



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Land Otter People and Tlingit Shamans:
Phänomenologische Aspekte einer
dialektischen Interdependenz.
Nördliche Nordwestküste (1741-1788)

Verfasserin

Mag. Evelyn Wong

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 092 307
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Dr.-Studium der Philosophie
Dissertationsgebiet:	Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuer:	Univ. Prof. Mag. Dr. Hermann Mückler



Abbildung 1: „*Tlingit Shaman*“ (WARDWELL, 1996:164)
(Juneau, ca. 1900)

Inhaltsverzeichnis

1	Danksagung	5
2	Einleitung.....	7
3	Der Kulturraum der Tlingit: „ <i>Lingít Aaní</i> “	9
4	Schamaninnen/Schamanen der Tlingit.....	29
4.1	Tätigkeitsfelder und gesellschaftliche Stellung.....	32
4.1.1	Gesellschaftliche Reputation, soziale Stellung und Remuneration	44
4.2	Körperkonzepte: Erscheinungsbild der Schamaninnen/Schamanen.....	49
4.3	Genderspezifische Aspekte.....	62
4.4	An der Grenze zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem: Schamanische Hilfsgeister („ <i>yek</i> “)	65
5	Land-otter-people	75
5.1	Historische Wurzeln des Land-otter-Konzepts.....	84
5.2	Konstruktion einer symbolischen Identität	84
5.2.1	Ursprung (bzw. Kreation) der Land-otter-people	85
5.2.2	Äußeres Erscheinungsbild	86
5.2.3	Charakterliche Zuschreibungen	87
5.2.4	Habitat bzw. Wohnort.....	93
5.2.5	Alimentäre Aspekte	94
5.2.6	Spirituelle Fähigkeiten.....	98
5.2.7	Metamorphose	99
5.2.8	Land-otter-people: Seelenkonzeption	109
5.2.9	Präventivmaßnahmen	110
6	Ethnohistorische Kurzdarstellung der initialen Kontaktperiode.....	115
6.1	ALEKSEI ILYICH CHIRIKOV.....	115
6.2	GRIGORII IVANOVICH SHELIKHOV.....	121
6.3	BRUNO DE HEZETA	123
6.4	JAMES COOK.....	126
6.5	JUAN FRANCISCO DE LA BODEGA Y QUADRA und IGNACIO ARTEAGA.....	127
6.6	JAMES HANNA	128

6.7	JEAN-FRANÇOIS GALAUP, COMTE DE LA PEROUSE	129
6.8	GEORGE DIXON	141
6.9	GERASIM GRIGORIEVICH IZMAILOV UND DIMITRII IVANOVICH BOCHAROV.....	143
6.10	ALEKSANDR ANDREYEVICH BARANOV	154
7	Seeotter schreiben Kultur- und Handelsgeschichte: „ <i>Fur Rush</i> “	165
8	Ethnopsychotherapeutische Interpretation	191
9	Phänomenologie schamanischer Initiationsriten	197
9.1	Sukzession	197
9.2	„ <i>Receiving the Call</i> “: Prodromalsymptome und Berufungsphänomene	208
9.3	„ <i>Vision Quest</i> “: Erwerb von Land-otter-Kräften	209
9.4	Mythische Initiation von QÀKÁ.....	219
10	Schamanische Regalien und Paraphernalobjekte	223
10.1	Rituelle Waffen	225
10.2	Rasseln und Perkussionsinstrumente	229
10.3	Amulette	239
10.4	Land-otter-Masken	245
11	Conclusio	255
12	Abbildungsverzeichnis	261
13	Literaturverzeichnis.....	263
14	Zusammenfassung	283
15	Abstract.....	285
16	Curriculum Vitae	287
16.1	Angaben zur Person.....	287
16.2	Wissenschaftlicher Werdegang.....	287
16.3	Aktuelle Forschungsschwerpunkte.....	287

1 Danksagung

Für das Interesse an dieser Arbeit und die Unterstützung zur Finalisierung möchte ich folgenden Personen herzlichst danken:

UNIV. PROF. MAG. DR. HERMANN MÜCKLER, für seine professionelle Betreuung und seine stets freundliche und wohlwollende Hilfestellungen.

UNIV. PROF. DR. THOMAS STOMPE, der ebenso als Betreuer am wissenschaftlichen Zustandekommen und Gelingen dieser Arbeit beteiligt war.

MAG. DR. KRISTIN RITTER, für die initiale Motivation, diese Dissertation zu beginnen, für ihre kontinuierliche Bereitschaft bei ethnopsychotherapeutischen bzw. psychoanalytischen Fragestellungen fachliche Anregungen zu geben, für die Mühen des Korrekturlesens sowie für ihre Freundschaft.

MAG. ROLAND KOSTAL, meinem wundervollen Ehemann, für dessen Empathie, Vertauen und Langmut wie ebenso für seine kreativen Hilfeleistungen bei terminologischen Problemstellungen während der letzten Jahre, wobei ich ihm diese Arbeit widme.

ELISABETH WONG, für ihre Zuversicht und ihre unzähligen aufmunternden Worte.

2 Einleitung

Der Fokus vorliegender Arbeit liegt auf den Lebenswelten von Tlingit-Schamaninnen/Schamanen des 18. Jahrhunderts – der relevante Zeithorizont umfasst die Periode von 1741 bis 1788 – in Kontextdependenz mit Themenfeldern wie schamanischer Ritualkomplex, Kosmvision¹, religiöser Symbolbereich², soziale Praxis und soziefunktionale Tätigkeitsfelder der Schamaninnen/Schamanen im Kulturraum der nördlichen Pazifik-Nordwestküste.

Beleuchtet werden dabei primär spirituelle Dimensionen der Wirklichkeit, inhaltsimmante Denkbilder sowie Realitätskonstrukt der Tlingit im Hinblick auf ihre metaphysisch maßgeblichsten aller schamanischen Hilfsgeister i.e., Land-otter-people: Forschungsziel ist nicht nur die Untersuchung der Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter-people, sondern auch die ethnopsychotherapeutische Interpretation des von mir argumentierten pejorativen Bedeutungswandel der diese essenziellen schamanischen Hilfsgeister betreffenden Zuschreibungen vonseiten der Tlingit.

