

Wolfgang Kapfhammer

## Die Ausweitung der Kontaktzone

### Zusammenarbeit mit Herkunftsgemeinden als Eilaktion – einige Beispiele aus Amazonassammlungen

Normalerweise beginne ich meine Texte immer mit einer ethnographischen Anekdote, um mich sozusagen vom Partikularen zu allgemeineren Schlussfolgerungen inspirieren zu lassen. Heute möchte ich den umgekehrten Weg gehen und ganz altfränkisch mit zwei Definitionen beginnen. Der Kontext unserer Debatte ist ja das „koloniale Erbe“ von Museen (insbesondere der ethnographischen), eine Aussage die den zeitlichen Vektor deutlich in die Vergangenheit kehrt. In ihren zwei Büchlein zum Thema schreiben die Historiker Jan C. Jansen und Jürgen Osterhammel im zweiten Band „Dekolonisation. Das Ende der Imperien“:

„Zuletzt ist die dauerhafte Delegitimierung kolonialer Herrschaftsverhältnisse im Bereich der Erinnerungen angekommen: ‚Kolonialismus‘ ist heute bisweilen zu einer *abstrakten Chiffre geworden für jegliche Form von ‚fremder‘ Einmischung und von Konflikten zwischen einander kulturell Fremden* – seien sie nun Bewohner verschiedener Kontinente oder auch nur *eines* Landes.“<sup>1</sup> [Hervorh. d. Verf.]

Die Erinnerung an den Kolonialismus hat sich demnach verstetigt – oder besser: vergegenwärtigt – in Form einer, was der Sozialpsychologe Harald Welzer eine „mentale Infrastruktur“ genannt hat;<sup>2</sup> ein zum Nachteil der einen Gruppe ausgeübtes Herrschaftsgefälle, welches sich an kultureller Differenz entzündet. Man sieht das sehr deutlich ausgedrückt an folgender Aussage des aktuellen brasilianischen Präsidenten über die indigenen Bürger seines Landes:

*“Os índios não falam nossa língua, não têm dinheiro, não têm cultura. São povos nativos. Como eles conseguem ter 13% do território nacional?”*  
„Die Indianer sprechen unsere Sprache nicht, haben kein Geld, haben keine Kultur. Sie sind primitive Völker. Wie haben sie es geschafft, 13 Prozent des nationalen Territoriums zugesprochen zu bekommen?“

Gleichzeitig ist es natürlich keineswegs so, dass sich solch „mentaler Kolonialismus“ losgelöst von ökonomischen Infrastrukturen denken lässt. Im Gegenteil – im vorangehenden Band der beiden Historiker Jansen und Osterhammel *„Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen“* wird die imperiale Institution als solche so definiert:

„Kolonialismus ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger *Berücksichtigung externer Interessen* getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel *sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen*, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen.“<sup>4</sup> [Hervorh. d. Verf.]

Zur Durchsetzung externer Interessen (wiederum aus der Perspektive der Indigenen) äußert sich erneut Jair Bolsonaro folgendermaßen:

*“Não tem terra indígena onde não têm minerais. Ouro, estanho e magnésio estão nessas terras, especialmente na Amazônia, a área mais rica do mundo. Não entro nessa balela de defender terra pra índio.”*

„Es gibt kein indigenes Gebiet, auf dem es keine Mineralien gibt. Gold, Zinn und Magnesium gibt es in diesen Gebieten, vor allem im Amazonasgebiet, der reichsten Gegend der Welt. Ich gehe nicht auf diesen Unsinn ein, Land für Indianer zu verteidigen.“

Nicht gerade überraschend sehen wir also, dass auch nach dem Ende der Imperien koloniales Denken perseveriert – durchaus, wie wir sehen werden, zu einer *„sendungsideologischen Rechtfertigungsdoktrin“* ausgebaut. Zum anderen wird die *„kulturelle Differenz“* besonders immer dann in Stellung gebracht, wenn es eigentlich um die Durchsetzung starker wirtschaftlicher Interessen geht.



Abb. 1 tanga, Waimiri-Atroari, Sammlung Fittkau © Museum Fünf Kontinente, München

Im Folgenden soll es kurz darum gehen, dass koloniale Strukturen als gegenwärtiges Phänomen erhalten geblieben sind; sich die kolonialen Fronten und Bruchlinien in einem Nationalstaat *intern* abbilden; die von dem kolonialen Machtgefälle betroffenen sozialen Gruppen weltweit besonders solche sind, die man als „indigene Völker“ kategorisiert.

