

situation”), de *reposité*, de *négarion*, de *pas vraiment*, de *jeu*, de *présence-absence*, de *présence sur le mode de la distraction*, d’*interstitialité*, d’*hypolucidité*, d’*attention détachée*, etc. La perspective “évolutionnaire” n’est pas absente avec ses éternelles questions quant aux origines et aux commencements. Car cette minimalité n’a pas toujours existé. Elle serait même récente. “Condition de félicité de la vie commune”, elle est spécifique de l’homme et en fait l’originalité comme le montrent la comparaison avec les singes et l’étude des humains jusqu’à ceux de la plus lointaine préhistoire. De l’examen des processus d’homínisation se dégage en effet une “généalogie de la minimalité” dont les étapes-clés sont l’habitat, les objets, la “perception subsidiaire”, le langage, le marquage social et l’acte de croire.

S’appuyant sur ces données d’origines disciplinaires diverses, l’auteur développe une méthode de *phénoménographie* propre à l’anthropologie existentielle, qui n’est pas sans rappeler la micro-sociologie à la manière de Gabriel Tarde, et qui consiste à analyser les modes de présence et de coprésence des êtres, puis à descendre le plus bas possible dans les détails gestuels et mentaux.

In *fine*, dans le chapitre intitulé “Rêverie d’un anthropologue”, l’auteur laisse entrevoir “une pédagogie du mode mineur” qui serait “une culture du savoir de la fragilité humaine” (166), car développée dans cette perspective l’anthropologie devient “un projet de vie, une autoconnaissance graduelle, une sagesse, un enjeu existentiel, une manière d’être, une attitude” (171). Pour arriver à “vivre anthropologiquement” et parvenir à la sérénité intérieure, on ne peut faire l’économie d’une démarche d’éducation. On comprend qu’un auteur ainsi orienté puisse éprouver un faible pour Lao-Tseu quand celui-ci écrit : “Agis par non-agir, fais par non-faire, savoure le sans-saveur, magnifie le minime . . .”

Pierre Erny

Pöhl, Friedrich, und Bernhard Tilg (Hrsg.): Franz Boas – Kultur, Sprache, Rasse. Wege einer antirassistischen Anthropologie. Wien: LIT Verlag, 2009. 151 pp. ISBN 978-3-643-50003-8. (Ethnologie. Forschung und Wissenschaft, 19) Preis: € 19.90

Das vorliegende Buch enthält eine Reihe von Beiträgen, von denen einige bereits anderswo erschienen sind, wogegen andere anlässlich der Feiern zu Franz Boas’ 150stem Geburtstag in seiner Heimatstadt Minden sowie an der Universität Bielefeld im Jahr 2008 verfasst wurden. Zuvor hatten sich die Herausgeber dieses Bandes im Rahmen eines Stipendiums der American Philosophical Society in Philadelphia intensiv mit dem dort verwahrten Nachlass von Franz Boas auseinandergesetzt. Wie die meisten, die sich bislang mit jenem bedeutenden Mitbegründer der modernen Kulturanthropologie näher beschäftigt hatten, spürten auch sie die besondere Faszination, das wissenschaftliche Werk dieses vor allem auch gesellschaftlich und politisch engagierten Forschers vor dem Hintergrund seiner besonderen Biographie zu sehen. Anlass zu diesem Band war für die Herausgeber unter anderem die offensichtliche geringe Beachtung, die das

Werk von Franz Boas bei uns erfährt, wogegen er – wie Ludger Müller-Wille in seinem Beitrag näher ausführt – besonders auch für die neuere arktische Ethnologie maßgebliche Grundlagen schuf und zuletzt im Rahmen des Jesup-2-Forschungsprogramms (1997–2002) an Aktualität gewann.