Als interdependentes Handlungsfeld fungiert dabei einerseits der im 18. Jahrhundert durch das Einsetzen des maritimen Pelzhandels erfolgte Paradigmenwechsel in der indigenen Ökonomie und andererseits die als Folge dieser ersten Globalisierungsprozesse aufgetretene Transformation von Bedeutungssystemen. Weitere Forschungsschwerpunkte beinhalten zum einen die Phänomenologie der Rites de Passage der Schamaninnen/Schamanen und zum anderen die materielle Kultur wie ebenso die symbolische Repräsentation der schamanischen Ritualobjekte, Regalien und Paraphernalien.

Während die diskursive Auseinandersetzung mit dem rezenten Forschungsstand des Gesamtthemas sowie den gewählten Forschungsrichtungen Schamanismus und Ethnopsychotherapie – wobei darüber hinaus ethnohistorische,

¹ Als terminologische Erläuterung nennt PUCHEGGER-EBNER (2004:30) diesbezüglich die Thematik der Seelen-, Menschen- und Weltbilder in toto.

² Die kontextrelevante Begriffsklärung wäre die Gesamtheit der Glaubensvorstellungen, Mythen, Riten und Kosmologien [vgl. PUCHEGGER-EBNER, 2004:31].

forschungsgeschichtliche, ethnomedizinische und kunstethnologische Aspekte wie auch Komponenten der visuellen Anthropologie integriert wurden – die theoretische Struktur der Dissertation darstellen, wird der methodische Rahmen durch archivarische Datenerhebung, visuelle Analyse des Bilddokumentationsmaterial und durch einen rekonstruktiven, sinnverstehenden methodologischen Ansatz repräsentiert.

Mein Forschungsinteresse an schamanischen Konzepten der nördlichen Nordwestküstenethnien führte mich 2001 im Zuge eines Stipendiatenaufenthalts an der University of Ottawa (gewährt durch des Centre for Canadian Studies der Universität Wien) nicht nur in den Kulturraum der Tlingit, Haida und Tsimshian, sondern stand auch im Zentrum meiner Diplomarbeit („Darstellung schamanischer Tranceinduktion anhand von Argillitobjekten der Haida“).

Obwohl es sich bei dem im Folgenden beschriebenen Schamanentum um eine historisches Phänomen handelt und in der rezenten Tlingit-Gesellschaft in dieser Form nicht mehr praktiziert wird, verfasste ich einige Textpassagen im ethnografischen Präsens.

„However, if shamanism continues to survive, and we would like to believe that those elements of its beneficial nature are still being sought after and utilized, something of what is described here may still be occurring...Whatever its [shamanism's] contemporary manifestation, this ancient system will most likely continue to survive in one way or another because it deals with elemental human problems and questions that cannot be solved through any other means.“ (WARDWELL, 1996:63)

3 Der Kulturraum der Tlingit: „*Lingít Aaní*“

Der Kulturraum der Tlingit – dessen emische Bezeichnung von KAN (1999:3) und DAUENHAUER ET AL. (2008A:XXVI) mit „*Lingít Aaní*“ angegeben wird, welches terminologisch für „*Tlingit land*‘ or ‘*Tlingit country*‘ or ‘*Tlingit territory*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXVI) bzw. „*the land of the Tlingit People*“ (KAN, 1999:3) steht – umfasst die fjordähnlichen Küsten und Inseln des südöstlichen Alaska Panhandle (zwischen Icy Bay im Norden und Dixon Entrance [vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII] im Süden³), wird als nördlichster Bereich des kulturellen Raums der Nordwestküste betrachtet und schloss vor 1906 (scilicet, vor der Etablierung der Staatsgrenzen zwischen Kanada und den U.S.A.) weitere Gebiete in British Columbia i.e., Dundas Island, Zayas Island und Teile der westlichen Portland-Canal-Küste ein (vgl. GLASS, 1890:17; EMMONS, [ca.1889] 1991:3; KAMENSKII, [1906] 1999:27; DE LAGUNA, 1990:203; PELTON & DIGENNARO, 1992:2; KAN, 1999:3; KAMMLER, 2000:274; BOUCHARD & KENNEDY [2006] in BOAS, [1895])⁴.

³ KAN (1999:3) zufolge wird *Lingít Aaní* im Süden durch das Portland Inlet, nach GLASS (1890:17), EMMONS ([ca.1889] 1991:3) und GRINEV (2005:15) durch den Portland Canal begrenzt, wobei GRINEV als zusätzliche Lokalisation des soziokulturellen Raums der Tlingit das Gebiet zwischen dem 55. und 60. nördlichen Breitengrad angibt.

⁴ EMMONS ([ca.1889] 1991:3) beschreibt *Lingít Aaní* wie folgt:

„*Southeastern Alaska, the home of the Tlingit, comprises the narrow coastal strip of the continental shore, extending northward from Portland Canal for six hundred miles to the Copper River delta, and includes the Alexander Archipelago and the Kayak Island.*“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:3)



Abbildung 2: Ethnien der Nordwestküste u. Alaskas (FITZHUGH & CROWELL, 1988:10)

Die Gebirgsketten der Coast Mountains und Saint Elias Range trennen Coastal Tlingit von Inland Tlingit – welche sich nach McCLELLAN (1953:47) in Tagish, Atlin und Teslin unterteilen und das nördliche British Columbia sowie das südliche Yukon Territory bewohnen – wenngleich sich vorliegende Arbeit lediglich mit den Lebenswelten der Coastal Tlingit auseinandersetzen wird, weswegen ich diese in weiterer Folge schlicht als Tlingit bezeichnen werde.