Das Argument des vorliegenden Beitrags ist also, den kolonialen Druck auf indigene Gesellschaften als gegenwärtiges und andauerndes Phänomen wahrzunehmen; die ethnographischen Museen, welche riesige Bestände der materiellen Kultur dieser bedrängten indigenen Kulturen beherbergen, sind insofern davon affiziert, als diese kolonialen Verhältnisse in die Sammlungen „eingeschrieben“ sind.<sup>5</sup>

Auf die kolonialistische Gegenwart zu verweisen, ist schon allein deshalb wesentlich, weil durch die historische Perspektive auch eine gewisse regionale Unwucht im Bemühen der Museen, mit dem kolonialen Erbe umzugehen, wahrzunehmen ist: Der überwältigende Fokus der Aufmerksamkeit liegt auf Afrika, während Südamerika in der Debatte außen vor zu bleiben scheint. Vor diesen Hintergründen sollen die vorliegenden Ausführungen in ein Plädoyer für eine spezifische Strategie münden, mit kolonialem Sammlungserbe umzugehen, nämlich der Zusammenarbeit der Museen mit *source communities* oder Herkunftsgemeinden.

Zunächst aber seien zwei Beispiele aus der umfangreichen Amazonas-Sammlung des deutschen Zoologen Ernst J. Fittkau (1927–2012) angeführt, die im *Museum Fünf Kontinente* in München verwahrt wird.<sup>6</sup> Der Großteil der Objekte stammt aus den 60er- bis 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts aus Brasilien – nach Zeit und Ort scheinbar jeder kolonialen Verstrickung unverdächtig.

Das erste Stück ist ein *tanga*, ein kleines Schürzchen für Frauen der Waimirí-Atroarí, einer indigenen Gruppe nördlich von Manaus. Wie Fittkau nun selbst notiert hat, stammt das Stück aus der Zeit „vor dem Kontakt“, d. h. im amazonischen Kontext, aus der Zeit, als die jeweilige indigene Gruppe noch nicht „in Kontakt“ mit der umgebenden Nationalgesellschaft stand:

„[...] FUNAI und auch private Initiativen aus Manaus haben den *verbliebenen* Waimiri neue Überlebenschancen geschaffen. Ein Teil der Gegenstände, deren Erwerbsdatum nicht exakt vermerkt ist, wurde 2000 und 2002 in einem für die Waimiri in Manaus errichteten Zentrum erworben. Die Pfeile konnten 1979 in Manaus in einem Souvenirladen gekauft werden. Sie stammten offensichtlich von einer früheren *Befriedungsaktion*. Bis zum Straßenbau hatte es seit etwa zwei Jahrzehnten keinen friedlichen Kontakt der brasilianischen Bevölkerung mit den Waimiri mehr gegeben. Anfang der 40er-Jahre waren brasilianische Siedler, die sich an den aus dem Waimiri-Gebiet kommenden Unterläufen der Zuflüsse des Rio Negro niedergelassen hatten, brutal vertrieben [worden]. *Wie ich erst 1965 erfuhr, gab es in Manaus einen Händler, der seit Jahren die Waimiri unbemerkt mit von ihnen gewünschter Handelsware versorgt hatte.* Von ihm stammt ein Bogen und auch eine *Tanga*, die er in den Jahren zuvor von den Waimiri mitgebracht hatte.“<sup>7</sup> [Hervorh. d. Verf.]

Wir wissen es natürlich nicht, wie das Stück in die Hände des Händlers gelangt ist, aber ganz sicher bestand bereits ein längerer, klandestiner Kontakt mit den „isolierten“ Waimirí-Atroarí, schon allein daran ablesbar, dass in dem Stück Glasperlen und andere Fragmente der westlichen Warenwelt verarbeitet sind. Und möglicherweise offenbart der Transfer gerade dieses intimen Kleidungsstücks einer Frau die sinistere Seite einer aufgezwungenen Integration in die Nationalgesellschaft: Geschichten von sexuellem Missbrauch und gewalttätigen Übergriffen, wie sie in diesen „Niemandsländern“ zwischen indigenen Territorien und der umgebenden Nationalgesellschaft gang und gäbe sind.

Das Gebiet der Waimirí-Atroarí wurde bald darauf durch den Bau der Bundesstraße BR-174 Manaus–Boa Vista durchschnitten sowie vom Rückstau des Manaus versorgenden Wasserkraftwerks Balbina überflutet und war den Begehrlichkeiten privater Bergbauunternehmen ausgesetzt. Nach heftigem Widerstand unterwarfen sich die Waimirí-Atroarí an der *Frente de Atração* („Anziehungsfront“) dem rigiden Arbeitsregime der Indianerbehörde FUNAI, die die Waldbewohner zur Produktion kommerzialisierbarer Waren anhielt, neben Agrarprodukten eben auch Kunsthandwerk.

