (tierisches Eiweiß) auf Seiten der Agta statt (Peterson, 1978; Souza, 2007) .

Die Handelsbeziehungen sind dabei häufig Resultat einer freundschaftlichen Beziehung zwischen zwei Individuen beider Populationen (meist verheiratet und männlich), die sie *ibay* nennen. Diese Beziehung geht über einen reinen Austausch von Nahrungsmitteln hinaus, indem sie z.B. den Palanan ermöglicht, auf die ihnen freundschaftlich verbundenen Agta als Arbeitskräfte oder Führer zurückzugreifen, ihre kleinen Rodungsflächen als zukünftiges Ackerland zu erwerben oder zu speziellen Anlässen (Heirat, Todesfall, Feste) Produkte der Jagd der Agta zur Verfügung zu haben. Im Gegenzug ermöglicht diese Verbindung den Agta z.B. in Zeiten des Mangels einen Kredit in Form von Nahrungsmitteln ohne Gegenleistung zu erhalten, oder in medizinischen Notsituationen auf die Ressourcen der Palanan zurückgreifen zu können. Diese Verbindung ist meist über einen längeren Zeitraum stabil und erfordert beiderseitige Investitionen: So bauen die Palanan 10-30% mehr Nahrungsmittel an, als sie direkt verbrauchen und die Agta priorisieren die Jagd für ihre *ibay*

