

## 5 “THE XY TRIBE IS INTERESTED IN THESE JOURNALS” – IMPRESSIONEN PERSÖNLICHER INDIANISCHER BEGEGNUNGEN MIT DEM WISSENSCHAFTLICHEN VERMÄCHTNIS VON FRANZ BOAS

Rainer Hatoum

Es war ein einprägsamer Moment, als dem Namgis Chief William Wasden Jr., Waxewidi, von den Kwakwaka'wakw (Kwakiutl) während seines fünfwöchigen Forschungsaufenthalts in der Nordwestküstensammlung des Berliner Ethnologischen Museums 2007 klar wurde, dass er die Maske seines Ur-Ur-Urgroßvaters Tlakudlas in den Händen hielt. Für mich war dieser Besuch der Beginn einer seither andauernden, kollaborativ mit indigenen Partnern umgesetzten Forschung, die sich zunehmend auf Franz Boas und sein wissenschaftlich relevantes Vermächtnis konzentrieren sollte.

Über Franz Boas, den „Vater der *American Cultural Anthropology*“, seine Bedeutung für die Ethnologie, aber auch darüber hinaus, ist schon viel geschrieben worden. Mit einer Frage tut sich die Forschung allerdings aus guten Gründen schwer: Welche Bedeutung hat Franz Boas bzw. sein wissenschaftliches Werk für die heutigen Nachfahren der einst von ihm erforschten indianischen Gemeinschaften in den USA und Kanada? Hierzu ist es zunächst notwendig, sich einen Überblick zu verschaffen, wo überall sich Boas als Feldforscher aufgehalten hat.

In seiner Biografie lassen sich zwei Hauptperioden der Feldforschungstätigkeit unterscheiden: 1883 bis 1900 und 1919 bis 1931.<sup>1</sup> In diesen nahmen im Hinblick auf Boas' Tätigkeit als Feldforscher zunächst Baffinland und später insbesondere die Nordwestküste als seine regionalen Schwerpunkte eine zentrale Stellung ein. Was oft nicht bekannt zu sein scheint, ist, dass es bei Boas zudem eine Phase gab, in der er auch Forschungen im Südwesten der USA unternommen hatte. Dieses dritte Forschungsgebiet hatte für ihn jedoch nie eine vergleichbare Stellung wie die beiden zuvor genannten Regionen eingenommen. Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass die Boas'sche Forschung in jeder dieser Regionen eigene Charakteristika aufwies.

So ist Boas' selbstfinanzierte einjährige Baffinland-Forschung (1883–1884) vor allem im Zusammenhang mit seiner Habilitation zu verstehen. Dabei verfolgte Boas

---

1 Boas hat in mehreren Regionen geforscht. Neben seinen bekannten Forschungsregionen Baffinland und der Nordwestküste arbeitete er kurzzeitig auch im Inland von British Columbia (1897, 1914) sowie in den Pueblos San Felipe, Santo Domingo, Laguna und Zuni im Südwesten der USA (1919, 1920, 1921 und 1922). In archäologischer und linguistischer Mission war er zudem in Mexiko (1911 und 1912) und in Puerto Rico (1915) unterwegs.

den Vorsatz, „als Eskimo unter Eskimos“ leben zu wollen (Knötsch 1992: 58). Eine solche Ambition blieb in seiner langen Karriere genauso einmalig wie sein 1888 veröffentlichtes Werk „The Central Eskimo“, das unter den Boas-Schriften als einzige einer „klassischen“ ethnologischen „Stammesmonografie“ nahe kommt.<sup>2</sup>

Ein vollkommen anderes Bild ergibt sich angesichts von Boas' Feldforschungen an der Nordwestküste. Seine diesbezügliche Forschung entfaltete sich über einen Zeitraum von 45 Jahren (1886 bis 1931) in Form eines Dutzends kleinerer, durchschnittlich zwei bis drei Monate dauernder Forschungsreisen.<sup>3</sup> Allerdings blieb Boas' Forschung dabei keineswegs auf das allgemein übliche Vorgehen begrenzt. So sammelte er Daten aller Art auch im Rahmen von Völkerschauen,<sup>4</sup> auf postalischem Weg<sup>5</sup> sowie in Verbindung mit Besuchen indianischer Gewährsleute, die er zu sich nach New York einlud.<sup>6</sup> Auch wenn die Nordwestküste letztlich Boas' Hauptforschungsgebiet gewesen ist, publizierte er nie ein allumfassendes Buch zu einer der dortigen Gruppen. Vielmehr widmete er sich deutlich fokussierten spezifischen Forschungen. Beispielhaft hierfür steht sein bahnbrechendes Werk *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl*, das 1897 erschien. Eine gewisse Rolle mag hierbei der Umstand gespielt haben, dass seine Forschung zu dieser Region einer heterogenen Finanzierung unterlag, wobei die einzelnen Förderer mitunter sehr eigene Vorstellungen davon hatten, welche Daten auf welche Weise von Boas gesammelt werden sollten. So waren beispielsweise das *Bureau of American Ethnology* (BAE) und die *British Association for the Advancement of Science* (BAAS), die Boas vor allem in der frühen Phase seiner Nordwestküstenforschung finanziell unterstützten, in erster Linie an *Survey*-Forschung interessiert.<sup>7</sup>

Boas' Forschungen im Südwesten der USA, seiner dritten Region, beschränkten sich wiederum allein auf die Jahre 1919 bis 1922. In diesem Kontext übte seine

- 
- 2 Dieses war jedoch nicht sein erstes Buch zu diesem Thema. Bereits 1885 erschien das Werk „Baffin-Land: Geographische Ergebnisse einer in den Jahren 1883 und 1884 ausgeführten Forschungsreise“ (Boas 1885).
  - 3 Boas' Nordwestküstenforschung (einschließlich des Inneren von British Columbia) vollzog sich 1886, 1888, 1889, 1890, 1891, 1893 (Chicago Fair), 1894/95, 1897, 1900, 1922, 1923, 1927 und 1930/31.
  - 4 Hier ist an seine Forschung mit den Bella Coola (Nuxalk) im Januar und März 1886 in Berlin oder während der Chicago World's Fair 1893 zu erinnern.
  - 5 Boas hat intensiv mit ausgewählten Informanten wie George Hunt bei den Kwakwaka'wakw und Henry Tate bei den Tsimshian korrespondiert, die ihm auf diesem Weg umfangreiche Manuskripte mit Texten zukommen ließen, die in den jeweiligen indigenen Sprachen aufgezeichnet waren. (s. Dürr, in diesem Band).
  - 6 Zu nennen wären etwa die Besuche von George Hunt 1901 und 1903, Louis Shortridge 1914-15 bzw. Dan Cranmer 1933 und 1938.
  - 7 Beispielsweise wurde Boas 1888 von der finanzierenden *British Association for the Advancement of Science* (BAAS) entgegen seinem eigenen Forschungsinteresse dazu gedrängt, anthropometrische Messungen vorzunehmen. Gleiches galt auch für Boas' frühe Schüler, deren Forschung von den gleichen Finanzierungsquellen getragen wurde.

wohlsituierte Schülerin Elsi Clews Parsons, die seine dortige Arbeit – zumindest teilweise – auch mitfinanzierte, einen nachweisbaren Einfluss auf Boas aus. Hiervon zeugen Publikationstitel wie z. B. *Spanish Tales from Laguna and Zuni, New Mexico* (Parsons und Boas 1920) oder *Tales of Spanish Provenience from Zuni* (Boas 1922). Für Boas, dessen Arbeit ansonsten dadurch geprägt war, möglichst authentische, d. h. von europäischen Elementen unbelastete mythologische Texte aufzuzeichnen, war das eine fundamental abweichende Schwerpunktsetzung.

Da die eingangs gestellte zentrale Frage dieses Beitrags, welche Bedeutung Franz Boas und sein wissenschaftliches Vermächtnis für die heutigen Nachfahren der einst von ihm erforschten indianischen Gemeinschaften in den USA und Kanada hat, in einem Einzelbeitrag nicht allumfassend behandelt werden kann, wird das Augenmerk auf der Nordwestküste liegen, der Hauptforschungsregion von Boas. Diese bietet sich nicht nur aufgrund ihrer großen Zahl indianischer Gruppen an, sondern auch wegen der zeitlichen Spanne und des Umfangs seiner in diesem Gebiet vollzogenen Arbeiten.

Dabei muss eine weitere Einschränkung der Betrachtung vorgenommen werden. So können die ebenfalls zum wissenschaftlichen Vermächtnis von Boas gehörenden, mitunter enormen Materialsammlungen seiner indianischen Forschungspartner, die aus heutiger indigener Perspektive oftmals den eigentlichen Wert des Wirkens von Boas darstellen, hier nicht berücksichtigt werden.<sup>8</sup> Denn diese Aspekte würden die ohnehin schon schwierig zu fassende Thematik noch komplizierter gestalten, zumal sie ohnehin teilweise Gegenstand des Beitrags von Michael Dürr in diesem Band sind. Daher werden diese Zeugnisse des Boas'schen Wirkens hier ausgespart. Das Augenmerk dieses Beitrages wird stattdessen auf der unmittelbaren Arbeit von Franz Boas liegen, wobei die angestrebte Vermittlung eines Eindrucks vom heutigen indianischen Interesse an seinen Arbeitsergebnissen nicht mehr als ein Rückgriff auf persönliche Impressionen sein kann, die ich im Zuge mehrerer kooperativer Forschungsprojekte erfahren habe.