Die materielle Kultur wurde also in verkäufliche Ware transformiert, die Waimirí-Atroarí fertigten *artesanato* ausschließlich auf Anweisung der FUNAI-Funktionäre an, welche zudem den mit dem Verkaufserlös finanzierten Ankauf von Industriewaren monopolisierten. In Manaus wurde die Ware zu einem vielfachen Preis vor allem an ausländische Kunden:innen und Brasilianer:innen aus dem Süden weiterverkauft, vor Ort spiegelte die magere Entlohnung der indianischen Handwerker:innen die Hierarchien des neuen Systems wider.

Der Begriff „Befriedung“ (*pacificação*) impliziert eine gewalttätige Vorgeschichte. Die FUNAI wurde aber nicht aktiv, um eine etwaige „naturgegebene“ kriegerische Disposition der Waldindianer zu unterlaufen, sondern Gruppen wie die Waimirí-Atroarí blickten bereits auf jahrzehntelange traumatische Erfahrungen mit der nichtindianischen Welt zurück. Als die Waimirí-Atroarí aus ihrer Isolation geholt werden sollten, weil sie diversen Entwicklungsprojekten im Wege standen, begannen sie die plötzlich auftretenden verheerenden Epidemien mit den Besuchen der Angehörigen des FUNAI-Teams in Verbindung zu bringen. In einer Kosmologie, die so gut wie keine natürliche Todesursache anerkennt, wurden die Epidemien als Attacken von Schadenzauberern von außen interpretiert, wogegen die Waimirí-Atroarí sich ihrerseits aggressiv zur Wehr setzten, indem sie die FUNAI-Vorposten angriffen, wobei es zu Todesfällen unter den Weißen kam. Intern war das Leben von Angst (*medo*) bestimmt. Stephen Grant Baines berichtet, wie eine der Überlebenden am ganzen Leibe zu zittern begann, wenn sie an das Massensterben, die Kämpfe der Dörfer untereinander, die Angriffe auf die Vorposten der FUNAI, die verzweifelte Flucht erinnert wurde. Ein junger Mann schilderte dem Anthropologen in rudimentärem Portugiesisch eine Situation, die die Waimirí-Atroarí nicht mehr unter Kontrolle hatten:

„Die Zivilisierten töteten. Gift. Die Zivilisierten verschossen Hexerei-Pfeile. Gift. Vater ganz heiß, krank. Mutter ganz heiß. Fieber, hat Fieber, viel Katarrh. Fieber. Krank. Kopf tut weh [...] Capitão

nahm Pfeile. Nicht mehr alle haben Frau. Frau gestorben. Pfeile,  
viele Pfeile, Speere [...]“<sup>8</sup>

Die traumatische Kontaktgeschichte war sozusagen der Kollateralschaden eines intern-kolonialen Projektes der damaligen Militärdiktatur. Unter wirtschaftlichen Druck geraten, beschloss das Militärregime unter General Médici in den 1970er-Jahren ein gewaltiges Entwicklungsprogramm aufzulegen, das den amazonsischen Raum erschließen sollte. Neben geopolitischen Erwägungen der Militärs spielte dabei vor allem eine euphorisch propagierte Entwicklungsutopie eine Rolle, deren Verwirklichung unter dem Schlachtruf „Marsch nach Westen“ (*marcha para o oeste*) vorangetrieben werden sollte. Sinnbildlich für diesen Aufbruch standen die Trassen riesiger Straßenbauprojekte, die durch den „menschenleeren“ Dschungel geschlagen werden sollten; manche wurden nie verwirklicht (*Perimetral Norte*), manche wurden realisiert, blieben jedoch weitgehend dysfunktional (*Transamazônica*); auf manchen Straßen, wie etwa der BR-163 Cuiabá–Santarém, rollt bis heute das weiße Gold der Sojabohnen aus dem Mato Grosso. Immer aber stellte sich heraus, dass die Wälder keineswegs menschenleer waren und Opfer durch Auslöschung und Vertreibung der wahren Bewohner des Waldes stillschweigend in Kauf genommen wurden. Die Indigenen waren dem Fortschritt im Weg und sollten – bestenfalls – von ihrer mit einer solchen Moderne inkompatiblen Lebensweise „emanzipiert“ werden.<sup>9</sup>