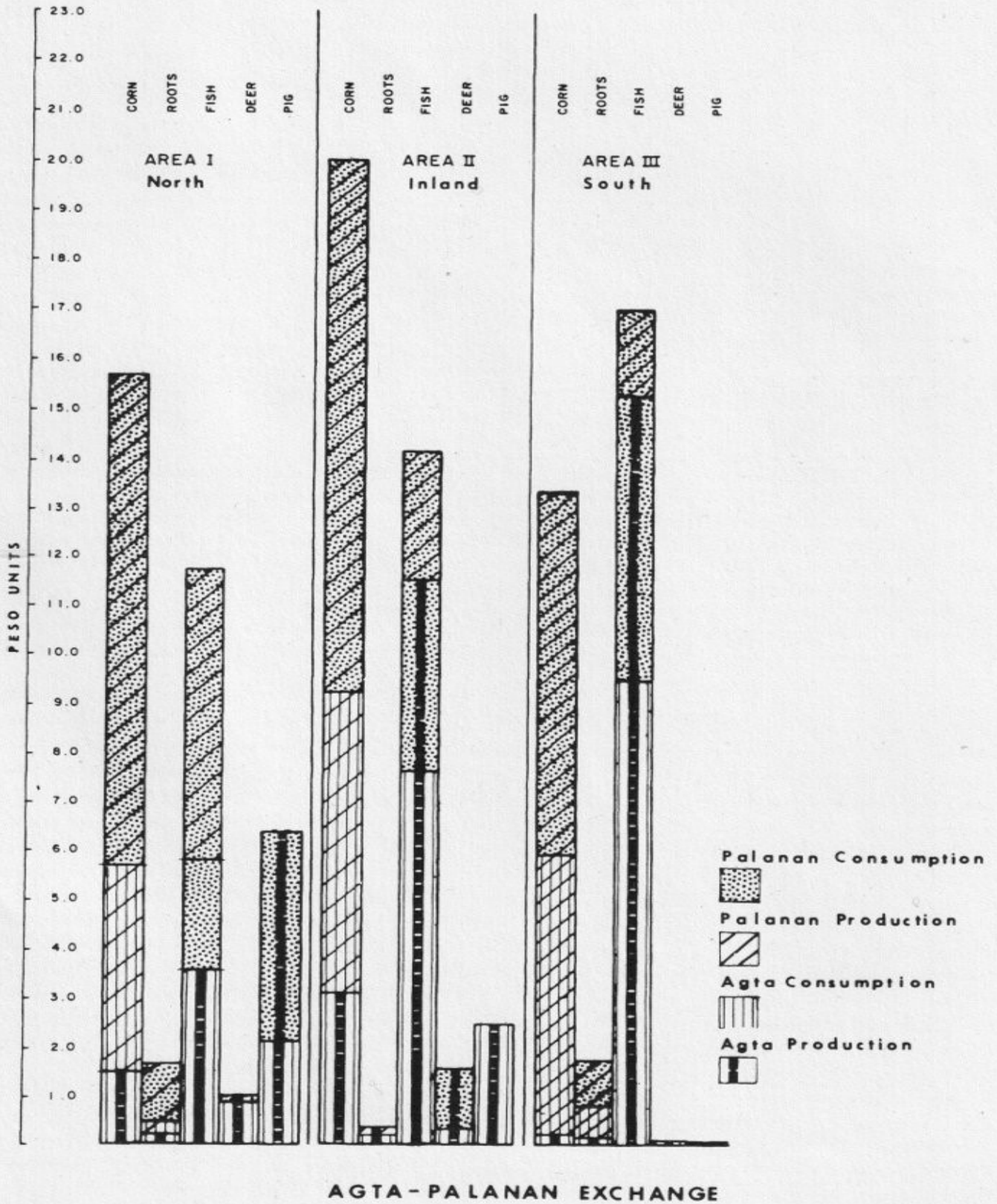


Fig. 1. Agta-Palanan exchange.

im Vergleich zur Eigenproduktion tierischer Eiweiße. Als Resultat dieser Interdependenz beziehen zwei Drittel der agrokulturalistisch lebenden Palanan 30-50% ihrer Proteine von den Agta, während die Agta zwischen 70-100% ihres Kohlenhydratbedarfes durch den Handel mit Palanan decken (Peterson, 1978, S. 342).

Laura Lee-Junker beschäftigt sich in einem 1996 erschienenen Paper mit der Frage, ob die Interdependenz zwischen den agrokulturalistischen Palanan und den Agta eine rezente Erscheinung oder eine historisch alte Adaption darstellt (Junker, 1996). Neben der bereits besprochenen linguistischen Evidenz (Vgl. Kapitel 1.2) zitiert sie archäologische Funde, aus denen sich die Existenz von Reisbauern in der heute von den Agta bewohnten Gegend bereits bis vor 3500 Jahren nachweisen lässt. Archäologische Ausgrabungen wie auch Siedlungsanalysen weisen eindeutig in die Richtung der Interpretation der Interdependenz als einer historisch alten Adaption, die bereits in der vorspanischen Zeit über Jahrhunderte belegt ist.

Aneesa Kassam und Ali Balla Bashuna beschäftigen sich in ihrem 2004 erschienenen Paper mit den Waata Oromo in Kenia. Auch sie beschreiben einen, prinzipiell an der schon beschriebenen Achse von tierischem Eiweiß gegen kohlenhydratreiche Nahrung verlaufenden Handel, wobei von Seiten der Waata auch rituelle Handlungen sowie Handelserzeugnisse wie Tontöpfe oder auch gesammelte Nahrungserzeugnisse (z.B. Honig) ausgetauscht werden und sie im Gegenzug Milchprodukte erhielten. Kassam und Bashuna zufolge spielen die durch die Waata gelieferten Produkte eine lebenswichtige Rolle für das Überleben ihrer (überwiegend pastoralistisch konstituierten) Nachbarn, indem sie alternative Nahrungsquellen eröffneten (Kassam & Bashuna, 2004).

2.1.2) Handel mit Außenstehenden

Direkte Handelsbeziehungen zwischen Jäger-Sammler Kulturen und Fremden sind schwer nachzuweisen. Was sich aber sicher belegen lässt, ist der Einfluss, den die aufkommenden Handelsbeziehungen zwischen den benachbarten Agrokulturalisten mit fremden Handelspartnern auf die Jäger-Sammler Kulturen haben. So weisen verschiedene anthropologische und archäologische Studien darauf hin, dass z.B. der Einfluss des aufkommenden Handels mit China auf den Philippinen eine deutliche Veränderung auf die Art der Interdependenz zwischen den philippinischen Agrokulturalisten und den Jäger-Sammler Kulturen zeitigte. Archäologische Ausgrabungen zeigen in den „sekundären“ Handelszentren der Philippinen einen rapiden Anstieg der Verbreitung von einheimischen Tonwaren im 15./16. Jahrhundert (Junker, 1996, S. 400). Diese Zentren werden als Kontaktstellen zwischen den Jäger-Sammler Kulturen und den agrokulturalistischen Stämmen verstanden und die Zunahme der von letzteren hergestellten Tonwaren zu dieser Zeit lässt auf eine starke Intensivierung des Handels schließen. Diese