Meine ersten diesbezüglichen Erfahrungen machte ich mit dem *U'mista Database* Projekt, das 2007 fünf Wochen lang die mit den Kwakwaka'wakw assoziierbaren Bestände am *Ethnologischen Museum zu Berlin* digital erfasste und wobei William Wasden die Maske eines seiner Ahnen entdeckte. Unternommen wurde diese Arbeit im Auftrag des *U'mista Cultural Center*, in Alert Bay, BC, das für die Kwakwaka'wakw auch eine Art „Stammesmuseum“ ist. Das Projektteam bestand aus dem Ethnologen Aaron Glass, der Fotografin Sharon Granger und Wasden. Dieses Projekt setzte

---

8 Zur Veranschaulichung der angesprochenen Bedeutung ein Beispiel: Im Fall von George Hunt, Boas' Partner unter den Kwakwaka'wakw, hat das große Interesse an dem Material, das dieser für Boas erstellt hatte, die *American Philosophical Society* (APS) vor einigen Jahren dazu veranlasst, ein umfangreiches Konvolut der in ihrem Besitz befindlichen bedeutendsten Manuskripte von Hunt zusammenzustellen und auf eigene Kosten zu drucken. In Form von zwei großen Bänden verteilten sie dieses Material dann auf zwei-Potlatch-Festen (2016 und 2017) unter den anwesenden Kwakwaka'wakw.

dabei das Bestreben einer *First Nation* um, der Kwakwaka'wakw, ethnologische Sammlungen in Berlin nebst den dazugehörigen Archivalien digital zu erfassen, zu denen sie einen Bezug haben.

Da ich zu jenem Zeitpunkt noch in ein anderes kollaboratives Projekt mit der *Navajo Nation* auf der Grundlage einer Berliner Wachswalzensammlung von Georg Herzog, einem Schüler von Boas, am Museum eingebunden war und ich die ethnologische Sammlung des Hauses noch aus meinem vorangegangenen zweijährigen Volontariat gut kannte, lag es nahe, dass ich schrittweise mit in die Arbeit einbezogen wurde. Dabei erwies sich bald die Übertragung relevanter deutschsprachiger Dokumente als ein nützlicher Beitrag. Diese Aufgabe sollte aber nicht mit dem Ende dieses Besuchs abgeschlossen sein, sondern setzte sich über viele Jahre weiter fort.

Vom *U'mista Database*-Projekt inspiriert, fragte ich mich, ob man nicht ein ähnliches Digitalisierungsprojekt für die gesamte Berliner Nordwestküstensammlung anstoßen und vergleichbare Kooperationen nicht auch mit anderen indianischen Gruppen der Nordwestküste umsetzen könnte. Diese Idee, die ich im Laufe der nächsten Jahre dann tatsächlich weiter verfolgen konnte, führte schließlich dazu, dass die 87 Objektnummern umfassende Berliner Boas-Sammlung immer enger in mein Blickfeld gerieten.<sup>9</sup> Bedenkt man, dass diese innerhalb der rund 2490 Nummern zählenden Nordwestküstensammlung – und hier insbesondere im Vergleich zu den ca. 1800 Nummern, die mit dem Namen Jacobsen verbunden sind – rein numerisch von verschwindend geringer Bedeutung zu sein scheint, mag diese Entwicklung zunächst verwundern. Es hatte sich jedoch bald gezeigt, dass die von Boas zusammengetragene Sammlung ein einzigartiges Tor in eine neue Welt öffnete, die eine ungeahnte inhaltliche Tiefe besaß und voller Verknüpfungsmöglichkeiten war, sowohl zur Jacobsen-Sammlung, als auch zu anderen Boas-Beständen und damit zu einer Vielzahl von Sammlungen in international weit verstreuten Archiven.

Für diesen Beitrag ist dabei ausschlaggebend, dass diese Interessen den Weg ebneten bis hin zu meiner Mitgliedschaft in das 2012 initiierte Boas-Projekt, das sich der kritischen Erforschung und Neuedition der von Franz Boas 1897 publizierten bahnbrechenden Monografie *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl* verschrieben hatte.<sup>10</sup> Dieses Projekt ermöglicht die thematisch vor allem auf

9 Die Berliner Sammlung, die auf Boas' Baffinland-Forschung zurückgeht, umfasst 117 Objektnummern.

10 Das Projekt wurde 2012 von Aaron Glass (Bard Graduate Center, New York) und Judith Berman (University of Victoria, BC) konzipiert. Zum ursprünglichen engeren Forschungs- und Redaktionsteam gehören Ira Jacknis (University of California, Berkeley; am 29. September 2021 verstorben) und Rainer Hatoum (ehemals Goethe-Universität, Frankfurt a. M., jetzt Städtisches Museum Braunschweig). Mittlerweile hat sich das Team u. a. um die indigene Künstlerin und Forscherin Corrine Hunt (von der *Kwagu'ł First Nation*, Vancouver, BC) und Andy Everson (von den *K'omoks* und *Kwagu'ł First Nations*, Comox, BC) erweitert. Mit dem *U'mista Cultural Centre* (Alert Bay, BC), dem *Kwakiutl Band Council* (Fort Rupert, BC), den *Gwa'sala-Nakwaxda'xw First Nations* (Port Hardy, BC) und dem *Quatsino Band Council*

die Kwakwaka'wakw fokussierte Zusammenführung von Archivmaterial aus über 40 Jahren Boas'scher Nordwestküstenforschung, das mittlerweile auf mindestens zwölf Museen und Archive auf zwei Kontinenten verteilt ist (Glass u.a. 2017).

Bezogen auf meine Teilnahme in diesem Projekt erwies sich auch meine erwähnte vorangegangene Beschäftigung mit der Navajo-Wachswalzensammlung des Boas-Schülers George Herzog als wichtiger Brückenschlag. Dies führte dazu, dass ich mich im Rahmen des „Boas 1897er“-Projekts zunächst der Untersuchung der auf Boas zurückzuführenden Walzenbestände und Liedsammlungen annahm, die mehrheitlich einen Kwakwaka'wakw-Bezug aufweisen. Ziel war es, diese Aufnahmen in Beziehung zu den heute noch bestehenden Liedtraditionen der Kwakwaka'wakw zu setzen. Hierbei sollte sich die inzwischen enge Freundschaft zu Wasden, der einer der bekanntesten heutigen Kwakwaka'wakw-Sänger ist, ausschlaggebend erweisen.

Parallel hierzu lief meine seit dem *U'mista Database*-Projekt weitergeführte Übertragungsarbeit von relevanten deutschsprachigen Dokumenten weiter. Bald zeichnete sich in diesem Zusammenhang die grundlegende Bedeutung einer Gruppe von Archivalien ab, die der Forschung bislang noch nicht zugänglich war. Sie war zu großen Teilen in einer bis dahin nicht entzifferten stenografischen Schriftform von Boas verfasst. Während ich zunächst davon ausging, dass man hierfür schon einen Experten finden könnte, der sie übertragen würde, wurde ich bald eines Besseren belehrt. Und so kam es, dass ich mich schließlich selber dieser Problematik annahm (s. Hatoum 2016). Für die Hauptfrage dieses Beitrags ist dabei entscheidend, dass ich zur Entzifferung dieser Boas-Schrift den Gesamtkorpus der noch vorhandenen stenografischen Boas-Notizen berücksichtigen musste. So kam es, dass ich mich auch mit entsprechenden Boas-Notizen ohne Kwakwaka'wakw-Bezug beschäftigte. Dieser Aufgabe widmete ich mich zeitgleich zum „Boas-1897“-Projekt im Rahmen eigener Boas-Forschungsvorhaben.<sup>11</sup>

Diese Vorbemerkungen zur Begegnung mit verschiedenen Aspekten der Boas'schen Forschung sind notwendig, um die folgenden illustrativen Beispiele zum indianischen Interesse an seinem wissenschaftlichen Vermächtnis besser einordnen zu können. Schließlich beziehen sie sich auf drei unterschiedliche Sammlungsgattungen: Objekt-, Lied- und Manuskriptbestände.

---

(Coal Harbour, BC) wurden formelle Forschungsbeziehungen und Kooperationen vereinbart. (siehe auch <http://www.bgc.bard.edu/research/projects-and-collaborations/projects/the-distributed.html>)

11 Das erste Projekt: “The work and impact of Franz Boas as reflected in his shorthand records” (2015–2017), wurde von der DFG finanziert, das zweite: “Transcription and Translation of Franz Boas’s Kwakwaka'wakw Shorthand Field Notes for a Critical Edition of His 1897 Monograph” (2018–2019) von der NEH (*National Endowment for the Humanities*). Siehe Hatoum (2017, 2018, n.d.) sowie Ritchie and Hatoum (2020).

### “It’s time all of our pieces come home”

Wasdens Arbeit in der Sammlung des Ethnologischen Museums begann mit Gesang und einer Ansprache an die Kwakwaka’wakw-Objekte. Auf diese Art stellte er zunächst eine Beziehung zu den „Objekten“ der Sammlung her, die für ihn ganz offenkundig deutlich mehr als nur solche waren. In ähnlicher Weise stand für ihn auch die persönliche Erfahrung mit den einzelnen Sammlungsstücken im Vordergrund. So war ein wesentlicher Teil seiner Arbeit die Aufzeichnung seiner Einschätzung der Stücke, wobei er in diesem Zusammenhang nur bedingt Bezug auf die vorhandene Objektdokumentation nahm.

Wasdens eigentliches Interesse lag in der Suche nach Werken, die ihm Rückschlüsse auf die künstlerische Handschrift ehemaliger Künstler gaben – sowohl ihm bekannter als auch unbekannter. Der Umstand, dass er sich selbst als Künstler einen Namen gemacht hatte, hat sicherlich zu dieser Schwerpunktsetzung mit beigetragen. Und so war es für ihn faszinierend, auf einigen der Stücke die künstlerische Handschrift eines bestimmten, wenn auch namenlosen Kwakwaka’wakw-Meisters entdeckt zu haben, dessen Arbeit ihn besonders beeindruckte. Da er seinen eigentlichen Namen nicht kannte, bezeichnete Wasden ihn ehrfürchtig als “hero from Quatsino”.