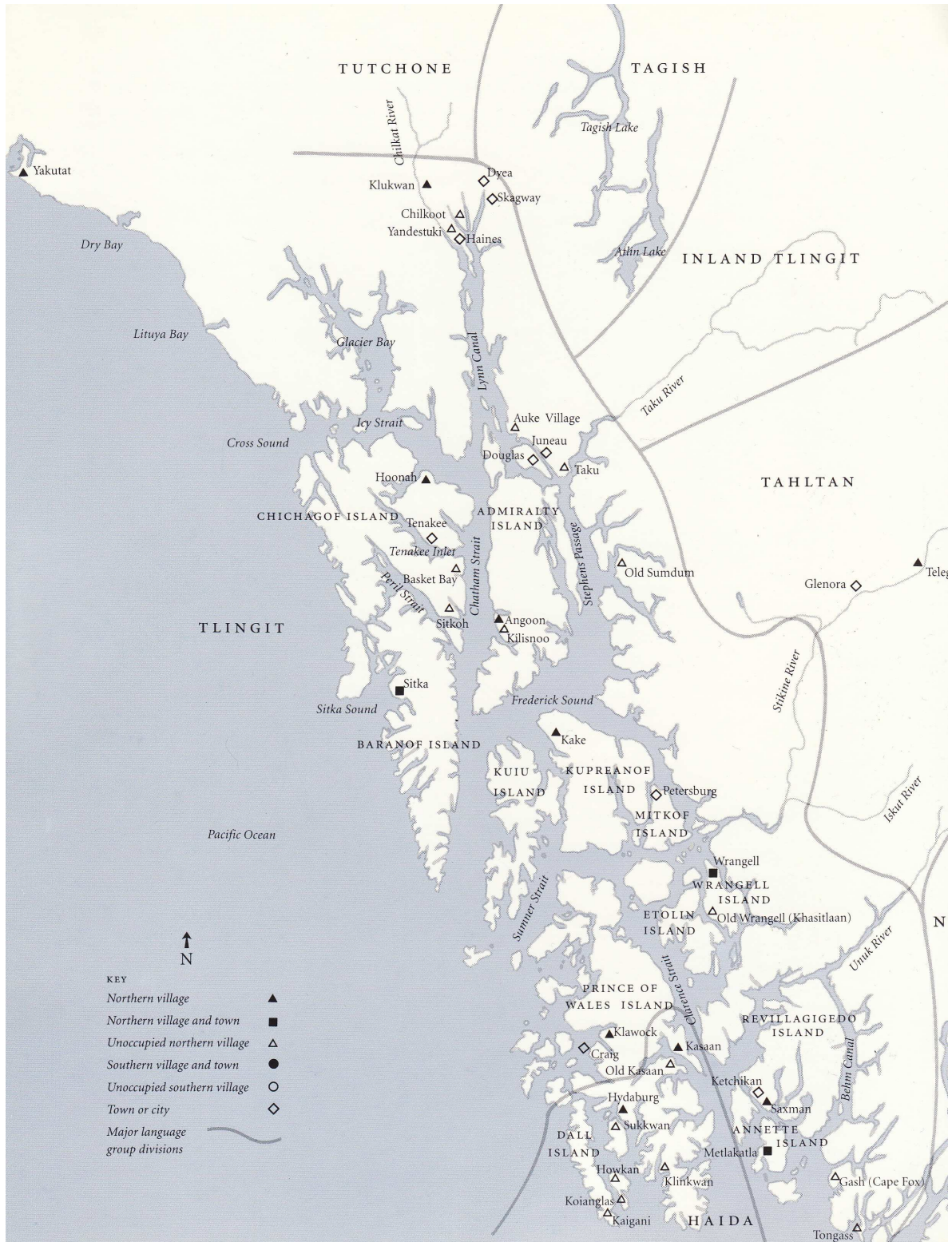


Abbildung 3: Kulturraum der Tlingit (ABBOTT ET AL., 1995:22)

Trotz mangelnder politischer Einheit stellt sich die kollektive Identität primär durch die gleiche Sprache – Tlingit wird von THOMPSON & KINKADE als „*Tlingit Language Isolate*“ (1990:34) angegeben, ist entfernt verwandt mit der Eyak-Athapaskan-Sprachfamilie und zählt zu dem Na-Dene-Sprachstamm – und durch die, als integratives Element fungierende gemeinsame Kultur dar, wobei sich die Coastal Tlingit aus folgenden drei Gruppen zusammensetzen i.e., Gulf Coast Tlingit, Northern Tlingit und Southern Tlingit. Diese unterscheiden sich sowohl durch Subdialekte als auch durch geringfügige lokal-kulturelle Differenzierungen und teilen sich ihrerseits in 16 lokale Communities auf, die von EMMONS „-*kwan, qwan, or qoan*“ ([ca.1889] 1991:21), von DE LAGUNA „*qʷá•n*“ (1990:203), von KAN „*kwaan*“ (1999:4) und von DAUENHAUER ET AL. (2008:103) „*kwáan*“⁵ genannt werden (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:21; DE LAGUNA, 1990:203; KAN, 1999:4; GRINEV, 2005:26-27).

Dabei inkludieren die Gulf Coast Tlingit folgende beide *kwáan*: Dry Bay und Yakutat, welche die nördlichst gelegenen Regionen von *Lingít Aaní*, i.e. das Küstengebiet des Golfs von Alaska (Lituya Bay, Dry Bay und Yakutat) bewohnen. Im angrenzenden Gebiet im Süden, setzen sich die Northern Tlingit aus nachfolgenden sieben *kwáan* zusammen i.e., Hoonah, Chilkat-Chilkoot, Auk, Taku, Sumdum, Sitka und Hutsnuwu und besiedeln den Bereich zwischen Cape Fairweather im Norden und Frederick Sound im Süden, während die sieben *kwáan* der Southern Tlingit sich in Kake, Kuiu, Henya, Klawak, Stikine (auch als Wrangell bezeichnet), Tongass und Sanya (ebenso Cape Fox genannt) unterteilen, die auf den, nördlich von Dixon Entrance gelegenen Inseln und Küstengebiete leben (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:21-22; DE LAGUNA, 1990:203; GRINEV, 2005:23-27).

⁵ Ich werde mich im Folgenden dem terminologischen Vorschlag von DAUENHAUER ET AL. i.e., „*kwáan*“ (2008:103) anschließen.