In der Einleitung fasst Friedrich Pöhl einige der wesentlichen Themen zusammen, die in den folgenden Beiträgen näher ausgeführt werden. Wichtig war für Boas offenbar Zeit seines Lebens in den USA die Auseinandersetzung mit dem Patriotismus, zu dem er sich im Hinblick auf seine deutsche Herkunft zunächst bekannte und von dem er sich schließlich während der 30er Jahre zu distanzieren hatte; doch bereits 1914 erkannte Boas die Gefahr eines “falschen” Patriotismus, welcher – im Gegensatz zu dem von ihm vertretenen Kulturrelativismus – der eigenen Gruppe eine besondere Bedeutung gegenüber anderen zukommen lässt (6). Angesichts der Aufmerksamkeit, die das Werk der Humboldt-Brüder gegenwärtig in Berlin erfährt, sei erwähnt, dass sich Boas bei der von ihm betonten Affinität von Sprache und Denken auf das Werk Wilhelm von Humboldts beruft, der sich bereits über 100 Jahre zuvor mit ähnlicher Herangehensweise dem Studium von Sprachen gewidmet hatte (13).

Roland Girtler geht in dem folgenden Beitrag “Franz Boas – Burschenschafter und Schwiegersohn eines österreichischen Revolutionärs von 1848” vor allem der bereits aufgeworfenen Frage weiter nach, was für Boas die Grundlagen seines Deutschtums gewesen sein mochten. Für ihn war in seinen eigenen Worten “ein deutsches Haus prägend, in dem die Ideale der Revolution von 1848 lebendig waren” (31). So bewahrt Boas selbst 1940 seine “Liebe zu Deutschland”, wie er schreibt, “in der Überzeugung, dass sich der Wahnsinn, der sich des Volkes bemächtigt hat, nicht dauern kann” (37).

Ludger Müller-Wille kann auf Grund seiner eigenen langjährigen Forschungen in der amerikanischen Arktis besonders zutreffend den bleibenden Beitrag des Werks von Franz Boas nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die dort lebenden Inuit erfassen. Er hebt unter anderem die von Boas aufgezeichneten mündlichen Überlieferungen hervor, die “heute von den Inuit als kulturhistorische Quelle zur Weiterentwicklung der eigenen Kultur und Sprache genutzt werden” (50).

Anschließend geht Friedrich Pöhl der wichtigen Frage nach, wie sich der von Boas immer wieder postulierte ethische Anspruch in seinen eigenen Feldforschungsmethoden niederschlägt, die ansonsten – und wie zuvor bereits Ludger Müller-Wille hervorhob – für die damalige Zeit in vielem richtungweisend waren. Die überaus interessante und facettenreiche Debatte kann hier leider nicht in all ihren Einzelheiten wiedergegeben werden. Festzustellen ist Boas’ bisweilen gewisse akademische Arroganz in Konfliktsituationen gegenüber anderen (59), der offen bekannte Einsatz von “tricks”, um an gewünschtes Material zu gelangen (59), die heimliche Entfernung von Schädeln von Bestattungsplätzen bei den Indianern der Nordwestküste, obwohl diese für indigene Gemeinschaften eine wichtige religiöse Bedeutung besaßen und bis heute besitzen (62 ff.). Unter dem Deckmantel des da-

maligen ethnologischen Dogmas, "retten, was zu retten ist" (67), konnte Boas hier eigene und offen dargelegte finanzielle Interessen rechtfertigen, wonach sich gute Erlöse aus dem Verkauf von seinerzeit zu Rassenforschungen stark nachgefragten Schädeln erzielen ließen. Diese Einnahmequelle schien ihm so wichtig zu sein, dass er sie sogar gegen den Widerstand von Missionaren zu verteidigen versuchte, die sich in dieser Frage schützend vor die Indianer stellten. Bei wissenschaftlich eher unbedarften Sammlern früherer Zeiten erscheint ein fragwürdiger Umgang mit religiösen Gegenständen nicht weiter verwunderlich, da sie mangels Wissens die eigentliche Bedeutung der Objekte oft nicht erfassen oder nachempfinden konnten (E. Kasten, Schamanen. Sibirische Weltbilder – westliche Gegenwelten. In: E. Kasten [Hrsg.], Schamanen Sibiriens. Magier, Mittler, Heiler. Berlin 2009: 24f.). Anders jedoch Boas, der nicht nur um deren zentrale Rolle in den jeweiligen indigenen Gemeinschaften so gut wie kaum ein anderer wusste und der beharrlich hohe ethische Ansprüche formulierte und selber ausgeprägtes soziales und politisches Engagement (s. u.) zeigte. Doch nahezu jeder Ethnologe hat bis heute bei seinen Feldforschungen mit dem Problem oder dem Trauma zu kämpfen, sein (wissenschaftliches) Eigeninteresse mit "politischer Korrektheit" in Einklang zu bringen, wo vorgefundene Bedingungen bisweilen eigenen Zielen im Wege stehen – oder es sogar auf solche Weise besonders geschickt zu kaschieren. Zumindest Boas gelang dies offenbar, indem er vorgab und vermutlich davon überzeugt war, es letztlich für die Wissenschaft zu tun.