Zweifelsohne war die eingangs erwähnte Entdeckung der Maske seines Vorfahren ein Höhepunkt seines Aufenthalts in der Sammlung. Zwar gehörte diese nicht zu dem Bestand der von Boas gesammelten Objekte, sie war aber ein integraler Bestandteil des Gesamtbestands an Kwakwaka’wakw-Objekten in Berlin. Wer der jeweilige Sammler der einzelnen Stücke gewesen ist, spielte für Wasden hierbei eine untergeordnete Rolle. Was zählte, war, dass es sich um den ältesten und umfangreichsten, mit den Kwakwaka’wakw zusammenhängenden Objektbestand handelte. In diesem Zusammenhang kam die Frage auf, was er davon halte, dass die alte und wertvolle Sammlung, inklusive die Maske seines Vorfahren, sich heute in Berlin befindet. Auch wenn er natürlich hoffte, dass diese Stücke etwa in Form einer Ausstellung, ihren Weg in ihre Heimat finden könnten, bestand – zumindest im Rahmen der geführten Unterhaltung – aus seiner Sicht kein Zweifel daran, dass die Veräußerer der Objekte der Berliner Sammlung dies aus „freien Stücken“<sup>12</sup> getan hatten und hierzu auch das Recht hatten. Als Künstler and Besitzer solcher Kulturgüter, aber auch aus kulturimmanenten Beweggründen, nahm er keinen grundlegenden Anstoß an deren Verkauf. Schließlich waren hier „lediglich“ Objekte veräußert worden, nicht etwa die Rechte an ihrer Herstellung. Die abgegebenen Masken waren aus dieser Perspektive nur die Materialisierung besonderer Familienprivilegien, die als solche fortbestanden, wodurch man den materiellen Verlust theoretisch wieder hätte ausgleichen können. Über die Tatsache, dass die Objekte durch seine Vorfahren veräußert wurden, wollte sich Wasden von der heutigen Warte aus kein Urteil erlauben: “Who am I to question my ancestors”.

12 Von George Hunt sind allerdings Fälle belegt, in denen er Besitzer zum Verkauf nötigte (s. Kasten, S. 47 f., in diesem Band).

Neben allgemeinen, nicht konkret ausgerichteten indianischen Interessen an Boas-Objekten als Teil größerer Nordwestküstensammlungen, fand auch ein Austausch zu spezifischen Boas-Objekten statt. Hierbei rückte eine bestimmte Maskengruppe ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit, auf der auch im Rahmen meiner Boas-Forschung ein besonderer Fokus lag. Zur Kontextualisierung ein kurzes Wort: Meine Analyse der Berliner Kwakwaka'wakw-Sammlung von Boas hatte ergeben, dass von den 16 von Boas 1886 während seines ersten Forschungsaufenthalts gesammelten Masken insgesamt 11 mit der Tricksterfigur des mythologischen Raben, “Omeatl/U'mel” in Verbindung gebracht werden konnten. Innerhalb dieser Gruppe bildeten acht Masken eine eigene Einheit, die offenkundig ursprünglich das Juwel und der ganze Stolz seiner Sammlung waren (Boas 1890; Hatoum 2015).

Allerdings erkannte Boas nur wenige Jahre nach Erwerb des Maskensets, dass sein damaliger Kwakwaka'wakw-Gewährsmann, von dem er diesen bezogen hatte, ihn hinters Licht geführt hatte, wobei er allem Anschein nach Boas' postuliertes Interesse an der mythologischen Figur des Raben ausnutzte. Vor diesem Hintergrund und da Wasden, wie erwähnt, eine besondere Vorliebe für stilistische Fragen hatte, kam unser Gespräch auch auf dieses Set. Hier traf sich Wasdens Neigung mit meinem Interesse an einem besseren Verständnis der Berliner Boas-Sammlung. Bereits während seiner ersten Durchsicht der Masken war Wasden sofort aufgefallen, dass die Masken dieses Sets unter stilistischen Gesichtspunkten nicht zusammenpassten. Offenkundig setzte es sich aus Masken zusammen, die unterschiedlichen Zeremonialkomplexen zugeordnet werden können und darüber hinaus auch unterschiedliche „Stammeskunststile“ repräsentieren.

Ausgangspunkt unserer Diskussion war die revidierte Aufteilung der acht Masken, so wie sie in Boas' *The Social Organization...* von 1897 aufgeführt sind. Zu diesem Zeitpunkt war Boas bereits bewusst gewesen, dass die ursprünglichen Angaben seines Gewährsmanns nicht der Wahrheit entsprochen haben. Auf der Grundlage seiner neuen Informationen nahm er nun eine erneute Unterteilung des ehemaligen Achtersets vor. Hierbei sah er jetzt die einstige Hauptmaske des Sets, die „Rabenmaske“, als eigenständige Maske an, identifizierte sie aber nunmehr als „Lachsmaske“ bzw. als die „Maske eines Lachstänzers“. Die verbleibenden sieben weiteren Masken betrachtete Boas nach wie vor als ein Set, erkannte in diesen aber jetzt „Gidaxanis“-Masken, die Besucher bzw. Eindringlinge darstellten.

An dieser Deutung kamen Wasden bei der Begutachtung der Masken Zweifel. So bemerkte er zur neuen „Lachsmaske“:

“Judging by the graphite on that mask that opens up with the salmon [wings and reveals a face inside] – that face totally looks like a Hamtsamtses mask to me [so, not a raven or a sea grizzly bear, which was another option suggested.] Yeah, it looks very typical Baxwbakwalanuxsiwe' [which is the spirit that possesses both the initiates of the high ranking secret societies Hamshamtsas and Hamat'sa of the Tseqa/Winter Ceremonies]. And [...] this artist was too good [...] to be

making rooky mistakes [...]. He's probably the top carver [...] of his area. [...]. I could sway towards a raven, but that beak [...] – it looks if it is half-way between a raven and a crooked beak [a cannibal monster bird associated primarily with the Hamatsa today [...]. That bird is that bird for a reason, whatever it is. And the thing with U'mel, the raven [is that] he can transform between human and raven. So maybe that's kind of somewhere in between, who knows [...]. I'd go more raven than bear.”<sup>13</sup>

Wasdens Worte zeigen, wie schwierig es gelegentlich ist, alte Objekte aus einer zeitgenössischen Perspektive zu lesen, selbst wenn ihre Dokumentation im Vergleich zu anderen Sammlungsstücken zunächst recht solide zu sein scheint. Gleichzeitig sollte klar sein, dass solche Diskurse kontrovers geführt werden, und dass unterschiedliche Experten mitunter zu voneinander abweichenden Schlussfolgerungen kommen. Die kulturellen Gegebenheiten haben sich im Laufe der Zeit derart verändert, dass es in manchen Fällen, so auch in dem hier diskutierten, einfach keine sichere Möglichkeit gibt, zu sagen, ob die einmal gegebene Information richtig oder falsch ist.

Ähnliche Zweifel kamen Wasden auch bei der eingehenden Betrachtung des siebenteiligen Masken-Sets, den Boas 1897 als „Gidaxanis“ Masken identifizierte:

“[t]hose [five] white masks [of the set of seven] are Gidaxanis masks. It's really clearly stated. But the [other] two brown ones [who are sometimes identified as a chief and his brother/slave], I don't believe [that they belong to this set [...]. I believe that [...] they] were for something else, and then someone just added them together to make more masks, to make it more of a prestigious set. But anytime something is whitewashed, which most of the things are in spirit form coming in the Tla'sla[/Peace/Chief's dance and for] which the Gidaxanis [with its whitewashed masks] is used for, they are whitewashed because they represent spirits. The dance comes back in spiritual form. But those other two [masks] aren't whitewashed. They're brown. They got moustaches – nobility moustaches. And, I believe those other two are probably speaker masks. If they don't have mouth openings [which is the case,] then they are ancestral masks [...].”<sup>14</sup>

Es scheint also, dass sich die von Boas 1886 als Achterset erworbene Maskengruppe, die er nach weiteren aktualisierten Informationen 1897 als Zweiergruppe darstellte, tatsächlich eine Ansammlung von Masken ist, die letztlich aus solchen besteht, die in drei Gruppen fallen. Diese sind jeweils unterschiedlichen Ritualkomplexen zuzuordnen. Hierbei steht die Hauptmaske, die sogenannte „Rabenmaske/Lachsmaske“, für sich, die zwei unbemalten Masken mit Schnurrbärten formen eine weitere Gruppe und die verbleibenden fünf grob geschnitzten und weiß getünchten Masken bilden eine dritte. Auf diese Weise kam Wasden zusammenfassend zu dem Schluss, dass die „Raben- bzw. Lachsmaske“ mit den Tseqa (*Winter Ceremonies*) und die weiß getünchten Geisterdarstellungen heute üblicherweise mit dem Tla'sala (*Peace/Chief's Dance*)

13 Wasden, Jr., persönliche Mitteilung, 21. Juni 2012. Angaben in Klammern von R.H.

14 Wasden, Jr., persönliche Mitteilung, 21. Juni 2012. Angaben in Klammern von R.H.

zu assoziieren sind, wohingegen die beiden Ahnenmasken an keinen bestimmten Tanzkomplex gebunden sind.