Bei diesem „Emanzipationsprojekt“ kam nun die Indianerbehörde FUNAI ins Spiel, die eigene Abteilungen und Strategien zu entwickeln hatte, wie mit indigenen Gruppen zu verfahren sei, die den vorrückenden „Entwicklungsfrenten“ im Wege standen. Die gängige Vorgehensweise war die Einrichtung einer „Anlockungsfrent“ (*Frente de Atração*), wo durch Auslegen von Geschenken (v. a. der begehrten Metallwaren) ein gewaltloser Kontakt hergestellt werden sollte, um die Phase der „Befriedung“ (*pacificação*) einzuleiten. Dann erfolgte die Umsiedlung bzw. Konzentration in ein einziges oder einige wenige besser kontrollierbare Dörfer bzw. Ansiedlungen rund um den FUNAI-„Posten“. Dort sollten die „Verweigerer“<sup>10</sup> zu einer Art Kleinbauerntum (*campesinato*) hingeführt und entsprechend umerzogen werden.

Dieses etwas ausführlich behandelte Beispiel dürfte den (endo-)kolonialen Charakter der wirtschaftlichen Erschließung des brasilianischen Amazonasraums vor Augen führen – ein Projekt, das beileibe noch nicht abgeschlossen ist, sondern im Gegenteil in letzter Zeit in dramatischer Weise Dynamik aufgenommen hat.

Um noch ein weiteres Stück aus der Fittkau'schen Amazonas-Sammlung anzuführen: Es handelt sich um eine Art „Tanzmantel“ der Juruna (Yudjá)<sup>11</sup> vom mittleren

Xingú-Fluss. Solche Federumhänge wurden von den Schamanen getragen, wenn sie in dramatischen Séancen multiple Geistpersonen inkorporierten.<sup>12</sup> Auch die Juruna bezahlten einen immensen demographischen Preis für das interne koloniale Projekts Brasiliens: von einer einst mächtigen Ethnie am Xingú wurden sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf einige wenige Dutzend Individuen reduziert. Ein Teil wurde in den flussaufwärts liegenden *Parque Indígena do Xingú* umgesiedelt, dem am mittleren Xingú verbliebenen Teil wurde jüngst durch den Bau des Belo-Monte-Staudamms – einem wahrlich pharaonischen Entwicklungsprojekt, geplant von den Militärs, realisiert schließlich von der Arbeiterpartei – jede Lebensgrundlage entzogen.

Wir sehen die Fortdauer der kolonialen Strukturen, wir sehen aber auch, dass dem harten Anprall der hegemonialen Projekte ein eher im Verborgenen ablaufender, schleichender Prozess kultureller Verluste korrespondiert, wofür der Tanzmantel sinnbildlich stehen kann: Er bleibt leer, nicht nur im Münchner Magazin, auch die Juruna selbst besitzen längst keine Schamanen mehr, die ihn mit spirituellem Leben erfüllen könnten.

Es steht außer Frage, dass es weltweit im globalen Süden gerade jene sozialen Gruppen sind, welche unter dem internen kolonialen Joch der Nationalstaaten zu leiden haben, die sich als indigene Völker, *First Nations*, *Tribal People* etc. bezeichnen. Folgende zwei repräsentative Definitionen dieser sozialen Kategorie zeichnet zweierlei aus: eine kulturelle Differenz, die der invasiven, kolonialen Kultur vorausgeht, und die Position der Machtlosigkeit („*nondominant*“) gegenüber der hegemonialen Gesellschaft:



Abb. 2 Tanzmantel, Juruna (Yudja), Sammlung Fittkau © Museum Fünf Kontinente, München

**International Labor Organization (1989):**

(a) Tribal peoples in independent countries whose social, cultural, and economic conditions distinguish them from other sections of the national community, and whose status is regulated wholly or partially by their own customs or traditions or by special laws or regulations;

(b) peoples in independent countries who are regarded as indigenous on account of their descent from populations which inhabited the country, or a geographical region to which the country belongs, at the time of conquest or colonization or the establishment of present state boundaries and who, irrespective of their legal status, retain some or all of their own social, economic, cultural and political institutions. [ILO 1989: Article 1.1]

**United Nations (1986):**

Indigenous communities, peoples, and nations are those which have a historical continuity with preinvasion and precolonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present *nondominant* sectors of society and are determined to preserve, develop, and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions, and legal systems.