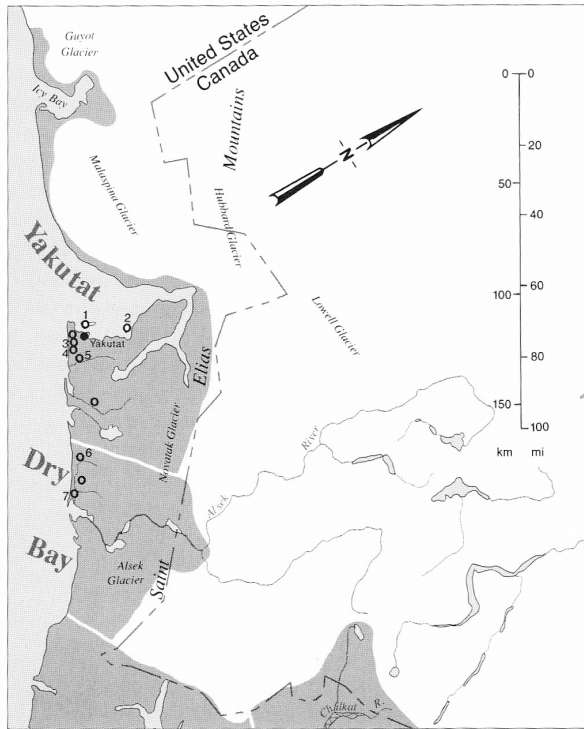


Fig. 1. Territories and former settlements of the Tlingit. Yakutat: 1, Port Mulgrave village, abandoned about 1898; 2, 'Old Town', Knight I., prehistoric, abandoned about 1780?; 3, Lost River Slough village, abandoned about 1880?; 4, Lost River village, prehistoric and historic, abandoned about 1840; 5, Situk, 1860–1916. Dry Bay: 6, Akwe River village, abandoned 1852–1865; 7, Kakanhini Slough village, abandoned about 1930? Chilkat-Chilkoot: 8, Chilkoot, abandoned about 1915; 9, Dyea, Chilkoot camp; 10, Yandestaki, Chilkoot, abandoned 1900; 11, Tanani, Chilkoot camp, abandoned 1898. Hoonah: 12, Tlistee, abandoned; 13, Thluhuggu or Village Point, abandoned 1911; 14, 'Grouse Fort', settled by people from Glacier Bay, abandoned about 1830. Auk: 15, Arnskultsu, part of Auke Bay since about 1900; 16, 'Flounder Water', founded about 1881, now part of Juneau. Sitka: 17, 'Blue Jay Mountain Town', abandoned about 1900. Hutsnuwu: 18, Basket Bay village, abandoned after 1888; 19, Sitkoh, abandoned; 20, Killisnoo, 1878–1929; 21, Daxatkanada Fort, 1820?–1875?; 22, Neltushkin, early 1880s to 1890. Taku: 23, Taku village, founded 1888 by Taku and Auk; 24, 'Ground Stone Bay', site of Ft. Taku, 1840. Sumdum: 25, "Old" Sumdum, abandoned after 1899. Kake: 26, Kake village, abandoned. Kuiu: 27, Kuiu, abandoned after 1892. Henya and Klawak: 28, Shakan, Henya, 1879–1938; 29, Tuxekan, Henya, abandoned about 1900 for Klawock and Shakan. Stikine: 30, "Old" Wrangell, abandoned 1837. Former Tongass villages, occupied by the Haida since the 18th century: 31, "New" Kasaan, founded 1890, now abandoned; 32, "Old" Kasaan, abandoned about 1890; 33, Sukkwan, abandoned before 1920; 34, Hetta, abandoned about 1860; 35, Howkan, abandoned before 1920; 36, Koianglas, abandoned about 1885; 37, Klinkwan, abandoned about 1911; 38, Kaigani, abandoned 1911. Sanya: 39, Loring or Naha, abandoned; 40, Gash, Cape Fox village, abandoned 1896. Tongass village, taken from Sanya in the 18th or 19th centuries: 41, 'On the Cottonwood', Tongass I., abandoned about 1900, Ft. Tongass (1868–1870) nearby. All sites named on the map were occupied in 1987.

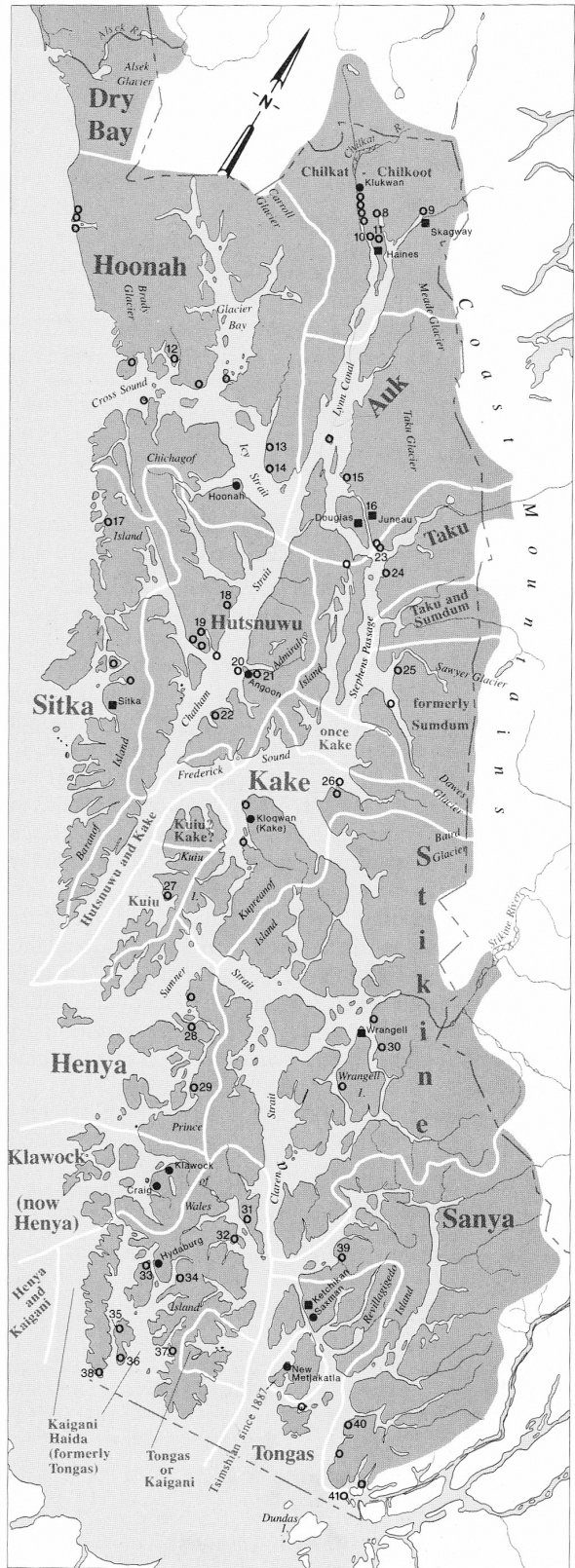


Abbildung 4: Historischer Kulturraum der Tlingit (DE LAGUNA, 1990:204)