Neben der ersten funktionalen Kategorisierung (in unterschiedliche Zeremonialkomplexe) äußerte Wasden, ebenfalls auf der Grundlage stilistischer Merkmale, die Vermutung, dass einige der Masken möglicherweise von nicht-Kwakwaka'wakw-Künstlern gefertigt worden seien. Hiermit kommen wir zu der zweiten Kategorisierung, der ethnischen Zuordnung von Kunststilen. So assoziierte Wasden die weiß getünchten Masken von ihrem Schnitzstil her mit den benachbarten Nuxalk (Bella Coola) und meinte, dass sie einem Typ von Masken entsprechen, der in der Regel nach einmaligem Gebrauch im Feuer verbrannt würde und daher relativ grob geschnitzt sei. Diese Feststellung gab dann den Anlass zu langen Diskussionen auch mit anderen Experten zur möglichen Herkunft der beiden Masken mit Schnurrbart, die hier im Detail zu weit führen würden. Zusammenfassend kann aber gesagt werden, dass eine erste Gruppe meinte, dass sie stilistisch als Teil des breiteren Spektrums der Kwakwaka'wakw anzusehen sind, eine zweite assoziierte sie wiederum mit einer bestimmten Untergruppe der Kwakwaka'wakw (Quatsino Sound) und eine dritte Gruppe äußerte, dass sie womöglich von den südlichen Nachbarn der Kwakwaka'wakw, den Nu-chah-nulth (Nootka), stammten.

Was der Allgemeinheit wie eine unbedeutende, nicht weiter belegbare Haarspalterei unter Experten erscheinen mag, ist tatsächlich von fundamentaler Bedeutung. So hat sich die Forschung zu „Stammes-“ und Künstlerstilen im Zuge des berechtigten kritischen Hinterfragens des Aussagegewerts bestehender Museumsdokumentationen zu einem wichtigen Arbeitsfeld entwickelt. Das Ziel ist, eine „richtige“ Zuordnung von Sammlungsobjekten vorzunehmen. In Zeiten, in denen die allgemeinen Zeichen auf Rückgabeforderungen von Museumssammlungen durch einzelne indianische Gruppen stehen, kommt den auf dieser Ebene gewonnenen Erkenntnissen eine zunehmend wichtigere Bedeutung zu.

Neben einem immer deutlicher zutage tretenden Eigeninteresse an der Ergründung der eigenen Kunstgeschichte seitens der einzelnen Gemeinschaften und dem Bestreben „fehlplatzierte“ Objekte in Museumssammlungen besser orten zu können (das *U'mista Database*-Projekt ist hier lediglich eines unter vielen), gewinnt auch die Frage (tatsächlich oder vermeintlich) fehlerhaft sortierter „eigener“ Objekte in Sammlungen eine zunehmende Bedeutung. Was bei dieser Herangehensweise allerdings ungenügend berücksichtigt wird, ist die Tatsache, dass gerade die Region der Nordwestküste seit jeher durch einen umfassenden Austausch zwischen den unterschiedlichen Gemeinschaften gekennzeichnet war, sei es nun durch Handel, Heirat oder Krieg. Wer vermag heute noch seriös bei fehlender Dokumentation zu urteilen, unter welchen Umständen vermeintliche Gegenstände einer bestimmten Gruppe zu einem Teil der Museumssammlung einer anderen geworden sind. Das alles auf Fehleinschätzungen von Sammlern und Museumsarbeitern zurückzuführen, wäre allerdings zu einfach, auch wenn es nachweislich auf dieser Ebene in vielen Fällen zu fehlerhaften

Zuordnungen gekommen ist. Dennoch: „reine“, isolierte und in sich geschlossene „Stammeskulturen“ gab es nie. Bezüglich der gegenwärtig häufig geäußerten Forderung, Sammlungsobjekte wieder an ihre „Herkunftsgemeinschaften“ zurückgeben, offenbart sich bereits in diesem kleinen Rahmen, welche Implikation das hat. Es zeigt sich, dass es gewöhnlich eben nicht möglich ist, eine eindeutige Zuordnung von bestimmten Objektbeständen zu entsprechenden „Herkunftsgemeinschaften“ herzustellen, und dass die Museumsdokumentation an sich – gerade auch aus indigener Sicht – hierfür nicht der Maßstab aller Dinge sein kann. Was macht man aber, wenn konkurrierende Ansprüche auf spezifische Objekte vor diesem Hintergrund entstehen?

Zur Untermauerung der Aktualität des zuvor Gesagten möchte ich Wasdens davor wiedergegebenen Standpunkt “Who am I to question my ancestors?” folgende Aussagen aus einem hier anonymisierten Facebook-Austausch zu Sammlungsstücken in Europa hinzufügen, die vom Januar 2023 stammen. So teilte ein Reisender der Kwakwaka’wakw einige der von ihm gemachten Fotos von Sammlungsobjekten in Europa und drückte hierbei auch seine widersprüchlichen diesbezüglichen Gefühle aus: “For me, it was great, but also a sad day. It was great to be able to witness and see all of the intricate details on [a particular piece], but at the same time I thought to myself what is it doing here? Why isn’t it back home with its beautiful people? I hope one day that [it] makes it[s way] back to the homelands! #repatriation #...#...”

Unter den Reaktionen hierauf fanden sich Aussagen wie z. B.: “Yes. When I first set my eyes on this my tears began to flow. Beautiful Proud and Noble Past [...] We need to stand united! Bring our artifacts home and have replicas made for museums!” “I feel like crying when I go to museums knowing that is not the rightful place for a great part of our history,” “Absolutely, our treasures, our family histories/stories need to come home” oder “Absolutely! It’s time all of our pieces come home.”

### **“This song is supposed to be as old as the winter dances – as far back as it goes”**

Boas ist jedoch nicht nur als Sammler von Objekten in Erscheinung getreten. Ein weiterer, sich mit dem zuvor genannten Sammelgebiet teilweise überschneidender Fokus betraf den Bereich der Musik. Hiermit setzte er sich von den meisten anderen Sammlern seiner Zeit deutlich ab. Auch wenn er bereits erste Lieder während seiner Forschungen in Baffinland gesammelt hatte, lag der Schwerpunkt dieses Interesses später auf den Liedtraditionen der Kwakwaka’wakw. Einen ersten diesbezüglichen Vorstoß machte er dabei schon während seiner Reise an die Nordwestküste 1886, wo er abgesehen von der zuvor erwähnten Objektsammlung mindestens 23 Liedtexte in Kwak’wala, der Sprache der Kwakwaka’wakw, festhielt.

Bezogen auf den zuvor behandelten Fall ist bemerkenswert, dass Boas 1886 auch den Text eines Liedes in Verbindung mit der sogenannten „Rabenmaske“ seines Maskensets “*Feast of Raven*” aufnahm. Dieser Liedtext, den Boas in Kwak’wala ohne

Übersetzung aufzeichnete,<sup>15</sup> war dabei der einzige seiner Art, der einen unmittelbaren Bezug zu einer der von ihm gesammelten Maske hatte, und der einzige, der nicht in seinen Notizbüchern, sondern vielmehr auf dem Objektetikett festgehalten war. Insofern ist es eine glückliche Fügung, dass dieses die Zeit überdauert hat. Da keine Übersetzung vorlag, bat ich den Sänger William Wasden Jr. 2019, den Liedtext ins Englische zu übertragen, was dieser dankenswerterweise auch tat: “*Descend, descend, Supertatural Raven, truly descend.*” Hierbei fällt auf – und das ist vor dem Hintergrund interessant, dass die Identität der Maske als „Rabenmaske“ mittlerweile umstritten ist –, dass der Liedtext ganz konkreten Bezug auf die mythologische Tricksterfigur des Raben nimmt, die in diesem Liedtext erwähnt wird.

Aber Boas begnügte sich nicht damit, Lieder durch verschriftliche Liedtexte oder mittels Notation festzuhalten. Nur drei Jahre nachdem der Edison-Phonograph erstmals 1890 in der Ethnologie eingesetzt worden war,<sup>16</sup> nahm er sich dieses neuen technischen Mediums an und stellte seine erste große, insgesamt 119 Wachswalzen umfassende Liedsammlung der Kwakwaka'wakw während der Chicago World's Fair zusammen, was eines der ersten bedeutenden Einsätze dieses Geräts in der Ethnologie in jener Zeit überhaupt war. Diese Liedsammlung sollte die Basis dessen sein, was Boas in seinem Werk *The Social Organization...* in fundamentaler Weise tiefergehend ausführte. Schließlich stammte der Großteil der darin verarbeiteten 163 Lieder aus dieser Sammlung. Insofern ist dieses Werk elementar, um den Boas'schen Versuch nachzuvollziehen, seine verschiedenen Sammelfelder miteinander zu verknüpfen.

Bezogen auf den konkreten Fall ist zu bemerken, dass sich Boas' Zweifel an der ursprünglichen Interpretation des Maskensets “*Feast of Raven*” auch auf der Ebene der aufgenommenen Lieder niederschlug. Da dieser entsprechend seinem Kenntnisstand in den 1890er-Jahren jetzt in zwei Gruppen zerfiel, nämlich der Hauptmaske, der ehemaligen „Rabenmaske“, die er nun als „Lachsmaske“ oder als die eines Lachstänzers ansah, auf der einen Seite, und den verbleibenden Masken auf der anderen, verwundert es nicht, dass er 1893 für beide Objektgruppen eigene Lieder aufnahm und diese 1897 in *The Social Organization...* entsprechend präsentierte. Im Folgenden will ich mich dabei auf das Lied zur „Lachsmaske“ konzentrieren, das Boas in seiner Monografie 1897 als ein „Lachslid“ vorstellte.