Intensivierung wiederum erklärt sich durch den Wertzuwachs, den die Produkte der Jäger-Sammler Kulturen durch den Handel mit China erhielten: Im Tausch gegen Porzellan und andere „Luxusgüter“ wurden die Produkte des Waldes eingetauscht, zu denen die Agrokulturalisten nur über den Umweg der Jäger-Sammler Kulturen Zugang hatten. In diesem Zusammenhang sprechen Spielman und Eder sogar davon, dass es sich bei den Produkten des Waldes (neben Honig auch Harz, Rattan, Elfenbein, Bienenwachs oder medizinische Kräuter) um den Haupthandelsgegenstand der philippinischen Jäger-Sammler Kulturen handelt (Spielmann & Eder, 1994, S. 305) .

2.1.3) Allianzbildung

Die Verbindungen zwischen Jäger-Sammler Kulturen auf der einen und Agrokulturalisten auf der anderen Seite wurden im Rahmen der Revision des Verständnisses von Jäger-Sammler Kulturen im Zuge der Interdependenzhypothese in den Fokus der Anthropologie gerückt. Eine dabei bislang nur wenig beachtete Frage ist die nach der Allianzbildung, d.h. nach einer interkulturellen Zusammenarbeit im Hinblick auf Grenzsicherung und militärische Verteidigung. Generell problematisch ist bei dieser Frage die Tatsache, dass sich die Beziehungen zwischen Jäger-Sammler Kulturen und Agrokulturalisten selten als Beziehungen ebenbürtiger Partner darstellen lassen: So verstehen sich agrokulturalistisch verfasste Kulturen im Allgemeinen als höherwertig und Jäger-Sammler Kulturen entwickeln eher Strategien der Konformität zu den Vorstellungen ihrer agrokulturalistischen Nachbarn als umgekehrt (Spielmann & Eder, 1994, S. 307). Das Resultat dieser Ungleichheit kann sowohl politische Subordination, wie auch ökonomische Ausbeutung bedeuten.

Kassam und Bashuna (Kassam & Bashuna, 2004) beschreiben in diesem Zusammenhang eine interessante Entwicklung. So war seit der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ein weitläufiges, im Norden vom Ganale, einem der größten Flüsse im südöstlichen Ethiopeien, im Westen vom Turkana See, im Osten vom Fluss Juba und im Süden von einem Sumpf begrenztes Gebiet unter der Herrschaft der pastoralistisch lebenden Borana. Als eine der wenigen Gruppen mit Zugang zu Pferden besaßen sie eine herausragende militärische Stellung und brachten die benachbarten Völker dazu, ihre Herrschaft anzuerkennen. Der daraus entstandenen militärischen Allianz (*goollii*) traten auch die als Jäger-Sammler Kultur verfassten Wataa Oromo bei.

Die Allianz, welche das Territorium gegenüber Angriffen und Beutezügen aus benachbarten Regionen verteidigte, wurde durch ein System ritualisierter Verbindungen zwischen den einzelnen Mitgliedsgruppen verfestigt, in denen den Borana Tribut gezollt wurde. Die Wataa Oromo nutzten hierzu vornehmlich Elfenbein und andere Jagdprodukte. Innerhalb des so gesicherten Gebiets wurden die Grenzen der Territorien der einzelnen Volksgruppen durch regelmäßige Besuche an

heiligen Stätten demarkiert. Im Rahmen dieser Allianzbildung wurde eine Periode des Friedens möglich, die als „Frieden der Borana“ (*nagaya Boranaa*) bezeichnet wird. Die verschiedenen Volksgruppen blieben weitgehend ihren alten Subsistenzformen treu, entwickelten aber intensive Verbindungen untereinander. So bestanden institutionalisierte Formen der Unterstützung bei Verlust von Vieh, aber auch freiwillige, auf freundschaftlichen Verbindungen bestehende Austauschsysteme, die als eine Art soziales Sicherungssystem funktionierten. Hierbei spielten die Waata Oromo als Jäger und Sammler eine „kritische Rolle“ (Kassam & Bashuna, 2004, S. 203), indem sie ihren pastoralistischen Nachbarn in Zeiten der Not den Zugang zu alternativen Nahrungsquellen ermöglichten.