Bekanntlich konstruiert das augenblicklich vorherrschende Narrativ Indigenität gerne als „Erfolgsgeschichte“: Einst „vom Aussterben bedroht“ seien Indigene nunmehr „Global Players“, die weltweit ihre Stimme erheben. Dieses Narrativ hat zweifelsohne seine Berechtigung, vor allem was die weithin erfolgreiche Durchsetzung rechtlicher Ansprüche auf nationaler und internationaler Ebene betrifft. Allerdings: Die alltägliche Lebenswelt Indigener spricht häufig eine andere Sprache. Neben dem nach wie vor harten Impact der Auswirkungen eines mit ungebrochener Vehemenz vorangetriebenen „Entwicklungsdenkens“ (unabhängig davon, ob es sich um ein rechtes oder linkes Regime im Nationalstaat handelt) ist es v. a. die schleichende Gewalt (*slow violence*)<sup>13</sup> physischer, psychischer, sozialer und kultureller Deprivation, der indigene Menschen ausgesetzt sind.

“According to unpublished data, in 2003 the average rate for infant mortality in Colombia was 19 per 1,000 infants, but for the Wayuu indigenous group the infant mortality rate was 111 per 1,000. In terms of morbidity rates in Bolivia, the Guaraní, with a population of 153,483 have a prevalence of tuberculosis five to eight times that of the national average. Indigenous peoples are more likely to suffer from substance abuse, depression and other mental disorders that are obstacles to the enjoyment of the right to the highest attainable standard of physical and mental health. HIV/AIDS and other sexually transmitted diseases are also spreading in indigenous communities. At the same time, indigenous communities are faced with economic exploitation of indigenous women and lack of information about physical and mental health.”

“A World Bank study on indigenous peoples and *poverty* in Latin America concluded that ‘poverty among Latin America’s indigenous population is pervasive and severe’. This study, which documented the socio-economic situation of around 34 million indigenous people in the region, representing 8 per cent of the region’s total population, showed that the poverty map in almost all the countries coincides with indigenous peoples’ territories. *A similar study in the region by the Inter-American Development Bank observed that being poor and being indigenous were synonymous* [UN 2015, Hervorh. d. Verf.]”<sup>14</sup>

Hohe Kindersterblichkeit, Mangelernährung, endemische Krankheiten (Tuberkulose, Diabetes), Suizidalität, Alkoholismus, gesellschaftliche Diskriminierung bis hin zur Kriminalisierung der bloßen Existenz charakterisieren nach wie vor das Leben indigener Gruppen innerhalb ihrer jeweiligen Nationalstaaten.

Um ihrer postkolonialen Legitimationskrise etwas entgegenzusetzen, bemühen sich die ethnographischen Museen neuerdings verstärkt um Strategien wie Repatriierung und Restitution, um ihr koloniales Erbe zu bewältigen. Wie auch immer dies im Einzelfall gestaltet wird, ist dies ethisch geboten und weitgehend unstrittig. In dem hier skizzierten Kontext wäre jedoch für einen zusätzlichen strategischen Weg zu plädieren, der in den sog. *settler nations* längst *best practice* ist, hierzulande aber eher noch die Ausnahme bildet, nämlich die Zusammenarbeit zwischen ethnographischen Museen und sog. *source communities*, den indigenen Herkunftsgemeinden.<sup>15</sup>

In der sog. Provenienzforschung wird mit guter Begründung ihre Institutionalisierung im Sinne einer (a) *Historisierung* und (b) *Dekolonisierung* der ethnographischen Sammlungen in den Museen argumentiert. Es geht um nichts weniger als eine „Neudefinition der Position ethnographischer Museen in einer globalen, postkolonialen Welt“.<sup>16</sup> Damit diese Strategie jedoch nicht zum bloßen Ablassbegehren der hiesigen

Museen gerinnt, plädiere ich für eine Ausweitung der „Kontaktzone“, jenen Raum der Begegnung zwischen Museen und den indigenen Herkunftsgemeinden, von dem der Historiker James Clifford sprach.<sup>17</sup>

Thesenhaft gesprochen erscheint hier zweierlei wichtig:

(1) Bei aller Notwendigkeit einer historischen Sensibilität (*Historisierung*) erachte ich die „Kontemporalisierung“, die „Vergegenwärtigung“, bzw. die Beachtung der Zeitgenossenschaft indigener Herkunftsgemeinden in Bezug auf vorhandene Museumssammlungen für essenziell: Dies impliziert v. a. die Arbeit vor Ort, also auf der (kolonialen) „Kontaktzone“, von der die Anthropologin Mary Pratt ursprünglich gesprochen hatte.<sup>18</sup>