Leider hat der Großteil von Boas' Wachswalzensammlung aus dem Jahr 1893 die Zeit nicht überdauert, da solche Walzen nur rund zehn Mal abgespielt werden konnten, wonach sie abgenutzt waren, und weil sie überhaupt von brüchiger Natur sind. Dieses Schicksal traf unglücklicherweise auch auf die Walze zu, auf der besagtes Lachslid aufgenommen worden war. Daher unternahm Boas im Alter von 72 Jahren, angetrieben von seinem unermüdlischem Enthusiasmus, im Jahr 1930 einen erneuten Versuch, die Lücken seiner Sammlung von 1893 zu schließen. In diesem

15 Der von Boas 1886 aufgezeichnete Liedtext lautet: “*Lapatalè, lapatalè, Omeatl kas lapatalè*”.

16 Im März 1890 machte der ausgebildete Zoologe Jesse Walter Fewkes (1850–1930) die ersten dokumentierten ethnografischen Feldaufnahmen bei den Passamaquoddy (Brady 1999: 56–57).

Zusammenhang bespielte er 156 Walzen, eine enorme Anzahl. Interessanterweise enthält seine Walzensammlung von 1930 gleich zwei Lieder, die explizit wie implizit deutliche inhaltliche Bezüge zu dem 1893 aufgenommenen Lachslid aufweisen. So wird eines dieser Lieder von Boas in seinen Feldnotizen direkt mit dem verlorenen Lied von 1893 in Verbindung gesetzt. Dass Boas als Feldforscher auch im fortgeschrittenen Alter technisch am Puls der Zeit blieb, zeigt sich darin, dass er noch während dieses letzten seiner Feldaufenthalte erstmals ein neues Gerät einsetzte, nämlich eine Filmkamera. Wie es der Zufall wollte, dokumentiert eine der erhaltenen Filmsequenzen nicht nur den Vorgang der Aufnahme eines der besagten Lachslieder, sondern zeichnet zugleich den dazugehörigen Tanz auf.<sup>17</sup>

Im Rahmen meines diesbezüglichen Austauschs mit Wasden, der sich als Sänger natürlich brennend für Boas' Walzenaufnahmen von 1893 und 1930 interessierte, die im Fall der 1893er Sammlung die ältesten und gemeinsam bis in die zweite Hälfte des 20. Jh. die umfassendsten Kwakwaka'wakw-Liedsammlungen überhaupt darstellen, kamen wir selbstverständlich auch auf die mit dieser Maske zusammenhängenden Liedaufnahmen von 1930 zu sprechen. Der Text des ersten Liedes stimmte dabei mit der veröffentlichten Version von 1893 besser überein als der des zweiten. Allerdings entspricht das erste Lied nicht der Beschreibung eines Lachstanzes, ein Bezug, den Boas in seinen Feldnotizen von 1893 vermerkt hatte. Vielmehr handelt es sich um eine Art von Lied, das verwendet wird, wenn die Masken in einem für Zeremonien genutzten "Big House" auf der Tanzfläche erscheinen. Verwirrenderweise brachte Boas ausgerechnet dieses Lied in seinen Feldnotizen von 1930 unmittelbar mit dem Lied von 1893 in Verbindung.

Das zweite, vom Text her verwandte Lachslid wiederum, bei dem Boas in seinen Feldnotizen von 1930 keinen direkten Bezug zum Lied von 1893 hergestellt hat, stellt ein Lachstanzlied dar, passt also eher zur Funktion des Liedes von 1893. Daher fragte ich Wasden während unseres allgemeinen Austauschs zu Boas' Liedsammlungen nach seiner Meinung hierzu. In diesem Zusammenhang führte er eine Analogie zu einem Bestandteil seiner eigenen "box of treasures" an, ein Konzept, das sinnbildlich – nicht wörtlich! – für einen bestimmten Gesamtsatz an Rechten an zeremoniellen Namen, Liedern, Tänzen, Masken etc. steht, um seinen Punkt zu veranschaulichen:

"Well, occasionally, something magical appears. In one side of our family, there is a house [which is part of our box of treasures] that is put [...on] the floor in front of the singers [during potlatches]. They beat for the treasure to come out. And then a little salmon will magically appear out the front door by itself [and] then kind of fade back into the house [...]. Then they take the house away. Then the salmon dancers in the family come to dance, to take the ownership of it [the treasure, which is the right to dance the salmon dance]."<sup>18</sup>

17 Katie Bunn-Marcuse vom *Bill Holm Center* in Seattle arbeitet derzeit daran, den Inhalt der Boas-Filme mit den entsprechenden Wachswalzenaufnahmen von 1930 zu verbinden.

18 Wasden, Jr., persönliche Mitteilung, 21. Juni 2012. Angaben in Klammern von R.H.

Wasdens Beschreibungen deuteten somit darauf hin, dass die von Boas gesammelte Maske womöglich Teil eines grundsätzlich vergleichbaren Lachstanz-Rechts einer anderen “*box of treasures*” hätte gewesen sein können. Daher warf ich die Frage auf, ob vielleicht beide Lieder doch zu einem ursprünglichen Recht gehört haben könnten, wobei das von 1893 der zweiten Handlung zuzuordnen sei, dem Lachstanz und das von 1930 der ersten Handlung, in denen die Maske auftaucht. Daraufhin bemerkte Wasden:

“I think that if there is[/was] an old salmon dance treasure [to which the Berlin mask was once linked] – [to] that [treasure the song recorded in 1930 could have been connected. It could have been an old song because [it] is reference to something ancestral. But salmon dance songs are more to the present. Sometimes, they hand down salmon dance songs, but [usually] not for a long time. Each salmon dancer has their own [song].”<sup>19</sup>

Auch wenn wir in diesem Fall abermals letztlich nie „die Wahrheit“ erfahren werden, bieten Wasdens Erklärungen einen kulturell viel tieferen und nuancierteren Einblick in die Funktionsweise der verschiedenen Liedkategorien, die mit den rituellen Privilegien der Kwakwaka'wakw verbunden sind. Während einige Lieder an den Ahnenschatz selbst gebunden sind und daher auch ein höheres Alter erreichen können, sind andere Lieder eher mit einzelnen Tänzern assoziiert. Ihr Recht einen bestimmten Tanz aufzuführen ist temporär und erst nach Validation im Rahmen von Potlatch-Festen gültig. Nur so dürfen sie „Ahnenschätze“ für eine jeweilige Großfamilie öffentlich verkörpern. Infolgedessen gelten auch unterschiedliche Normen. Wasden geht also davon aus, dass in diesem speziellen Fall zwei Arten von Liedern und zwei verschiedene Überlieferungsmodalitäten eine Rolle gespielt haben könnten.

In Boas' Liedsammlungen trifft man aber nicht nur auf Lieder einer vergangenen Zeit, sondern zudem auf solche, die bis in die Gegenwart hinein bei Potlatch-Festen gesungen werden. Auch die knapp 40 noch erhaltenen Walzen der Sammlung von 1893 bilden hier einen besonderen Schatz, da sich auf ihnen einige wenige Lieder befinden, die nach wie vor verwendet werden und daher in einzigartiger Weise von der Vitalität der Liedtraditionen der Kwakwaka'wakw zeugen. Einige wenige dieser Lieder lösen daher bei manchen heutigen Kwakwaka'wakw-Hörern große Emotionen aus, selbst wenn die sehr schlechte Tonqualität für sie und vor allem für Ungeübte eine erhebliche Hürde im Hinblick auf das Erkennen von Liedern darstellt. Ein solch seltenes Beispiel ist die Aufnahme eines Liedes, das heute noch mitunter auf Potlatch-Festen zu hören ist. Und so löste dieses auch bei Wasden besondere Emotionen aus:

“This song is supposed to be as old as the winter dances – as far back as it goes. It belongs to the Knox family; it belongs to David Knox now. It was Peter Knox's [song]... This is one of the oldest songs there ever was. And I say that it is a blessing

---

19 Wasden, Jr., persönliche Mitteilung, 21. Juni 2012. Angaben in Klammern von R.H.

in the whole tribe when they sing it and they take their cedar bark off. Ya, and everybody stands up.”<sup>20</sup>

Hinsichtlich der hier besonders behandelten Kwakwaka'wakw-Musik hat sich gezeigt, dass die von Boas gesammelten Lieder und seine publizierten Liedtexte nach wie vor von profunder kultureller Bedeutung sind. So dienen die Liedtexte wie auch die alten Melodien den Schöpfern neuer Lieder als Inspirationsquellen – und das im Allgemeinen wie auch im Besonderen. Dementsprechend dienen erhaltene Aufnahmen von Liedern mit konkretem Familienbezug entweder als wichtige historische Referenzdokumente, wenn diese noch genutzt werden, oder wenn sie inzwischen in Vergessenheit geraten sind, als Vorlage zum erneuten Erlernen oder als Anregung für die Komposition neuer Lieder. Insofern ist Boas' Werk in vielfacher Hinsicht eine Bereicherung für die kulturellen Traditionen der Gegenwart.