2.2) Sexuelle Interaktion

Die menschliche Sozialstruktur zeichnet sich im Gegenteil zu anderen Primaten durch eine reziproke Exogamie auf, das bedeutet, dass die Heiratsmuster durch einen wechselseitigen Austausch von Fortpflanzungspartnern zwischen verschiedenen Gruppen stark an Komplexität zunehmen.

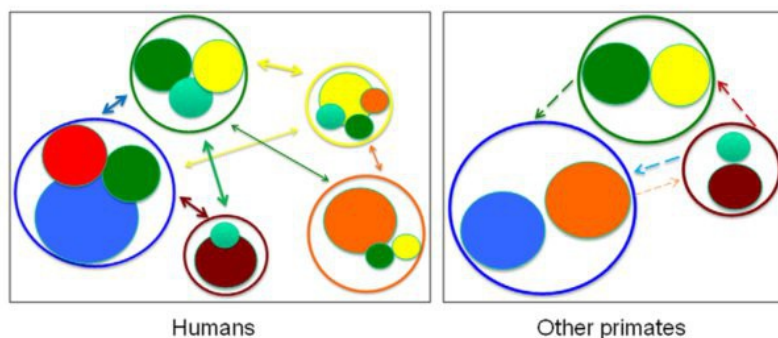


Figure 2. The evolved human social structure (left) of reciprocal exogamy including the exchange of mates, goods, and services (double-headed arrows), involves multiple kin lineages (filled circles) often existing in multiple residential communities (open circles). Extensive cooperation (overlap of filled circles) likely results in economies of scale within and across human communities. In contrast, in other primates (right) one or the other sex emigrates (dotted arrows). The lack of any reciprocal exogamy means that kin lineages are isolated to single communities and thus do not generate a meta-group social structure as found in humans [2,3].
doi:10.1371/journal.pone.0019066.g002

Grafik 2, (Walker, Hill, Flinn, & Ellsworth, 2011)

Der Austausch von Fortpflanzungspartnern ist ein starker Faktor für die Entwicklung freundschaftlicher Verbindungen zwischen verschiedenen Gruppen (Walker et al., 2011, S. 4). Im Folgenden sollen einige Beispiele der sexuellen Interaktion von Agrokulturalisten mit Jäger-Sammler Kulturen betrachtet werden.

Paul Verdu und seine Mitarbeiter beschreiben in einem Paper, das sich multidimensional mit der Frage nach der Zusammensetzung und sexuellen Organisation von zentralafrikanischen Pygmäenvölkern beschäftigt, ein häufig beobachtetes Phänomen (Verdu et al., 2013). So ist die

interethnische (Pygmäen → Nicht-Pygmäen) sexuelle Mobilität von männlichen Pygmäen im Vergleich zu der, der weiblichen Pygmäen, deutlich eingeschränkt, was sich v.a. durch soziokulturelle Tabus gegen die Heirat von männlichen Pygmäen mit Frauen aus nicht-Pygmäen Gruppen erklären lässt. Im Gegensatz dazu sind die weiblichen Pygmäen durchaus sexuell mobil und heiraten in die benachbarten agrokulturalistischen Populationen ein. Diese Tatsache lässt eine starke Durchmischung der agrokulturalistischen Nachbarn der Pygmäen mit dem genetischen Erbe der Pygmäen erwarten, da es eine Wanderungsbewegung weg von den Pygmäen gibt. Das Gegenteil ist aber der Fall: Generell ist die genetische Durchmischung der Pygmäen mit Nicht-Pygmäen deutlich *höher* als die der benachbarten Agrokulturalisten, was von Verdu et. al. durch die starke soziale Diskriminierung gegenüber mit nicht-Pygmäen verheirateten Pygmäenfrauen erklärt wird. So werden diese Ehen häufig geschieden und die Frauen samt ihren Kindern kehren nach dem Ende der Ehe (oder dem Tod des Partners) regelmäßig wieder zu ihrem Herkunftsort zurück. In einzelnen Pygmäenvölkern zeigt die genetische Analyse hier extreme Auswirkungen: So sind bei den Koya Pygmäen praktisch alle Y-chromosomalen Loci nicht-pygmäischen Ursprungs, was den Schluss zulässt, dass die ursprüngliche männliche Linie der Koya praktisch nicht mehr existiert (Verdu et al., 2013, S.13).