(2) Mary Pratt hat die Bedingungen dieser kolonialen Kontaktzone beschrieben, deren Fortdauern oben kurz geschildert wird. Neben der physischen Zerstörung von Lebensgrundlagen ist die „schleichende Gewalt“ der kulturellen Auszehrung dort charakteristisch. Gerade die erneute Beschäftigung mit den *hier* aufbewahrten Zeugnissen der materiellen Kultur Indigener mit ihrer in die *lokalen* Umwelten eingebetteten Ästhetik könnte bewirken, die auf der Kontaktzone lastende „Kultur des Schweigens“ über die differentiellen Kulturleistungen Indigener zu durchbrechen, und so zu einer neuen „Kultur der Aufmerksamkeit“ beitragen. Eine solche *mindfulness* ist nicht zuletzt Voraussetzung für die Resilienz dieser diversen Lebensweisen.<sup>19</sup>

Angesichts des hohen Grads an Vulnerabilität vieler indigener Gesellschaften wird eine solche Strategie zu einer *urgent action*, einer „Eilaktion“, bei der die manchmal etwas narzisstisch um sich selbst kreisenden Repräsentationsdebatten ein wenig in den Hintergrund treten mögen. In diesem Sinne überlassen wir das letzte Wort unserem indigenen Kollegen Obadias Batista Garcia von den Sateré-Mawé, Brasilien, der gemeinsam mit Ranulfo de Oliveira einen Teil der Ausstellung der althehrwürdigen Natterer-Sammlung im Weltmuseum Wien mitkuratiert hat:

„Als ich hier [in Wien] ankam, war mir ehrlich gesagt nicht klar, was hier unsere Arbeit sein würde. Ich hatte keine Ahnung davon, was die Arbeit von Anthropologen, von Naturalisten ist, die Arbeit von Leuten, die sich um alte Sachen kümmern. Für mich bedeutete das einfach so eine Art Ausstellung von so etwas wie Trophäen. Das bedeutete für mich Museum. Aber mit euch habe ich gelernt, dass das nicht so ist. Es geht darum, unsere Welt heute zu verstehen. Aber dazu müssen wir die Vergangenheit verstehen. Wir müssen die Probleme der Vergangenheit verstehen, um mit den Problemen

von heute fertig werden zu können. Um dann die Welt von morgen aufbauen zu können. Das habe ich hier gelernt.

Eine Kultur lässt sich nicht einschließen, sich nicht verstecken, denn die Welt ist kein Ding, das man an einen anderen Ort bringen kann oder gar rauben kann. Kultur ist Wissen, so würde ich das definieren. Kultur verliert man nicht in dem Augenblick, in dem du dein Kunsthandwerk verkaufst, Kultur verliert man, wenn man das Wissen eines Volkes vergisst, die Weisheit, das ist es, was man verliert, das wird nicht geraubt. Darin liegt der Wert dieses Museums, dieser Archive, all dessen, was hier versammelt ist. Dadurch können wir viel lernen. Das ist für mich auch eine Art Bildung: die vergangene Welt kennen zu lernen, um die Gegenwart zu verstehen, damit man die Zukunft aufbauen kann.“<sup>20</sup>

## Abstract

The context of this panel on “colonial heritage” of museums seems to direct our attention towards the past. However, to two definitions of colonialism by historians Jansen and Osterhammel show that (a) the memory of colonialism persists and is constantly “*presentialized*”, and (b) “mental infrastructure” (Harald Welzer) instantiates a power divide justified by cultural difference. At the same time this “mental colonialism” materializes within economic structures, whereby the subaltern group suffers the consequences of external interests, frequently spurred by an ideological mission of cultural supremacy of the dominant group, as pertinent statements of the current Brazilian president show.

The argument of this contribution is based on the insight, that (a) colonial structures are preserved as a *present* phenomenon, (b) colonial frontiers reproduce *internally* within the national state, and (c) those social groups affected by the colonial power divide are frequently categorized as *Indigenous groups*. Thus I argue to perceive colonial pressure on Indigenous groups as a present and perseverant phenomenon. Ethnographic museums which harbour enormous inventories of the material culture of these Indigenous groups under pressure are affected because those colonial conditions are “inscribed” into these collections and their objects. Taking into account the vulnerability of Indigenous groups under these condition an argument is made for a strategy of collaboration with source communities as an “*urgent action*”, i.e. prioritizing to deal with their *current* suffering in order to heal wounds possibly inflicted in the past.

To illustrate this reversal of perspective two objects from the Amazonian collection of Ernst Josef Fittkau are presented. This collector assembled his sumptuous collection in the Brazilian Amazon mostly in the period between 1960 and 1980, a time and space usually *not* associated with colonial contexts.