Eine besondere Ehre wurde mir 2018 zuteil, als ich eingeladen wurde, meine Forschungsergebnisse zu den Boas'schen Liedaufnahmen im *U'mista Cultural Center* vorzustellen. Dies ist jedoch nicht der Grund, warum ich hiervon an dieser Stelle berichte. Vielmehr geht es um ein Erlebnis im Anschluss an diese Veranstaltung, das bei mir einen tiefen Eindruck hinterlassen hat. Hier trat eine der Anwesenden mit der Bitte an mich heran, ob ich meine Ergebnisse nicht noch einmal im Haus ihrer über 80-jährigen Großmutter vortragen könnte. Es stellte sich heraus, dass diese keine andere als Gloria Cranmer Webster war, die Begründerin des *U'mista Cultural Center*. Sie war die Tochter von Chief Daniel Cranmer, dem Veranstalter eines 1922 von der Polizei gewaltsam aufgelösten Potlatch, das als Ereignis inzwischen wie kein zweites für die Periode der Unterdrückung der Potlatch-Traditionen durch die kanadische Regierung (1884 bis 1951) steht. Gloria Cranmer Webster gilt dabei als erste Kwakwaka'wakw mit ethnologischer Ausbildung. Sie setzte damit die Arbeit ihres Vaters fort, der nach dem Tod von George Hunt zu Franz Boas' engstem Informanten wurde. Ein Produkt dieser Zusammenarbeit war Boas' letzte Liedsammlung, 79 Aluminiumplatten gefüllt mit Liedern von Chief Cranmer, die 1938 in New York nur wenige Jahre vor Boas' Tod entstand. Als ich nun im Rahmen meiner Vorstellung der verschiedenen Boas'schen Liedsammlungen auch diese ansprach, bat mich Gloria Cranmer Webster, ihr doch bitte einige dieser Lieder vorzuspielen. Es folgte ein mir unvergesslicher Moment, als ihr Gesicht sich beim Klang der Stimme ihres Vaters aufhellte und sie mit feuchten Augen und einem in die Ferne gerichteten, verklärten Blick leise die Lieder mitsang, die er ihr einst in ihrer Kindheit vorgesungen hatte.

### “The XY Tribe is interested in these journals”

Als ich 2011 während eines Forschungsaufenthaltes an der *American Philosophical Society* meine erste Kostprobe von Boas' stenografischen Notizen zu Gesicht bekam,

20 Wasden, Jr., persönliche Mitteilung, 23. Oktober 2017. Angaben in Klammern von R.H.

hatte ich mich schnell anderen, einfacheren Themen zugewandt. Damals hatte ich noch keine Vorstellung vom Umfang des diesbezüglichen Materials. Doch zeigte sich rasch, dass das Volumen dieser Notizen nicht nur wesentlich größer als zuvor angenommen war, sondern auch, dass es sich hierbei um Dokumente handelte, die für das „Boas 1897“-Projekt in mehrfacher Hinsicht inhaltlich von zentraler Bedeutung waren. Von dieser Materialgattung ist heute offenkundig nur noch ein Teil erhalten, nämlich der, der auf seine Feldforschungen zurückzuführen ist. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, sind es dabei vor allem Notizen, die mit seinen Arbeiten an der Nordwestküste zusammenhängen.

Den stenografischen Notizen von Boas kommt aber auch in anderen Kontexten eine zunehmende Bedeutung zu. So gestaltet sich für viele indigene Gruppen an der Nordwestküste die Gegenwart recht turbulent. Vertragsverhandlungen, offene Landrechtsfragen, verschiedene ökonomisch-ökologische Angelegenheiten (z. B. Handel mit CO<sub>2</sub>-Zertifikaten) und eine Vielzahl weiterer bürokratischer Zwänge bestimmen den heutigen Alltag. Vor diesem Hintergrund greifen Vertreter der *First Nations* verstärkt auf nicht-indigene Experten wie Rechtsanwälte, Historiker, Ethnologen, Archäologen usw. zurück, um sich in ihren verschiedenen rechtlichen Belangen beraten und unterstützen zu lassen. Gleichzeitig nimmt auch der Anteil an entsprechendem eigenen Fachpersonal stetig zu. Indigene Ethnologen und Archäologen sind keine Seltenheit mehr.

Aus dieser Gemengelage erwächst ein mitunter allgemeines, bisweilen aber auch sehr spezifisches Interesse an frühen Aufzeichnungen. Boas war hier in Bezug auf indigene Gruppen an der Nordwestküste einer der Pioniere. Im Gegensatz zu anderen zeichnen sich seine Aufzeichnungen dadurch aus, dass er als linguistisch interessierter Forscher relevante Termini zumindest in seinen Forschungstagebüchern festhielt. Da diese Begriffe nur bedingt ihren Weg in seine Publikationen fanden, knüpfen einige Experten große Hoffnung an die ursprünglichen Feldtagebücher. Daher ist es nur verständlich, dass so mancher sich etwas davon verspricht, einige der offenen Fragen vielleicht doch noch anhand einer bislang unentdeckten wichtigen Detailinformation in den Boas'schen stenografischen Notizen beantworten zu können.

Tatsächlich hat mich bereits so manche Anfrage zu den stenografischen Feldaufzeichnungen von Boas erreicht. Seltener waren die Anfragen von *First Nations*-Vertretern selbst. Häufiger traten Wissenschaftler, die mit einzelnen *First Nations* in Verbindung stehen bzw. mit ihnen eng zusammenarbeiten, an mich heran. Darunter gibt es offene Anfragen wie solche einer E-Mail, aus welcher der Titel dieses Beitrags entlehnt ist: “Dear Rainer, The XY Tribe is interested in these journals ...”<sup>21</sup>

Andere Anfragen wiederum sind sehr spezifisch und in Ausnahmefällen auch ethisch kritisch. Hierzu gehörte beispielsweise eine Bitte um Durchsicht des

---

21 Da der Arbeitsaufwand im Umgang mit den stenografischen Notizen recht groß ist, konnte ich bislang noch nicht die Gesamtheit der erwünschten Transkriptionsarbeit erfüllen, was ich sehr bedauere.

stenografischen Materials hinsichtlich des ursprünglichen sozialen Verhältnisses zwischen zwei heute noch existierenden *First Nations*. Hierbei hatte die eine Gruppe einst bei der anderen Gruppe einen Sklavenstatus innegehabt. Im Konkreten ging es in der Anfrage darum festzustellen, ob in den relevanten Boas'schen Feldnotizen hierzu etwas verzeichnet ist. Besonderes Interesse galt den von Boas aufgeführten indigenen Begriffen und deren Übersetzung, da in seinen Publikationen allgemein nur von „Sklaven“ die Rede war. Die spezifische Terminologie war hier jedoch fundamental, da es auch eine eigene Bezeichnung für freigelassene Sklaven gab. Man mag sich wundern, warum sich jemand im heutigen Kanada um solche Feinheiten einer längst vergangenen Zeit kümmert. Tatsächlich haben solche Details bis heute Relevanz, gerade wenn es Unstimmigkeiten hinsichtlich von Landbesitz- und Landnutzungsfragen geht. Hier ist es durchaus wichtig zu wissen, wann eine Gruppe einen sozialen Statuswechsel durchgemacht hat und wie sich dies auf Besitzverhältnisse auswirkte.

In einem wiederum anderen Fall ging es darum, in einem kooperativen Prozess die Boas-Notizen zu der ersten umfangreichen genealogischen Untersuchung an der Nordwestküste in Zusammenarbeit mit heutigen Nachfahren des damaligen Boas-Informanten durchzuführen, also denen des Oberhauptes der Sts'ailes, Chief George Sts'ailes, mit dem Boas 1890 in New Westminster die Grundlagen hierfür erarbeitet hatte. Auch hier ging es darum, das Publierte mit den ursprünglichen Notizen zu vergleichen. Tatsächlich waren die Diskrepanzen nicht gering (siehe Ritchie and Hatoum 2020).

Zu den jüngsten Anfragen zählt die 2022 eingegangene Bitte um Mithilfe im Rahmen des *Pentlatch Language Revitalization Project*, das von Mitgliedern der Qualicum First Nation initiiert wurde. Hier wurde ich um die Übertragung des diesbezüglichen linguistischen Materials zu Boas' Pentlatch-Studien gebeten. So hatte dieser 1886, als er in Comox weilte, mit den letzten Sprechern dieser Sprache gearbeitet (siehe Hatoum 2016). Die Existenz des *Pentlatch Language Revitalization Project* legt jedoch nahe, dass sich bis heute noch einzelne Familien als Nachfahren der Pentlatch betrachten und ein Interesse an den Tag legen, die Sprache zu revitalisieren.

Was allgemein gesprochen in diesem Zusammenhang alle Interessenten an dem Material überrascht, ist, dass Boas' stenografische Feldaufzeichnungen so gut wie keine Notizen enthalten, die der damals noch nicht ausformulierten, heute aber für die Ethnologie methodisch charakteristischen „teilnehmenden Beobachtung“ entsprechen. Das hängt damit zusammen, dass Boas in seiner Post-Baffinland-Periode dazu überging, strikt zwischen „privaten“ und „professionellen“ Notizen zu trennen.<sup>22</sup>

22 Es können nur Vermutungen angestellt werden, warum Boas nach seinem Forschungsaufenthalt auf Baffinland eine zwar nie formulierte, jedoch offenkundige ablehnende Haltung der „teilnehmenden Beobachtung“ gegenüber eingenommen hat. Eine entscheidende Rolle scheint aber dabei sein Habilitationsvater Heinrich Kiepert von der Humboldt-Universität, Berlin, gespielt zu haben. So hatte dieser Boas' Forschungsergebnisse nach dessen Rückkehr

Dieser Umstand wird etwas durch den Umstand abgemildert, dass Boas bei seinen ersten vier Reisen an die Nordwestküste (1886, 1888, 1889 und 1890) für seine Eltern eine Art „Brieftagebuch“ parallel zu seinen Forschungsnotizen führte.<sup>23</sup> Über seine späteren Forschungsreisen kann man sich oftmals nur punktuelle Einsichten anhand erhaltener Briefe verschaffen. Und so sind für so manche der späteren Forschungen von Boas selbst die genauen Daten und Stationen mitunter nur schwer und ungenügend zu rekonstruieren. Aus dem wenigen, was wir über Boas in seiner Zeit nach seiner Baffinland-Forschung als „teilnehmenden Beobachter“ erfahren können, ergibt sich insgesamt der Eindruck, dass er seine eigenen Beobachtungen bzw. deren schriftliche Fixierungen nicht als „ethnologische Daten“ ansah (Hatoum n.d.). Und so findet sich heute in seinen erhaltenen „professionellen“ Feldaufzeichnungen auch nur eine einzige Sequenz, die der Gattung „teilnehmende Beobachtung“ zuzuordnen ist. Diese zeugt von dem starken Einfluss von George Hunt auf das von Boas Wahrgenommene und das auf dieser Basis Publizierte (Hatoum 2016).