Die nördliche Nordwestküste wird einerseits durch das maritime Klima des „*West Coast Marine type*“ (SUTTLES, 1990B:17), mit einem kühlen Sommer, einem feuchten Winter – der Pazifik sorgt im Sommer für Abkühlung und im Winter für Erwärmung der Lufttemperatur, wodurch die klimatischen Verhältnisse überraschenderweise eher den Westeuropas als den Nordamerikas ähneln (vgl. IBID, 1990B:17) und sich die Jahrestiefsttemperaturen zwischen 0° und -20° bewegen (vgl. GRINEV, 2005:16) – und durchschnittlichen Jahresniederschlagsmengen von ca. 1.000 mm (Admiralty Island) bis zu 7.600 mm (Baranof Island) geprägt, wobei in den Coast Mountains jährlich bis zu ca. 20.300 mm Schnee fällt, der die großen Schneefelder und Gletscher Südostalaskas nährt und wird andererseits durch die stark zerklüftete wie gleichermaßen dicht bewaldete Fjordlandschaft der Küstengebiete sowie des rund 130 km langen Alexanderarchipels – zu dessen größten Inseln Chichagof Island, Baranof Island, Admiralty Island, Wrangell Island, Kupreanof Island, Revillagigedo Island, Prince of Wales Island, Kuiu Island und Etolin Island zählen – charakterisiert (vgl. GLASS, 1890:12; EMMONS, [ca.1889] 1991:4; SUTTLES, 1990B:17-18; PELTON & DIGENNARO, 1992:2; KAN, 1999:4; KAMMLER, 2000:274; GRINEV, 2005:15).

Während die stark exponierte Alaska Gulf Coast nur wenige geschützte Anlegeplätze (darunter Lituya Bay und Yakutat) bietet, wird der Alexanderarchipel mit seinen schroffen und gebirgigen Küsten- und Inselgebieten durch die, selbst in Gebirgslagen bis 1.000 Höhenmeter vordringende dichte Vegetation – vorherrschend sind undurchdringbar erscheinende Wälder aus Kiefern, Hemlocktannen, gelben und roten Zedern sowie dichtem Buschwerk – gekennzeichnet (vgl. LIBBEY, 1886:282; DALL, 1896:2; GLASS, 1890:18; EMMONS, [ca.1889] 1991:4; DE LAGUNA, 1990:205; PELTON & DIGENNARO, 1992:2; KAN, 1999:4). Als größte Flüsse der Region wären weiters der Stikine, Taku, Chilkat und Alsek zu nennen, welche von den Tlingit als Verkehrswege genutzt wurden (bzw. werden), da die Wasserläufe – trotz unwegsamer Waldgebiete – Zugang zum Hinterland bieten (vgl. DE LAGUNA, 1990:205; GRINEV, 2005:15).

Doch nicht nur die reiche Flora prägt das Bild der nördlichen Nordwestküste, sondern auch die Fülle an bestehender Fauna: Während im Pazifik neben Heilbutt, Lachs, Hering, Kabeljau und Kerzenfisch vor allem Meeressäuger wie Seehund und

Seebär von den Tlingit bejagt wurden (und werden), waren es an Land vorwiegend Schwarz- und Grizzlybär, Maultierhirsch, Dall-Schaf und Schneeziege (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:4-5; DE LAGUNA, 1990:205; PELTON & DIGENNARO, 1992:3; GRINEV, 2005:16, 29-30, 39).

Prähistorische Funde lassen eine Besiedlung des Kulturraums der Tlingit vor ca. 10.000 Jahren vermuten, wenngleich es heute als archäologisch gesichert angesehen wird, dass sich das Zentrum der frühen Tlingit-Kultur an den Flussmündungen von Nass und Skeena im nördlichen British Columbia ausbildete und die Kultureinflüsse dieses Kerngebiets einerseits von Süden nach Norden und andererseits von der Küste ins Inland expandierten. Bedingt durch Migrationsprozesse der Haida und Tsimshian, der südlichen Nachbarethnien der Tlingit, wurden die Tlingit gezwungen, ihren Kulturraum während des 18. Jahrhunderts erneut nach Norden i.e., entlang der Alaska Golf Coast auszudehnen (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:3; DE LAGUNA, 1990:206; KAN, 1999:4), wobei sich nach den demografischen Angaben von MOONEY (1928:32), 1740 die indigene Population von *Lingít Aaní* auf geschätzte 10.000 Menschen belief.

Da sich vorliegende Arbeit mit den Lebenswelten der Tlingit des 18. Jahrhunderts beschäftigt, werde ich im Folgenden meinen Fokus kontextdependent ausschließlich auf den soziokulturellen Raum dieser Zeitperiode richten.

In jeder Tlingit-Community existierte im 18. Jahrhundert mindestens eine permanente, allerdings nur während der Wintermonate – im Sommer wurden temporäre Lagerplätze in den Fisch- und Jagdrevieren bezogen – bewohnte Siedlung, die aus ungefähr 5 bis 25 Häusern bestand und deren Örtlichkeit sorgsam ausgewählt worden war: So wurde für eine zukünftige Niederlassung meist eine geschützte, sandige Bucht als geeignete Anlegestelle für Kanus gewählt, wobei darüber hinaus darauf geachtet wurde, dass sich im näheren Umfeld Trinkwasser, Jagd- und Fischgründe sowie gute Plätze zum Beeren Pflücken und Sammeln von Muscheln und Schalentieren befanden. Üblicherweise bestanden die Ansiedlungen aus zwei Reihen, dem Meer zugewandten Plankenhäuser, in deren unmittelbaren Umgebung – meist an der Rückseite bzw. am Ende der Hausreihen, mitunter allerdings auch auf einer nahe gelegenen Insel – sich der Friedhof befand, wobei die Southern Tlingit zusätzlich „*mortuary poles*“ (DE LAGUNA, 1990:206) vor oder neben

ihren Häusern platzierten. Vorrathshäuser, Räucherkammern, Badehütten sowie die Unterkünfte für menstruierende oder gebärende Frauen wurden dabei entweder innerhalb der Siedlung oder hinter den beiden Hausreihen errichtet (vgl. GARFIELD & FORREST, 1948:Titelbild; OLSON, 1967:5; JONAITIS, 1989:35; DE LAGUNA, 1990:206; GRINEV, 2005:29, 36).