Im Gegensatz dazu zeigt die Untersuchung von de Filippo und Kollegen, die sich mittels einer mtDNA Analyse von Populationen der zentralen Subsahara der Frage nähern, inwiefern es einen genetischen Austausch zwischen den agrokulturalistischen Bantu und den Jäger-Sammler Kulturen in ihrer Nachbarschaft gab, eine starke Tendenz zur Autarkie (De Filippo, Heyn, Barham, Stoneking, & Pakendorf, 2010). Trotz der durch archäologische Befunde belegten Koexistenz über einen langen Zeitraum (~1700 Jahre) zeigt ihre Analyse kaum Hinweise auf einen Genfluss zwischen den Populationen – weder in matrilokeyer noch in patrilokeyer Richtung. Dies deutet darauf hin, dass es (zumindest bei einigen) Jäger-Sammler Kulturen starke Tendenzen zur soziokulturellen Abgrenzung gab, die die Verbindungen mit ihren agrokulturalistischen Nachbarn minimierte.

Dabei ist eine Studie von Kim R. Hill, in der er die Familienzugehörigkeit von lokalen Gruppen in Jäger-Sammler Kulturen untersucht, von Bedeutung (Hill et al., 2011) . So stellt er fest, dass in den von ihm untersuchten Gruppen der Grad der nahen Verwandtschaft innerhalb einer lokalen Gruppe vergleichsweise niedrig ist (>10%). Auch wenn man eine relativ starke Tendenz zur Philopatrie konstatieren muss, so bestehen die lokalen Gruppen doch weitgehend aus miteinander genetisch unverwandten Individuen. Das lässt darauf schließen, dass die intraethnische Dismigration (Zerstreuungsbewegungen) in Jäger-Sammler Kulturen einen starken Einfluss auf die Zusammensetzung lokaler Gruppen besitzt.

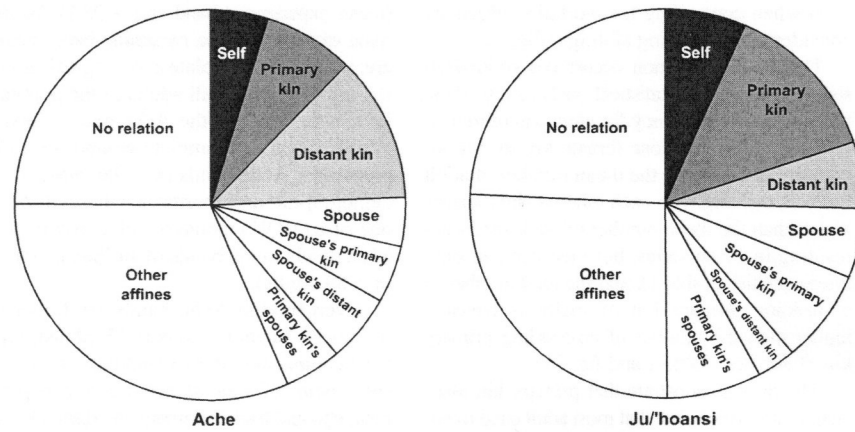


Fig. 2. Mean band composition from adult ego's point of view for 58 Ache bands and 6 Ju/'hoansi bands (data in table S2). The category "distant affines" includes spouses of distant kin, distant kin of spouse, and affines of affines. The category "No relation" includes all adult dyads that cannot be connected in five or fewer total steps of kinship and marriage with no more than two marriage links in the chain of connection. The shaded region shows all band members genetically related to ego.