Zum Spektrum der Begegnungen auf der Grundlage des Boas’schen stenografischen Materials gehören Einladungen von Gruppen, die sich einen Überblick darüber erbitten, das für sie relevant ist. Ein solches Interesse wird dabei mitunter auch von solchen Gemeinschaften bekundet, unter denen Boas nie geforscht hat. Hierzu gehörte eine Anfrage seitens der Musqueam *First Nation*, die mich 2016 erreichte.<sup>24</sup> Das Interesse galt dabei dem erhaltenen Boas’schen Forschungsmaterial mit Bezug zu den diversen Salish-Gruppen. Im Gegensatz dazu waren die Saanich/Lekwungen *First Nations*, die in der Nähe von Victoria auf Vancouver Island leben und ein ähnliches Anliegen an mich herantrugen, immerhin in eingeschränktem Maße Gegenstand der Boas’schen Forschung gewesen. Da sich von seiner diesbezüglichen Forschung nur wenig Material erhalten hat, gab ich, nachdem ich Letzteres kurz vorgestellt hatte, auch hier einen Überblick über das übrige, recht umfangreiche Salish-Material. Hierbei kam die Sprache u. a. auf den im Folgenden näher erörterten Fall, den ich mit

---

von Baffinland als wissenschaftlich bedeutungslose Beobachtungen abgetan, die sich in nichts von denen anderer Reisenden unterscheiden würden. Das geht auch aus seinem Nebengutachten zu Boas’ Habilitationsschrift hervor, in der es wörtlich heißt, dass die in ihr „[...]“ enthaltenen Ergebnisse von *Reisebeobachtungen* kaum verschieden sind von solchen, wie wir sie aus denselben Regionen vielfach auch von praktischen aber ungelehrten Seefahrern erhalten haben [...]“ (siehe Kasten, S. 28, in diesem Band). Dieses letztlich vernichtende Urteil dürfte auf Boas, der sich als seriöser Wissenschaftler verstand, einen nachhaltigen Eindruck gemacht haben. Gepaart mit seinem naturwissenschaftlichen Hintergrund dürfte dies der Grund gewesen sein, warum sich Boas fortan auf die Produktion „harter“ empirischer Forschungsdaten beschränkte.

- 23 Im Wesentlichen haben hier nur die durchgepausten Kopien und nicht die Originalbriefe überlebt, was das Lesen mitunter sehr erschwert.
- 24 Hierbei handelt es sich um die Gemeinschaft, auf deren traditionellem Land sich heute die Universität von Vancouver, die *University of British Columbia* befindet. Entsprechend aktiv sind sie auch in dem dort angesiedelten, kollaborativ mit verschiedenen *First Nations* der Region entwickelten und betriebenen digitalen *Reciprocal Research Network* (RRN).

den ersten Zeilen einer Ursprungsmythe eröffnete, die Boas 1888 niedergeschrieben hat:<sup>25</sup>

„Qā'is machte alle \*\*\* {Menschen}, zusammen mit dem Lande. ōqomih plur. von **Indian**, er machte Männer und Frauen.

Tste'lmuq = Indianer.

Slaā'lekam = Qā'is als Gottheit.

Er verwandelt {einen} schlechten {Menschen} in Stein, wenn er dumm und töricht ist{.}

{Die} Geschichte vom Hirsch. Er{/Ein Mann} schärft {sein} Steinmesser nahe dem Meere. Und Qā'is fragt ihn, was machst du da. Er {sagte, dass er} will Qā'is töten [...]“<sup>26</sup>

Diese knappen Stichpunkte sind die einzigen erhaltenen Notizen zur Ursprungsmythe der Skwxwú7mesh (Squamish), die Boas 1895 in *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas* erstmals einem größeren Publikum unter dem Titel „Qā'is“ vorgestellt. In der Veröffentlichung begegnet uns die Mythe in folgender Form:

„Qā'is, die Sonne, erschuf die Erde, das Meer, Menschen und Fische. Er heisst auch Qā'aqa oder Slaā'lek.am. Im Laufe der Zeit wurden die Menschen schlecht und folgten nicht mehr den Geboten Qā'is. Da stieg dieser zur Erde herab und verwandelte alle, die schlecht oder thöricht waren, in Steine und Thiere. Ein Mann hatte gehört, dass er kommen würde, und beschloss ihn zu tödten. Er schärfte seine Muschelmesser auf einem Schleifsteine. Als Qā'is herankam und ihn sah, fragte er, was er thue. Jener antwortete: „Ich will Qā'is tödten, wenn er kommt.“ „Das ist gut,“ versetzte jener. „Lass mich doch Deine Messer sehen.“ Er gab sie ihm und dann schlug Qā'is sie ihm in die Stirn und verwandelte ihn in einen Hirsch. [...]“ (erzählt von Häuptling Joseph.)<sup>27</sup>

Die gravierende Diskrepanz zwischen den ursprünglichen Notizen und ihrer publizierten Entsprechung lässt sich nur schwer erklären. Vielleicht hat Boas die veröffentlichte Version anhand eines Gedächtnisprotokolls oder mithilfe seines Übersetzers im Nachgang erstellt. Lücken in den Feldnotizen gibt es jedenfalls keine.

Das Beispiel ist jedoch aus einem anderen Grund wichtig. Es ist eines der wenigen, in denen Boas in seinen stenografischen Feldnotizen Hinweise zum Kontext der

25 Über diesen Fall hatte ich mich bereits früh mit Randy Bouchard ausgetauscht, der zusammen mit seiner Frau Dorothy Kennedy 2002 die englische, editierte und kommentierte Fassung von Boas' *Indianische Sagen* herausgebracht hatte und der bis heute sehr eng mit verschiedenen, insbesondere Salish-sprachigen Gruppen arbeitet. Da dieser Fall mit einer der Gruppen zusammenhängt, mit denen er zusammenarbeitete, war diese Geschichte auf sein besonderes Interesse gestoßen, da er nun erstmals die ursprünglichen, zuvor nicht verständlichen Boas-Notizen zum Thema nachvollziehen konnte. Da auch er an der Veranstaltung teilnahm, wählte ich u. a. diesen Fall aus.

26 Boas 1888 Feldnotizen: 1 ff.

27 Boas 1895: 56–57.

eigentlichen Mythenübermittlung festhielt. So gehen obigen Aufzeichnungen zur Mythe folgende Bemerkungen voraus:

„Qā‘is = Gott. {Chief Joseph sagte:} *Mein Land ist {so} weit, {wie} das der Weißen, und wie das der {übrigen} Indianer, das machte Gott. Er machte alles, Vögel usw. {Er sagte mir, Boas:} Wenn ich die Königin sehe{n sollte}, so soll ich ihr zeigen, was ich hier aufschreibe. 3 Weiße kamen{,} um das Land zu sehen und zu nehmen, und sie weiß nicht wie es {hier} ist {bzw. was hier vor sich geht}. Das Herz der Indianer ist traurig darüber. Chief Joseph sagt das: {“}Yeke momuk K’au kopa{(}/d.h. sein Herz ist mit diesem Land verbunden<sup>28</sup>),} \*\*\* {white?} **men.**{”}* Chief Joseph sagt, {“}Das ist mein Land, ich zürne den 3 Leuten. {Die} Queen soll kommen, und Chief Joseph’s Land sehen.{”} ({Und Joseph sagt: “} Du{,Boas, du} musst{/ sollst} nicht sagen, er{ ich (Boas) habe das ge}sagt, sondern{, dass das} Chief Joseph sagt{e.“}).<sup>29</sup>

Für ein angemessenes Verständnis dieser Bemerkungen erweist sich ein Eintrag im Boas’schen Brieftagebuch an seine Eltern als erhellend. So findet sich darin für den 2. Juni 1888 Folgendes:

„Die Indianer sind alle sehr katholisch fromm, daher muss ich morgen am Sonntag auf Arbeit verzichten. Der Bischof war sehr entgegenkommend und holte mir gleich den alten Häuptling, der in des Priesters Gegenwart natürlich nichts von ihrem alten Kram wusste, nachher aber mir viel erzählte [...] Sodann folgte folgende Unterhaltung: „Wer hat Dich hierher geschickt?“ ,Ich komme um die Indianer zu sehen und den Weissen über sie zu erzählen.“ ,Bist Du aus dem Land, der Königin?“ ,Nein ich bin aus einem anderen Land.“ ,Kommst Du in das Land der Königin?“ ,Mag sein.“ ,Gut, wenn Du hinkommst, so gehe zur Königin und sage ihr dieses. Jetzt schreibe was ich sage: 3 Männer kamen (nämlich der Indianer Agent und andere Comissäre) die machten Verträge mit uns und sagten, dieses sei der Königin Land. Das hat uns traurig gemacht und wir zürnen den 3 Männern. Aber die Königin weiss dieses nicht, ihr zürnen wir nicht. Gott gab meinem Ahnen dieses Land, und es ist nicht richtig, dass die 3 Männer es nehmen. So, nun lies was ich gesagte habe.“ Ich las, und sagte alles ebenso, nur corrigierte er, dass ich immer lesen musste: Chief Joseph sagt so und so. u.s.w. Ich hoffte nun endlich an meine Sachen zu kommen, aber so eilig war Chief Joseph nicht. Erst musste ich noch schreiben: ,Wenn du die Königin siehst, so sage ihr, Chief Joseph hat nicht viel Geld, sonst würde Chief Joseph gehen und sie besuchen.“ Es wäre ganz vergeblich zu versuchen, solche Ergüsse abzuschneiden, wenn man etwas aus den Leuten herausbringen will. Ich blieb dann bis abends um 5 dort und bekam nebenbei, was ich brauchte.“<sup>30</sup>

So wie es sich vor dem Hintergrund tiefer gehender Recherchen herausstellte, ist klar, dass Boas besagte Ursprungsgeschichte nicht aus einem beliebigen Grund übermittelt wurde. Vielmehr ging es darum, hiermit den Anspruch der Squamish

28 Übersetzung aus dem Chinook Jargon von David Robertson (3. Dezember 2015).