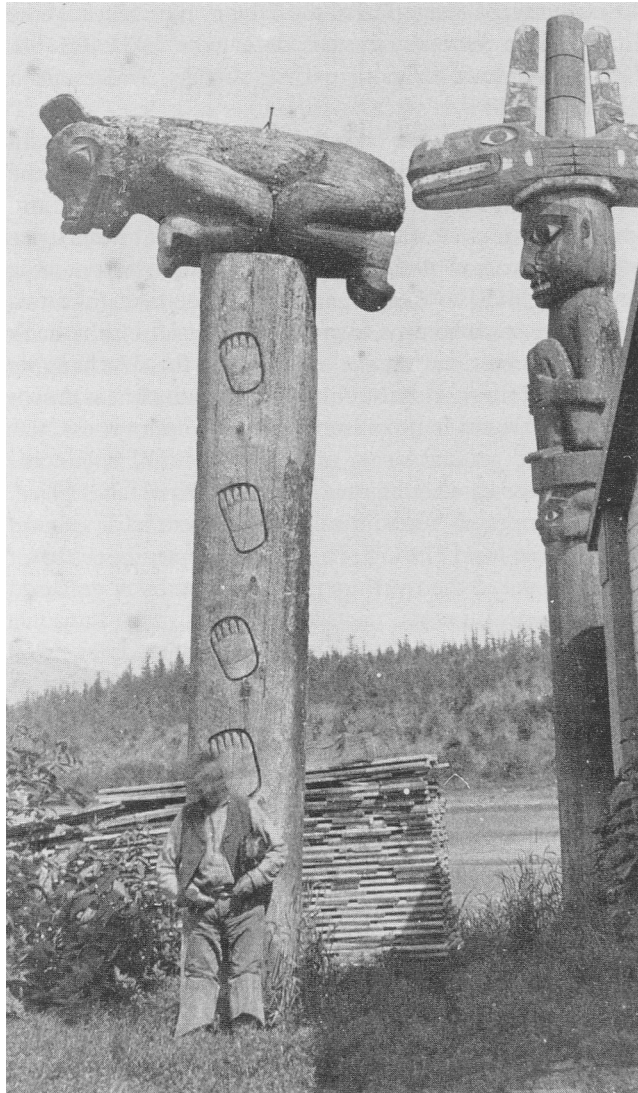


Abbildung 5: „*Wooden mortuary poles...*“ (EMMONS, [CA.1889] 1991:287)
(Wrangell, ca. 1890)

Ein, meist aus dicken Fichtenholzbrettern bestehendes Plankenhaus verfügte über einen quadratischen Grundriss und vier tragenden, im Allgemeinen überaus

elaboriert geschnitzten Pfosten⁶, besaß ein Giebeldach mit geringer Neigung und bot ungefähr sechs Familien (unverheiratete Erwachsene und Sklavinnen/Sklaven mit eingerechnet) i.e., bis zu 40 bis 50 Personen Wohnraum. Im Inneren des Hauses befand sich eine rechteckige Vertiefung mit einer, exakt unter dem Rauchabzug des Daches angelegten zentraler Feuerstelle, welche von einer oder mehreren hölzernen Plattformen umschlossen wurde, die – separiert durch Paravents aus Holz – den Familien als Nachtlager dienten. Der, dem Eingangsbereich gegenüberliegende Teil des Hauses war dabei für diejenige Familie reserviert, in deren Besitz sich das Haus befand, wobei der betreffende Raumteiler mit Motiven der eigenen Lineage bemalt worden war. Fanden zeremonielle Handlungen im Haus statt, wurden die Wandschirme entfernt und der Raum erhielt die Form eines Amphitheaters. (vgl. GLASS, 1890:8; EMMONS, [ca.1889] 1991:4; KAMENSKII, [1906] 1999:28; DE LAGUNA, 1990:207; GRINEV, 2005:36).



Abbildung 6: „Interior of a Tlingit cabin...“ (EMMONS, [CA.1889] 1991:13)
(Sitka, 1827)

⁶ Die Ikonografie der Schnitzereien betrifft zumeist „totemic or ancestral figures“ (DE LAGUNA, 1990:207).



Abbildung 7: „Interior of the Whale House...“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:63)
(Klukwan, ca. 1895)

Zur Jagd, aber auch zum Personen- und Warentransport kamen primär Kanus aus Kiefer – nach EMMONS ([ca.1889] 1991:84) und DE LAGUNA emisch als „*spruce (si•t)*“ (1990:208) bzw. etisch als „*Sitka canoe*“ EMMONS ([ca.1889] 1991:84) bezeichnet – zum Einsatz, welche mit Paddel aus Zedernholz und nach der initialen Kontaktperiode im 18. Jahrhundert auch mit Segel ausgestattet wurden und eine Länge von ca. 6,5 m sowie ein hochgezogenes Bug und Heck aufwiesen (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:84; DRUCKER, 1950:255; DE LAGUNA, 1990:208; GRINEV, 2005:36). Während die Chilkat – welche im Übrigen auch „*skin canoes*“ (DE LAGUNA, 1990:208) erzeugten – Dry Bay und Taku vorrangig Kanus mit geringem Tiefgang aus Pappelholz fertigten, die sich für seichte Flussläufe eigneten, stellten die Stikine

kleine, wendige „moon canoes“⁷ (IBID., 1990:208) her, die vor allem bei der Seeotterjagd sowie beim Fischen verwendet wurden. Es waren allerdings die hochseetauglichen, zweimastigen und bis zu 18 m langen Haida-Kanus, die sich bei den Tlingit überaus hoher Nachfrage erfreuten und sechs bis acht Tonnen Fracht zu transportieren vermochten (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:84-86; DE LAGUNA, 1990:208; GRINEV, 2005:35):