Grafik 3, (Hill et al., 2011, S. 1288)

In einem Versuch, die Heiratsmuster zwischen indigenen und „kolonisierenden“ Populationen allgemein zu untersuchen, stellen Robert Bentley, Robert Layton und Kollegen ein Modell auf, das geschlechtsspezifisch die Wanderungsbewegungen im Rahmen von Heiratsmustern beschreiben kann (Bentley, Layton, & Tehrani, 2009). Sie definieren folgende Faktoren:

A: die „einwandernde“ Population (A_f : Anteil der weiblichen Individuen, A_m : Anteil der männlichen Individuen)

B: die indigene Population (B_f : Anteil der weiblichen Individuen, B_m : Anteil der männlichen Individuen)

S: der reproduktive Vorteil von Population A im Vergleich zu Population B

D: der Anteil von Population A, der pro Generation in Population B einheiratet (D_f : Anteil der weiblichen Individuen, D_m : Anteil der männlichen Individuen)

U: der Anteil von Population B, der pro Generation in Population A einheiratet (U_f : Anteil der weiblichen Individuen, U_m : Anteil der männlichen Individuen)

Mit diesem Modell zeigen sie vier paradigmatische Möglichkeiten auf, nach denen sich die Heiratsmuster zwischen zwei unterschiedlichen Populationen entwickeln können und zitieren einige Beispiele für die von ihnen definierten Permutationen.

Table 1. Four Categories of Sex-Specific Colonization Processes^a

<i>Predominant Intermarriage</i>	S	U_f	U_m	D_f	D_m	<i>Cultural Example</i>
Indigenous females enter colonizing population	≤ 1	High	Low	~ 0	~ 0	Neolithic Europe; Anglo-Saxons in Britain; colonial Australia
Colonist males enter indigenous population	> 1	Low	~ 0	~ 0	High	Norse of the Viking era; French colonists in North America; (pre)historic traders in Thailand
Indigenous males enter colonizing population	< 1	Low	High	~ 0	~ 0	Hunter-gatherers working for farmers
Colonist females enter indigenous population	?	Low	Low	High	~ 0	Iroquois

a. With reference to the model of Thomas et al. (2006), S is the reproductive advantage of colonizers with respect to indigenous groups, U_f and U_m are the proportions of indigenous females and males, respectively, marrying into the incoming groups, and D_f and D_m are the proportions of incoming females and males, respectively, marrying into local groups.

Grafik 4, (Bentley et al., 2009, S. 169)

Als erste wäre hier die bereits in vorigen Beispielen beschriebene Wanderungsbewegung $B_f \rightarrow A$ zu nennen, also die Integration indigener Frauen in die kolonisierende Population. Diese Art der sexuellen Interaktion ist die mit Abstand am häufigsten beschriebene und Bentley zitiert ausführlich mehrere Beispiele aus der anthropologischen Literatur, z.B. das der südafrikanischen San Frauen, die in die einwandernden Bantu Stämme einheirateten, oder das Beispiel von Studien der europäischen mtDNA und Y-chromosomalen Loki, welches den größten reproduktiven Erfolg zwischen den einwandernden Männern und indigenen Jäger-Sammler Frauen verortet (Bentley et al., 2009, S. 171). Auch die Möglichkeit von Entführung und Ausbeutung indigener Frauen durch die kolonisierenden Populationen wird besprochen. So lässt sich am prähistorischen Beispiel einer neolithischen Grabstätte in Thalheim feststellen, dass nur Männer und Kinder in dem Grab zu finden sind, die einem gewaltsamen Angriff zum Opfer fielen. Die Frauen, so die Hypothese, wurden von den Angreifern entführt. Ein anderes Beispiel der Ausbeutung liefert die europäische Kolonialisierung Australiens, wobei hier Ostrakismosmechanismen die Hybridisierung der beiden Populationen weitgehend verhinderte.

Die zweite Möglichkeit ist jene einer Integration kolonisierender Männer in die indigene Population. Dieses Beispiel ist seltener, aber auch belegt: So heirateten französische Händler bei der Besiedlung Nordamerikas häufig indigene Frauen, da sie im Gegensatz zu den englischen Händlern

nicht als Familie reisten und die Kenntnisse der lokalen Jäger-Sammler Kultur benötigten. In Thailand gab es Verbindungen von fremden Händlern mit den matriloal organisierten Einheimischen, die einer „Heirat auf Zeit“ entsprachen, diese sind seit dem 16. Jahrhundert dokumentiert.