George Lang hebt am Beispiel des Chinook Jargons, einer Kontaktsprache an der Nordwestküste, Franz Boas' einzigartiges ethno-poetisches Vermächtnis hervor, auf Grund des besonderen Feingefühls, das er bei der Aufzeichnung von Texten und Gesängen an den Tag legte. Auch wenn Boas vermutlich nicht alle literarischen Implikationen der aufgezeichneten Mythen seines Informanten Q'ilti auf Grund bestimmter Einschränkungen (M. Dürr, Die Suche nach "Authentizität". Texte und Sprachen bei Franz Boas. In: Dürr et al. [Hrsg.], Franz Boas. Ethnologe, Anthropologe, Sprachwissenschaftler. Ein Wegbereiter der modernen Wissenschaft vom Menschen. Berlin 1992: 103–124) vollständig erfassen konnte (92), sollte das den Wert dieser Arbeiten vor dem Hintergrund damaliger Forschungsmethoden und ethnolinguistischer Ansätze nicht schmälern. Hervorzuheben ist weiterhin, dass Boas zu den seinerzeit wenigen gehörte, die sich der Erforschung einer Kontaktsprache widmeten, zumal dies nicht dem damaligen Credo der "Salvage Ethnology" entsprach, wonach "'uncontaminated' artefacts as opposed to 'articles of the acculturated arts'" der Vorzug zu geben sei (D. Cole, Franz Boas. The Early Years. Vancouver 1999: 91f.).

In dem Beitrag "Gegen den Strom der Zeit" stellt Bernhard Tilg die Rolle von Boas als die eines Antirassisten und politischen Aktivisten heraus. Gegen den vorherrschenden Mainstream seiner Zeit entwickelte er die Anthropologie und Ethnologie aus einem antirassistischen und evolutions-kritischen Ansatz heraus, der

das Kriterium der Rasse für die wissenschaftliche Erforschung anderer Kulturen für hinfällig erklärt (98). Es ist aufschlussreich zu erfahren, wie Boas durch sein politisches Engagement vor allem in seinem Eintreten für die Rechte von Afroamerikanern ins Visier des FBI geriet und noch bis kurz vor seinem Tode dahingehend verhört wurde (108).

Boas "Location within the Afro-American Struggle" ist der Titel des in englischer Sprache verfassten Beitrags von Lee D. Baker. Boas prangerte schon früh gesellschaftliche Diskriminierung auf Grund von ethnischer und sozialer Zugehörigkeit an, wie sie in den USA zur damaligen Zeit durch Fortschrittsideologie und Sozialdarwinismus vielfach wissenschaftlich zu untermauern versucht wurde (111). Boas nahm offen Partei für eine der beiden unter sich zerstrittenen afroamerikanischen Interessengruppen, welche dieses Anliegen konsequenter vertrat, und zwar die um deren Wortführer W. E. B. Du Bois, was ihn jedoch auf Distanz zu dem gemäßigeren Flügel um Booker T. Washington brachte. Baker vermutet bei Boas eine gewisse Naivität, indem er sich offenbar der Komplexität jener Rivalitäten nicht vollständig bewusst war und dadurch die Unterstützung finanzstarker Kreise um Andrew Carnegie für seine Programme einbüßte, die wiederum hinter Booker T. Washington standen (119). Durch deren Allianzen mit einflussreichen Medienvertretern der damaligen Zeit wie Richard Watson Gilder fanden Boas' Artikel zu dieser Frage kaum Eingang in die populäre Presse, womit sein Einfluss auf die öffentliche Meinung hierzu zunächst (zu Beginn des 20. Jhs) beschränkt blieb (122). Dieser zeigte sich erst langfristig, durch den Paradigmenwechsel in der Rassenfrage, den die Schule von ihm an der Columbia University ausgebildeter Kulturanthropologen in Wissenschaft und Öffentlichkeit einleitete bzw. weiterführte (122). Schließlich bildeten die Arbeiten von Du Bois und Boas vermutlich auch eine wichtige Grundlage für Gunnar Myrdals epochales Werk "An American Dilemma" aus dem Jahr 1944 (126).