„Such [Haida] ‘war canoes’ were purchased by wealthy Tlingit headman, who decorated them at bow and stern with carvings or paintings of their crests and gave them personal names.“ (DE LAGUNA, 1990:208)



Abbildung 8: Haida Kanu eines Tlingit-*chief* (EMMONS, [CA.1889] 1991:87)
(1893, keine weiteren Angaben)

⁷ „Moon canoes“ erlangten ihren Namen aufgrund ihres stark hochgezogenen Bugs und Hecks (vgl. DE LAGUNA, 1990:208).

Die soziostrukturellen Gegebenheiten der Tlingit des 18. Jahrhunderts entsprachen einer patriarchalen, streng stratifizierten, exogamen, akephal-segmentären Klan-Gesellschaft, die über eine matrilinear-patrilokale Genealogie verfügte und verwandtschaftsterminologisch dem Crow-System zuzuordnen war (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:22-27; SWANTON, [1905c]:664-665; IBID., [1908] 1970:424; JONAITIS, 1989:35-39; DE LAGUNA, 1990:212-216; KAN, 1999:5). Sämtliche gesellschaftliche Belange – i.e., alle sozialen, politischen und ökonomischen Angelegenheiten – gründeten in der Zweiteilung des sozialen Raums in zwei exogame Moieties: Jede Person, mit Ausnahme von Sklavinnen/Sklaven fremder Herkunft⁸, gehörte entweder der „Raven (yé•)“- oder der „Wolf (gu•č)“-Moiety (DE LAGUNA, 1990:212) (in den nördlichen Gebieten von *Lingít Aaní* manchmal auch „Eagle (čà•k)“-Moiety [IBID., 1990:212] genannt) an, welche sich ihrerseits in ungefähr je 30 Klans („na•“) aufteilten, die wiederum zumeist in Lineages oder „house groups (hí-ta•n)“ zerfielen, wobei Moiety-, Klan- und Lineage-Zugehörigkeit matrilinear vererbt wurde (vgl. KAMENSKII, [1906] 1999:33-38; GARFIELD, 1947:438; JONAITIS, 1989:38; DE LAGUNA, 1990:212; KAN, 1999:5-6; GRINEV, 2005:50).

„Moieties were not social groups, for they never met or cooperated together. Moiety membership simply arranged individuals and matrilineages into ‘opposites’ (gune•tkana•yí) that intermarried and performed important social and ceremonial services for each other.“ (DE LAGUNA, 1990:212)

Eine stringente Stratifizierung – es existierte eine strenge Hierarchie, die von der gesellschaftlichen Dreiteilung in Aristokratie (i.e. in „chiefs“ und ihre nächsten Verwandten sowie in „headmen of clans or lineages“ und deren engsten Angehörigen [DE LAGUNA, 1990:212]), Mittelschicht und Sklavinnen/Sklaven reflektiert wurde – sowie die überaus hohe Relevanz von symbolischem, ökonomischem und sozialem Kapital prägten das Bild der Gesellschaftsstruktur wie gleichermaßen das der realen und symbolischen Handlungsfelder (vgl. KAMENSKII, [1906] 1999:33-38; FUHRMANN, 1922:5; DRUCKER 1939:55; IBID., 1950:157; OBERG, 1973:42; DE LAGUNA, 1990:213; GRINEV, 2005:56).

⁸ Sklavinnen/Sklaven, zumeist bei kriegerischen Auseinandersetzungen entführte Personen und deren Nachkommen, waren rechtlos und standen laut DE LAGUNA (1990:212) außerhalb eben genannter Sozialstruktur.



Abbildung 9: „Two Raven chiefs...“ (EMMONS, [CA.1889] 1991:161)
(Angoon, ca. 1901)

Im Besitz von Klans und Lineages befanden sich nicht nur Grund und Boden, sondern darüber hinaus auch Jagd- und Fischereirechte sowie „rights to all game, fish, berries, timber, drinking water, and trade routes...house sites in the winter village; [sic] and the prerogatives associated with the totemic crests, represented in the decorations of houses, heirloom objects, and personal names“ (DE LAGUNA, 1990:213), wobei Klan-chiefs und Lineage-„house owners“ als Treuhänder und Vermögensverwalter des kollektiven Besitzes fungierten (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:24; DE LAGUNA, 1990:213; KAN, 1999:5; GRINEV, 2005:56).

Zu den bedeutendsten Klan- oder Lineage-Prärogativen zählten ferner „crests“, welche als Repräsentation des jeweiligen Totems⁹ – i.e., als spezifische Tiere, Himmelskörper, außergewöhnliche Landschaftsformationen, heroische Vorfahrinnen/Vorfahren der mythischen Vergangenheit oder transzendente Wesenheiten – in Erscheinung traten und als Verkörperung der mythologischen Genealogie, der Klan- bzw. Lineage-Historie, -Gegenwart und -Zukunft auftraten und auf dem Konzept schamanischer Hilfsgeister und „guardian spirits“¹⁰ basierten (vgl. VENIAMINOV, 1840:57; EMMONS, [ca.1889] 1991:31-32; SWANTON, 1905B:11; DRUCKER, 1950:235; OLSON, 1967:41; JONAITIS, 1989:67; KAN, 1989:309-310; IBID., 1999:5; DE LAGUNA, 1990:213; SUTTLES, 1990A:4).