29 Feldnotizen 1888: 1 ff.

30 Boas-Brieftagebuch, 1888: 80/81.

auf ihr Land zu untermauern, und zwar angesichts eines jüngst von Vertretern der britischen Krone begangenen Landraubs. Die angeführte Mythe war also Teil eines von Chief Joseph vorgebrachten Protests. Sowohl Boas' Briefbericht als auch seine Publikation zeigen deutlich, dass für ihn im konkreten Fall der Interaktionskontext und damit auch die Belange seines indigenen Gegenübers im Prozess der Vermittlung von Wissen an ihn keine wissenschaftliche Relevanz hatte. Dabei zeigt ein Blick in die Publikationen von Boas, dass das Fehlen solcher kontextuellen Informationen kein seltener Einzelfall war, sondern die Regel. Insofern gewährt uns dieses Beispiel einen seltenen Einblick in den Boas'schen Prozess der Generierung von Mythen als wissenschaftlich verwertbare, empirisch „harte“ Dateneinheiten – und welche wichtige kontextuellen Informationen hierbei mitunter wegfielen.

Dieses Vorgehen von Boas ist selbstverständlich vor dem Hintergrund seiner Zeit zu sehen. Aus heutiger Perspektive sind es aber gerade die von Boas ausgeblendeten kontextualisierenden Einblicke, die politisch und auch allgemein relevant sind. So handelt es sich etwa im konkreten Fall bei den Squamish um eine *First Nation*, auf deren Land sich der nördliche Teil der heutigen Metropole Vancouver befindet (und auf deren Grund gleich mehrere eng verwandte *First Nations* z.T. konkurrierende Landrechtsansprüche erheben). Das angeführte Beispiel ist daher ein wichtiger Beleg, dass die *First Nations* den Landraub nicht ohne Protest hingenommen haben und alles in ihrer Macht unternommen hatten, diesem entgegenzuwirken, so sehr, dass sie in ihrer Verzweiflung sogar an Boas mit der Bitte herangetreten sind, ihren Protest der *Queen of England* vorzutragen. Hierbei diente ihr Ursprungsmythos als rechtliche Grundlage ihres Landanspruchs – so wie heute auch noch.

Dass es sich hierbei keinesfalls um abstrakte Szenarien handelt, wurde mir zum Ende meines Vortrags klar, als ich bemerkte, dass große Unruhe unter den Zuhörern um sich griff. Es dauerte eine Weile, bis mir erklärt wurde, dass ein direkter Nachkomme von Chief Joseph unter diesen saß, den meine Ausführungen sichtlich mitgenommen hatten. Am Ende des Vortrags kam er zu mir und bedankte sich dafür, dass ich den Fall auf der Grundlage der vorliegenden Quellen so ausgiebig durchleuchtet hatte – und zwar ohne etwas zu verschweigen. Das war ein weiteres Erlebnis, dass mir verdeutlichte, welche Bezüge die über hundert Jahre alte Feldaufzeichnungen von Boas heute noch haben.

## Schlussbemerkungen

Das zentrale Anliegen dieses Beitrags war, der Bedeutung des wissenschaftlichen Vermächtnisses von Franz Boas für die heutigen Nachfahren seiner einstigen Forschungspartner nachzugehen. Dies sollte schlaglichtartig aus der Perspektive meiner eigenen Forschungspraxis erfolgen. Hierbei habe ich mich vor allem auf meine Arbeit zu Boas und seinem Material von der Nordwestküste konzentriert.

Diese Region ist durch eine hohe Dichte an indianischen Gemeinschaften gekennzeichnet und stand im Mittelpunkt von Boas' über 40-jähriger Forschungstätigkeit. Das schlug sich nicht nur in der Zahl der von ihm untersuchten Gruppen nieder. Sein breites Forschungsinteresse drückte sich auch in der Vielfalt der von ihm erstellten Sammlungsgattungen aus, den Objekt-, Lied- und Manuskriptsammlungen. Aus heutiger indigener Perspektive wirken diese Sammlungen in vielfacher Weise als sinnstiftend.

Anhand der Berliner Boas-Sammlung wurden heutige Bestrebungen seitens indianischer Gruppen, die „eigenen“ Objektbestände zu erfassen, thematisiert, wie auch die Ergebnisse kunststilbezogener Diskurse gerade mit Blick auf die Zukunft. Hinsichtlich der Boas'schen Liedsammlungen wurde deren Bedeutung als wichtiges Bindeglied von Vergangenheit und Gegenwart und deren konkreter Nutzen als Inspirationsquelle für die heutigen Liedtraditionen angesprochen. Einen wiederum anderen Stellenwert haben die genannten Manuskriptbestände. Sie erfüllen wichtige Aufgaben als historische Referenzdokumente.

Insgesamt zeigte sich, dass Boas' Vermächtnis für die Nachfahren der einst von ihm erforschten Gruppen allein schon wegen des frühen Zeitpunkts seiner Arbeit, aber auch aufgrund deren inhaltlicher Tiefe und des thematischen Umfangs eine zwar nicht unkritisch zu betrachtende, letztlich aber doch wichtige Rolle spielt. Da deren Gegenwart durch das Bestreben gekennzeichnet ist, sich vor dem Hintergrund vielfältiger aktueller Herausforderungen neu zu positionieren, ist Franz Boas' Werk heute erneut von großer Aktualität.

## Archiv

APS – American Philosophical Society. Philadelphia, USA. Franz Boas Papers.

Boas, Franz – Briefftagebücher 1888 B:B61 p

Boas, Franz – Feldnotizen 1888, #5 Mss.B.B61

## Literatur

Boas, Franz 1885. *Baffin-Land. Geographische Ergebnisse einer in den Jahren 1883 und 1884 ausgeführten Forschungsreise*. Gotha: Justus Perthes. (Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsband 80)

— 1888. The Central Eskimo. *Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1884–1885*: 399–669.

— 1890. The Use of Masks and Head-Ornaments on the North-West Coast of America. *Internationales Archiv für Ethnographie* 3: 7–15.

— 1895. *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas*. Berlin: Asher.

— 1897. The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians. *Report of the U.S. National Museum for 1895*: 311–738.

- 1922. Tales of Spanish Provenience from Zuni. *Journal of American Folk-Lore* 34 (8): 62–98.
- Bouchard, Randy and Dorothy Kennedy (Hg.) 2002. *Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America: A Translation of Franz Boas' 1895*. Englische Ausgabe von „Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas“. Vancouver: Talonbooks.
- Glass, Aaron, Judith Berman, and Rainer Hatoum 2017. Reassembling “The Social Organization” *Museum Worlds – Advances in Research* 5 (1):108–132.
- Hatoum, Rainer 2014. Die stenographischen Aufzeichnungen des Franz Boas und die Anfänge der amerikanischen Cultural Anthropology. *Bayreuther Blätter – Archiv für Stenografie – Textverarbeitung – Informationstechnologie*; Forschungs- und Ausbildungsstätte für Kurzschrift und Textverarbeitung, Bayreuth e.V 4/2014: 107–113.
- 2014. The Berlin Boas Northwest Coast Collection – A Challenging Vocabulary for Cultural Translation. In *Northwest Coast Representations: New Perspectives on History, Art, and Encounters*. A. Etges, V. König, R. Hatoum, and T. Brüderlin (eds.), 27–78. Berlin: Reimer.
- 2016. “I wrote all my notes in shorthand. I hope that I will be able to read them”: A First Glance into the Treasure Chest of Franz Boas’ Shorthand Writings. In *Local Knowledge, Global Stage – Histories of Anthropology Annual* Gleach. W. Frederick and R. Darnell (eds.), 221–272. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 2018. “The first real Indians that I have seen” – Franz Boas and the Disentanglement of the Entangled. In *Journal of Indigenous Studies and First Nations and First People's Cultures ; Special Issue: The Entangled Gaze*. G. McMaster (ed.) (2) :157–184.
- n.d. Franz Boas’ Four-Field-Approach: Theoretische Verknüpfungen und Feldforschungspraxis. In *Ethnologie als Ethnographie: Interdisziplinarität, Transnationalität und Netzwerke der Disziplin in der DDR*. I. Kreide-Damani, K. Noack, L. Scholze-Irrlitz, S. Imeri, und A. Bagus (Hg). (Im Druck)
- Knötsch, Carol C. 1992. Franz Boas als teilnehmender Beobachter in der Arktis. In *Franz Boas – Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler – Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen*. M. Dürr, E. Kasten, und E. Renner (Hg.), 57–78. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin; Wiesbaden: Reichert.
- Parsons, Elsie, and Franz Boas 1920. Spanish Tales from Laguna and Zuni, New Mexico. *Journal of American Folk-Lore* 33: 47–72.
- Ritchie, Patrick Morgan, and Rainer Hatoum 2020. Creation and Legacy of Historic Silences in Anthropological Traditions: An Ethnohistorical Re-Analysis of 19<sup>th</sup> Century Coast Salish Genealogy, Leadership, and Territoriality. In *History and Anthropology* December 2020.
- Rohner, Roland P. (ed.) 1969. *The Ethnography of Franz Boas. Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886–1931*. Chicago: University of Chicago Press.