Zum Abschluss geht Jürgen Langenkämper in seinem Beitrag "Ich fürchte nur, wir verstehen einander nicht" der Frage nach, was Boas dazu bewegte, u. a. durch seinen offenen Brief an den Reichspräsidenten Paul von Hindenburg vom 27. März 1933, schon früh so überzeugt und explizit Stellung gegen den Nationalsozialismus zu beziehen. Sehr aufschlussreich erweist sich hier das Studium seiner umfangreichen Korrespondenz, durch die er sich – neben anfangs noch regelmäßigen jährlichen Besuchen in der Heimat – über die bedrohlichen Entwicklungen und zunehmenden Repressionen vor allem gegenüber deutsch-jüdischen Wissenschaftlern auf dem Laufenden hielt. Enttäuschend stellte er fest, wie ehemalige Bundesbrüder sich von ihm abwandten, wogegen andere ihm – im Rahmen des Möglichen – die Treue hielten. Beeindruckend ist Boas' Bereitschaft, mit der er sich den vielen Hilfsgesuchen seiner dortigen Kollegen widmete, die das Land zu verlassen und nach einer neuen Existenz im Ausland zu suchen hatten.

Insgesamt fasst das lesenswerte Buch viel von dem zusammen, was in den letzten Jahren vor allem in Ame-

rika zu Franz Boas geschrieben worden ist, und bietet zusätzliche aufschlussreiche Einblicke in sein Leben und Werk.
Erich Kasten

Prussat, Margrit: Bilder der Sklaverei. Fotografien der afrikanischen Diaspora in Brasilien 1860–1920. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2008. 247 pp., Fotos. ISBN 978-3-496-02816-1. Preis: € 49,00

Einige fotografische Darstellungen schwarzer SklavInnen, die in Brasilien lebten, gewannen nicht nur in der brasilianischen Öffentlichkeit einen gewissen Bekanntheitsgrad, auch weil sie immer wieder zur Illustration von Texten zum Thema Sklaverei und Rassismus verwendet werden. Es mangelt allerdings bis heute an Studien, die die Fotografien selbst als Untersuchungsobjekt heranziehen, um über deren repräsentative Bedeutung zu reflektieren.

Mit dem Buch „Bilder der Sklaverei“ leistet Margrit Prussat einen bedeutenden Beitrag, diese Forschungslücke langsam zu schließen. Ausgehend von sehr umfangreichen Archivstudien in Brasilien und in Deutschland, darunter auch noch völlig unbearbeitete Sammlungen, gelingt es der Autorin, einen guten Überblick über das Verhältnis zwischen Fotografie und Sklaverei in Brasilien zu geben. Eingebettet in theoretische Reflexionen über visuelle Ethnologie beschreibt die Autorin nicht nur wie sich das Medium Fotografie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter Mitwirkung von Europäern in Brasilien etablierte, sondern diskutiert insbesondere auch die Rezeption der produzierten Bilder. Der Großteil der untersuchten Fotografien entstand zwischen 1860 und 1890, also in einem Zeitraum, als in Brasilien die Abschaffung der Sklaverei (1888) und damit auch das Thema rund um die soziale Position der Afro-BrazilianerInnen heftig diskutiert wurde. Aus einem Gesamtumfang von ca. 1.500 recherchierten Bildern wählte die Autorin 600 Fotografien zur näheren Untersuchung, wobei sie den Arbeiten von acht Fotografen besonderes Augenmerk schenkte.