The first item is a female *tanga* by the Waimiri-Atroari, a piece probably acquired by a local broker at a time when this particular group was still considered “hostile” and “isolated”. This intimate piece of women’s clothing not only evokes the intrusive and violent conditions in the contact zone brought forth by external economic interests predicated on a developmental paradigm. Once “pacified” by Brazilian authorities, the Waimiri-Atroari fell under a disciplinary regime of manufacturing “handicraft”, a regime, monopolised by the same authorities, which produced the bulk of the objects of this very collection in the Museum Fünf Kontinente of Munich. The story of the *tanga* cannot be told without the colonialist circumstances of its acquirement or its production, nor can its colonial context, once established, be separated from the current situation of the Indigenous population of the Amazon, where violent (endo-) colonial conditions linger on.

The second object is a dancing cloak (*Tanzmantel*) as used by shamans of the Yudja (Juruna). Vested with these cloaks Yudja shamans invoked a multitude of spirits engaging them in powerful dramas in order to cope with cosmic troubles. Once a populous tribe along the Middle Xingú, the Yudja were reduced to a small number at the advancing colonial frontier at the beginning of the 20th century. Some of them migrated to the Xingú Indigenous Park upriver, those who remained finally lost their livelihood due to the construction of the Belo Monte hydroelectric dam, a truly Pharaonic manifestation of hegemonic developmentalism. Today, there are no more Yudja shamans to fill these cloaks with supernatural life. What can be seen is the perseverance of colonial structures; however, we also see, how a slowly creeping process of cultural loss corresponds to the hard impact of hegemonial projects.

According to representative definitions by the ILO and the UN, Indigenous peoples are characterized by cultural difference, which precedes invasive, colonial culture and implies a position of (relative) powerlessness as against dominant society. Nonetheless, the predominant narrative nowadays tends to reify indigeneity as a success story of “Global Players” raising their voices the world over. Without doubt, there is some justification to this narrative, specifically in regard to what concerns the successful enforcement of rights on a national and international level. However, the everyday lived world of most Indigenous peoples betrays another reality: besides the detrimental consequences of developmentalism mercilessly pressed on neo- or

endo-colonial frontiers, it is the slow violence (Rob Nixon) of physical, psychic, social, and cultural deprivation that Indigenous peoples are exposed to. According to UN surveys high child mortality, malnutrition, endemic diseases (tuberculosis, diabetes), suicidal tendencies, alcoholism, discrimination, and criminalization of sheer existence continue to characterize indigenous lifes.

Why should this be of concern to ethnographic museums?

In order to cope with their postcolonial crisis of legitimation ethnographic museums try to develop strategies of repatriation and restitution in order to come to terms with their colonial heritage. This meets ethical demands and is largely non-controversial. Within a context as outlined here, however, another strategy might be advisable, which has long become best practice in settled nations, but is still far from being taken for granted in Europe: the collaboration of ethnographic museums and Indigenous source communities. However with a twist:

While provenance research for good reason pleads for the *historization* and *decolonisation* of ethnographic collections, two things seem important for an extension of the contact zone (James Clifford citing Mary Pratt) between European museums and Indigenous source communities:

(1) with due respect to the necessity of historic sensibility I plead for a “contemporalization” and “presentialization” of collections; i.e. the observance of the contemporaneity of Indigenous source communities in relation to ethnographic collections.

(2) renewed engagement with testimonies of their material culture guarded *here* as it is embedded into the local environments *there*, could help to breach the “culture of silence” weighing on the differentiated cultural achievements of Indigenous peoples on the contact zone and contribute to a new “culture of mindfulness”. Such mindfulness might be a prerequisite for the resilience of diverse Indigenous world-making.

In view of the increasing vulnerability of many indigenous societies this strategy amounts to an “urgent action”.

Wolfgang Kapfhammer ist Lehrbeauftragter am Institut für Ethnologie der Ludwig-Maximilians-Universität München.