Die dritte Möglichkeit besteht in der Integration indigener Männer in die kolonisierende Population. Laut Bentley ist diese Option in der Literatur quasi unbekannt (Bentley et al., 2009, S. 174). Gründe dafür sieht er in den meist ungleichen Bedingungen, zu denen die Verbindungen zwischen den Populationen stattfinden.

Die vierte Möglichkeit besteht in der Integration von Frauen der kolonisierenden Population in indigene Populationen. Auch diese Option ist in der Literatur selten beschrieben, allerdings gibt es Hinweise darauf. So entführten z.B. die Irokesen in Nordamerika auch weiße Frauen, welche sich in der Folge häufig dafür entschieden bei den Irokesen zu verbleiben: In ihrer ursprünglichen Bevölkerung waren sie ihres Rufs beraubt, bei den Irokesen genossen sie als Frauen in einer matrilinearen Gesellschaft aber ein hohes Ansehen (Bentley et al., 2009, S. 174).

3) Fazit

Das Bild der Jäger-Sammler Kultur in der Anthropologie hat sich innerhalb der letzten Jahrzehnte radikal verändert. Aus der Idee, anhand von Studien heute lebender Jäger-Sammler Kulturen direkte Hinweise auf die Lebensweise unserer prähistorischen Vorfahren zu gewinnen, hat sich die Erkenntnis gebildet, dass die Lebensweise dieser Kulturen keinesfalls weniger Wandel und Adaption hinter sich hat als vergleichbare agrokulturalistisch verfasste Kulturen. Eine über Jahrtausende währende Koexistenz hat in den unterschiedlichen evolutionären (lokalen, territorialen und historischen) Zusammenhängen, in denen die jeweiligen Kulturen lebten, auch unterschiedlichste Formen der Adaption hervorgebracht, so dass man feststellen muss, dass die Subsistenzstrategien heute lebender Jäger-Sammler Kulturen weniger Relikt prä-neolithischer Kulturform als vielmehr opportunistische und adaptiv sinnvolle Anpassungen an ihre Umwelt darstellen. In konkreten Interaktionen von Jäger-Sammler Kulturen mit ihren Nachbarn ist im Weiteren festzustellen, dass diese ein weites Spektrum abdecken: von gegenseitiger Hilfe bei Subsistenz und freundschaftlicher Anerkennung des jeweils Anderen bis hin zu Formen der politischen Unterdrückung und ökonomischen wie auch sexuellen Ausbeutung gibt es eine große Unterschiedlichkeit in den jeweiligen historischen Situationen. Generell lässt sich ein Trend zur Marginalisierung, vor allem durch ökologische Veränderungen ihres Lebensraums, aber auch durch eine sozioökonomische Abwertung ihrer Kulturform feststellen. Die Anthropologie als Wissenschaft hat in der Neubewertung der Jäger und Sammlerkultur ihre Lektionen gelernt, inwiefern dies das Schicksal der Jäger-Sammler Kulturen als solche positiv beeinflussen kann bleibt abzuwarten.