Auch wenn, wie Prussat anmerkt, Bilder von AfrikanerInnen und deren Nachkommen oftmals eher als Nebenprodukt der Arbeit der Studiofotografen entstanden, so sollten einige von ihnen doch große nachhaltige Symbolkraft erhalten. Die meisten der von der Kamera festgehaltenen Blicke ausländischer Fotografen gaben dem lokalen hegemonialen Diskurs bezüglich der Sklaverei und des „Schwarzseins“ einen visuellen Rückhalt und trugen demnach dazu bei, wesentliche Aspekte der nationalen Selbstdarstellung zu verbreiten. Besonders beliebt waren Abbildungen von Straßenverkäuferinnen (*quitadeiras*) und Ammen, die auch außerhalb Brasiliens – u. a. auf den Weltausstellungen in Paris und Wien – wiederholt gezeigt wurden: Die inmitten von tropischen Früchten sitzende *quitadeira* unterstrich besonders das exotische Image des Landes, wohingegen die *ama-de-leite* ein harmonisches Zusammenleben zwischen „schwarz“ und „weiß“ und eine gelungene Integration der afrikanischen Bevölkerung in einer von westlichen Werten dominierten Neuen Welt vermitteln sollte.

Porträts von AfrikanerInnen und deren Nachkommen erlangten in Brasilien in Form von *Cartes-de-Visite* und Bildpostkarten eine beachtliche Beliebtheit, die sich im Sammeln und Tauschen derartiger „typischer Bilder“ ausdrückte. Auf diese Weise wurden natürlich auch stereotype Sichtweisen von Schwarzen und spezifische soziale Rollenzuschreibungen vertieft und verbreitet. In diesem Zusammenhang weist uns Prussat auf einige in den Bildern wiederholt erscheinende Details hin, die gleichsam als soziale Marker fungierten. So wurde in nicht wenigen Fotografien die Barfüßigkeit der dargestellten Person betont, um damit deren Sklavenstatus zu kommunizieren, wohingegen das Visualisieren des Schirmtragens Assoziationen mit Respekt und Noblesse hervorrufen sollte.

Aufschlussreich ist auch die Tatsache, dass offenbar einige befreite Sklaven das staturerhöhende Potenzial der Fotografien für sich zu nutzen versuchten. Sie ließen sich in bürgerlich-aristokratischem Ambiente, „elegant“ gekleidet, abbilden und nahmen dabei jene statusinduzierende Körperhaltung und Gestik ein, die die Oberschicht als Teil ihrer Selbstdarstellung pflegte. Die oftmals heftigen Proteste von Seiten der weißen Elite gegen derartige Selbstdarstellungen sind ein gutes Beispiel für die politische Dimension des Ringens um gesellschaftliche Repräsentationen. Sie deuten implizit auch auf das enorme Potenzial der Fotografie hin, was deren Einfluss auf Konzeptionen soziokultureller Gegebenheiten betrifft.

Wengleich hin und wieder auch Schwarze als AuftraggeberInnen von Studiofotografien auftraten (u. a. Schwestern der religiösen Bruderschaft *Irmandade da Boa Morte*, deren Geschichte innig mit der *candomblé*-Tradition verknüpft ist), so wurde, wie Prussat aufzeigt, der Großteil der Fotografien von AfrobrasilianerInnen nicht zum Eigengebrauch der Abgebildeten angefertigt, sondern vielmehr als Handelsware verwendet und diente zur Legitimierung der gesellschaftlichen Ordnung, insbesondere auch der Sklaverei. Der zivilisatorische Diskurs der Sklaverei, der bereits in der Malerei eines Debret sichtbar gemacht wurde, habe auch in der Fotografie ihre Fortsetzung gefunden. Es sollte gezeigt werden, wie es in Brasilien gelang, das „wilde Afrika“ zu bändigen und zu zivilisieren. Prussat merkt in diesem Zusammenhang an, dass der Topos der Nacktheit in Afrika ein beliebtes Bildpostkartenmotiv war, wohingegen in Brasilien nur sehr wenige Nacktaufnahmen von AfrikanerInnen bekannt wurden. Bereits in den Bildern europäischer Maler, wie Debret und Rugendas, die Brasilien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besuchten, ließe sich eine Opposition zwischen den neu angekommenen afrikanischen SklavInnen und den in Brasilien geborenen, „akkulturierten“ Schwarzen ausmachen: Während erstere meist nackt und kauern sitzend dargestellt wurden, ließen sich letztere an ihrer aufrechten, bisweilen sogar stolzen Haltung und an der von europäischer Mode inspirierten Kleidung erkennen.

Spezifische „ethnische“ Zugehörigkeiten wären insbesondere bei den Porträts der als Mina bzw. Yoruba (Nagô) repräsentierten Schwarzen visuell betont worden. Die Darstellungsweise der Mina-Frauen habe dabei iko-