## Anmerkungen

- 1 Jan C. Jansen/Jürgen Osterhammel, *Dekolonisation. Das Ende der Imperien*, München 2013, 125.
- 2 Harald Welzer, *Mentale Infrastrukturen. Wie das Wachstum in die Welt und in die Seelen kam* (Heinrich-Böll-Stiftung, Schriften zur Ökologie 14), Berlin 2011.
- 3 Zitate Jair Bolsonaro: Antonio Marques/Leonardo Rocha, Bolsonaro diz que OAB só defende bandido e reserva indígena é um crime, Campo Grande News, 22. April 2015, <https://www.campograndenews.com.br/politica/bolsonaro-diz-que-oab-so-defende-bandido-e-reserva-indigena-e-um-crime> (2.6.2020).
- 4 Jürgen Osterhammel/Jan C. Jansen, *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2017, 20.
- 5 Wolfgang Kapfhammer, Trauma und Theorie. Die Sammlung Fittkau als Anliegen, in: Gabriele Herzog-Schröder (Hg.), *Von der Leidenschaft zu finden. Die Amazonien-Sammlung Fittkau, Museum Fünf Kontinente*, München 2014, 37–50, 39.
- 6 Herzog-Schröder, *Von der Leidenschaft zu finden*.
- 7 Andrea Scholz/Jimmy Mans, Menschen und Dinge aus der Guayana-Region – als Netzwerk gedacht, in: Herzog-Schröder, *Von der Leidenschaft zu finden*, 64–75, 68.
- 8 Stephen Grant Baines, O xamanismo como história. Censuras e memórias de pacificação Waimiri-Atroari, in: Bruce Albert/Alcida Rita Ramos (org.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, São Paulo 2002, 311–345.
- 9 Eduardo Viveiros de Castro, No Brasil, todo mundo é índio, exceto que não é, Povos Indígenas do Brasil, Instituto Socioambiental, 2006, [https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf) (2.6.2020).
- 10 Mark Münzel (Hg.), *Die indianische Verweigerung. Lateinamerikas Ureinwohner zwischen Ausrottung und Selbstbestimmung*, Reinbek bei Hamburg 1978.
- 11 Siehe auch Kapfhammer, *Trauma und Theorie*, 37ff.
- 12 Curt Nimuendajú, Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer. Beiträge zur Kenntnis der Indianerstämme des Xingú-Gebietes, Zentralbrasilien, in: *Anthropos* 14/15 (1919/20) 4/6, 1002–1039 und 16/17 (1921/22) 1/3, 367–406.
- 13 Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press 2013.
- 14 United Nations: State of the World's Indigenous Peoples. Indigenous Peoples' Access to Health Services, 2015, <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/03/The-State-of-The-Worlds-Indigenous-Peoples-WEB.pdf> (2.6.2020).
- 15 Siehe jedoch Claudia Augustat/Wolfgang Kapfhammer, Looking Back Ahead. A short history of collaborative work with indigenous source communities at the Weltmuseum Wien, in: *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Ciências Humanas, Dossiê Patrimônio Indígena e Coleções Etnográficas* 12/3 (2017), 749–764; Andrea Scholz, Sharing Knowledge as a Step Toward an Epistemological Pluralization of the Museum, in: *Museum Worlds: Advances in Research* 5 (2017), 133–148; Michael Kraus/Ernst Halbmayr/Ingrid Kummels (Hg.), *Objetos como testigos del*

- contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia) (Estudios Indiana 11), Berlin 2018; Beatrix Hoffmann/Karoline Noack, Apalai – Tiryó – Wayana ... objects\_collections\_databases, BAS 52, Bonn 2018.
- 16 Larissa Förster, Öffentliche Kulturinstitution, internationale Forschungsstätte und postkoloniale Kontaktzone. Was ist ethno am ethnologischen Museum?, in: Thomas Bierschenk/Matthias Krings/Carola Lentz (Hg.), Perspektivwechsel. Ethnologie im 21. Jahrhundert, Berlin 2013, 189–210.
  - 17 James Clifford, Museums as Contact Zones, in: James Clifford (Hg.), Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century, Cambridge, MA 1997, 188–219.
  - 18 Mary Louise Pratt, Arts of the Contact Zone, in: Profession 91 (1991), 33–40.
  - 19 Wolfgang Kapfhammer, Expanding the Contact Zone. Collaboration and mindfulness as urgent action, in: Sharing Knowledge – Humboldt Forum – Humboldt Lab Dahlem, 2015, <http://www.humboldt-lab.de/en/project-archive/probeuehne-7/sharing-knowledge/positions/index.html#c5973> (2.6.2020).
  - 20 Claudia Augustat/Obadias Batista Garcia/Wolfgang Kapfhammer/Ranulfo de Oliveira, Besuch im Haus des Kaisers: Zur Zusammenarbeit zwischen Museen und *source communities*, in: Claudia Augustat (Hg.), *Jenseits von Brasilien. Johann Natterer und die ethnographischen Sammlungen der österreichischen Brasilienexpedition 1817 bis 1835*, Ausstellungskatalog des Museums für Völkerkunde Wien, Wien 2012, 117–125, 125.