4) Bibliographie

- Bailey, R. C., Head, G., Jenike, M., Owen, B., & Rechtman, R. (1989). Hunting and Gathering in Tropical Rain Forest : Is It Possible ?, *91*(1), 59–82. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/679738>
- Bentley, R. A., Layton, R. H., & Tehrani, J. (2009). Kinship, marriage, and the genetics of past human dispersals. *Human biology*, *81*(2-3), 159–79. doi:10.3378/027.081.0304
- De Filippo, C., Heyn, P., Barham, L., Stoneking, M., & Pakendorf, B. (2010). Genetic perspectives on forager-farmer interaction in the Luangwa valley of Zambia. *American journal of physical anthropology*, *141*(3), 382–94. doi:10.1002/ajpa.21155
- Headland, T. N., & Reid, L. A. (1991). Holocene Foragers and Interethnic Trade: A Critique of the Myth of Isolated Independent Hunter-Gatherers. In S. A. Gregg (Ed.), *Between Bands And States*. Retrieved from <http://www2.hawaii.edu/~reid/Combined Files/A30.1991.Headland-Reid--Holocene foragers.pdf>
- Headland, T. N., Reid, L. A., Bicchieri, M. G., Bishop, C. A., Flanders, N. E., Gardner, P. M., Hutterer, K. L., et al. (1989). Hunter-Gatherers and Their Neighbors from the Prehistory to the Present. *Current Anthropology*, *30*(1), 43–66. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2743304>
- Hill, K. R., Walker, R. S., Bozicević, M., Eder, J., Headland, T., Hewlett, B., Hurtado, a M., et al. (2011). Co-residence patterns in hunter-gatherer societies show unique human social structure. *Science (New York, N.Y.)*, *331*(6022), 1286–9. doi:10.1126/science.1199071
- Junker, L. L. (1996). Hunter-gatherer landscapes and lowland trade in the prehispanic Philippines, *27*(3), 389–410. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/124932>
- Kassam, A., & Bashuna, A. B. (2004). Marginalisation of the Waata Oromo Hunter–Gatherers of Kenya: Insider and Outsider Perspectives. *Africa*, *74*(02), 194–216. doi:10.3366/afr.2004.74.2.194
- Layton, R., Foley, R., Williams, E., Chang, C., Ingold, T., Olszewski, D. I., Rosenberg, M., et al. (1991). The Transition between Hunting and Gathering and the Specialized Husbandry of Resources. *Current Anthropology*, *32*(3). Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2743774>
- Lewin, R. (1988). New Views Emerge on Hunters and Gatherers: A very simple but persuasive model of hunter-gatherer life dominated anthropological thought for two decades, but is now being replaced as challenges come from several directions. *Science (New York, N.Y.)*, *240*(4856), 1146–8. doi:10.1126/science.240.4856.1146
- Marlowe, F. W. (2005). Hunter-gatherers and human evolution. *Evolutionary Anthropology: Issues, News and Reviews*, *14*(2), 54–67. doi:10.1002/evan.20046
- Minta, T. (2010). *The Agta of the Northern Sierra Madre. Livelihood strategies and resilience among Philippine hunter-gatherers*. Leiden University. Retrieved from <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/15549>
- Oota, H., Pakendorf, B., Weiss, G., Von Haeseler, A., Pookajorn, S., Settheetham-Ishida, W., Tiwawech, D., et al. (2005). Recent origin and cultural reversion of a hunter-gatherer group. *PLoS biology*, *3*(3), e71. doi:10.1371/journal.pbio.0030071
- Peterson, J. T. (1978). Hunter-Gatherer / Farmer Exchange. *American Anthropologist*, *80*(2), 335–351. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/676857>
- Souza, R. G. De. (2007). The Origin of Hunter-Gatherers ' Foods. *Journal Of Human Ecology*,

21(2), 87–93. Retrieved from <http://www.krepublishers.com/02-Journals/JHE/JHE-21-0-000-000-2007-Web/JHE-21-2-000-000-2007-Abstract-PDF/JHE-21-2-087-093-2007-1541-De-Souza-R-G/JHE-21-2-087-093-2007-1541-De-Souza-R-G-Tt.pdf>

Spielmann, K. A., & Eder, J. F. (1994). Hunters and Farmers : Then and Now. *Annual Review of Anthropology*, 23, 303–323. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2156016>

Stiles, D. (1992). The Hunter-Gatherer “Revisionist” Debate. *Anthropology Today*, 8(2), 13–17. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2783494>

Testart, A. (1988). Some Major Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers. *Current Anthropology*, 29(1), 1. doi:10.1086/203612

Verdu, P., Becker, N. S. a, Froment, A., Georges, M., Grugni, V., Quintana-Murci, L., Hombert, J.-M., et al. (2013). Sociocultural Behavior, Sex-Biased Admixture, and Effective Population Sizes in Central African Pygmies and Non-Pygmies. *Molecular biology and evolution*, 1–20. doi:10.1093/molbev/mss328

Walker, R. S., Hill, K. R., Flinn, M. V, & Ellsworth, R. M. (2011). Evolutionary history of hunter-gatherer marriage practices. *PloS one*, 6(4), e19066. doi:10.1371/journal.pone.0019066