Laut DE LAGUNA zählten „*Raven, Owl, Whale, Sea Lion, Salmon, Frog, Sleep Bird, Sun, Big Dipper, Moon, [and] Ocean*“ (1990:213) zu den bedeutendsten Klan-crests der *Raven-Moiety*, während „*Eagle, Petrel, Wolf, Bear, Killerwhale, Shark, Halibut, [and] Thunderbird*“ (IBID., 1990:213) als wichtigste Klan-crests der *Wolf-Moiety* zugeordnet wurden, wobei crests nicht zuletzt der Identifikation von Klans und Lineages dienten. Ferner fanden crests ihren visuellen Ausdruck in der materiellen Kultur – i.e., in Form von Schnitzkunst oder Malerei – auf den Außen- und Innenräumlichkeiten der Plankenhäuser, auf „totem poles“, Gräbern, Kanus, Zeremonialbekleidung und -objekten, Decken, Hüten, Helmen etc. dargestellt (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:34; DE LAGUNA, 1990:213).

⁹ DE LAGUNA (1990:213) bemerkt dazu kontextdependent:

„*The totem was clearly more than an emblem or beautiful design. The actual animals, the mountains, glaciers, or bodies of dangerous waters that were associated with clans were addressed by kin terms, according to the relationship of the speaker to the clan in question, and the creature or natural entity would respond.*“ (DE LAGUNA, 1990:213)

¹⁰ Zusätzlich zu seiner Seele verfügte jeder Mensch laut VENIAMINOV (1840:57) über eine protektive Entität, welche auf Tlingit als „*kinaayéig*“ (KAN, 1989:309-310) bzw. „*kinaa yéig*“ (KAN, 1999:16, 410) bezeichnet wurde und stets in Kopfhöhe über der jeweiligen Person schwebte (vgl. KAN, 1989:309-310; GRINEV, 2005:76). Der „guardian spirit complex“ per se stellte die Ausgangsbasis für die Entwicklung des „crest system“ dar, welches in engem Konnex mit den „kin groups“ stand und an der gesamten nördlichen Nordwestküste starke Verbreitung fand (vgl. BOAS, 1920:125-126; SUTTLES, 1990A:4).

Jegliches Klan- und Lineage-Eigentum – Grundbesitz und *crests* mit eingeschlossen – war jedoch auch durch Verkauf, im Rahmen eines „*potlatch*“-Festes, als Hochzeitsgeschenk, als Schadensersatz für Rechtsverletzungen oder als Entschädigung bei Friedensabkommen veräußerbar. Wurde infolge Klan-Hostilitäten *crests* entwendet, war es für den beraubten Klan obligat, diese unter allen Umständen wieder zurückzukaufen bzw. auszulösen (vgl. DE LAGUNA, 1990:213).

Schaden an Personen oder Eigentum konnte durch Schadensersatzzahlungen und „*peace-making ceremonies*“ (DE LAGUNA, 1990:215) abgegolten werden, wobei bei der Schadenszufügung kein Unterschied zwischen Vorsatz, Fahrlässigkeit oder Zufall gemacht wurde. Da weder allgemein gültige Rechtsnormen noch rechtliche Institutionen zur Streitbeilegung von Interklan-Konflikten existierten, behalf man sich damit, dass entweder die eine Streitpartei ihren Wohnsitz verlegte oder notorische Unruhestifter kurzerhand getötet wurden. Lokale Rechtsstreitigkeiten wurden in den meisten Fällen durch die Zahlung von Wertgegenständen (beispielsweise in Form von Woldecken) beigelegt, wobei im Fall einer Tötung die reziproke Tötung einer/eines Angehörigen der Gegenseite verlangt wurde. Kriege wurden üblicherweise auf der Klan-Ebene ausgetragen, gelegentlich um Kriegsbeute zu machen, überwiegend jedoch um Verletzungen und Beleidigungen zu rächen, wobei sich kriegerische Auseinandersetzungen zwischen geografisch weiter entfernten Klans durch besondere Brutalität und Grausamkeit auszeichneten: Köpfe oder Skalps der Feinde wurden als Trophäen behalten, während Frauen und Kinder versklavt wurden (vgl. KAMENSKII, [1906] 1999:29, 43-44; SWANTON, [1908] 1970:449-451; DE LAGUNA, 1990:215).

Fokus des säkularen Ritualkomplexes lag auf den „*potlatch*“¹¹-Feierlichkeiten, welche als ein symbolisch-rituelles zum Ausdruck Bringen der hierarchischen Strukturen und mutualen Verpflichtungen und Obligationen gesehen wurden. Ein *potlatch* wurde als formelle Entschädigung der korrespondierenden Moiety für erbrachte Dienste im Kontext von Geburten, Todesfällen, Namensgebungen, Hochzeiten, Errichtungen (bzw. Umbauten) eines Hauses sowie beim Antreten von ererbten Rechten abgehalten und verliehen den soeben genannten Ereignissen,

¹¹ Laut HIRSCHBERG (1988:372-373) handelt es sich bei dem Terminus „*potlatch*“ um einen Chinook-Ausdruck für „geben“.

indem die Anwesenden als Zeuginnen/Zeugen des Rechtsaktes fungierten, Rechtswirksamkeit. Wesen und Inhalt eines *potlatch* – welcher als ökonomische Institution verstanden werden kann – war das Verschenken großer Mengen an Besitztümern mit der Zielsetzung, bei den anwesenden Gästen der anderen Moiety symbolisches Kapital zu erwerben, wobei das Versäumen, einen *potlatch* abzuhalten, unvermeidlich zu einem Abstieg des sozialen Status des betreffenden Klan-*chief* führte. Angesichts der Instabilität der alimentären Ressourcen erwies sich diese Güterumverteilung aus ökonomisch-funktionaler Perspektive als vorteilhaft wie gleichermaßen effizient: Gruppen, die in der Lage waren, einen Surplus anzuhäufen, konnten diesen Überschuss an ökonomisch weniger erfolgreiche Gruppen weitergeben, um aufgrund der strukturimmanenten Reziprozität ein Guthaben für Zeiten der eigenen Not aufzubauen. Während sich das Verschenken der Güter als überaus prestigeträchtig und ostentativ darstellte – wodurch die/der Gastgeberin/Gastgeber ihren/seinen wirtschaftlichen Reichtum demonstrierte und dadurch ihren/seinen Status festigte – wurde durch die Annahme der Geschenke die hierarchisch höher stehende Position derselben/desselben von den Gästen anerkannt (vgl. SWANTON, [1908] 1970:434-443; DRUCKER, 1939:57; KAIPER & KAIPER 1978:24; LINDIG, 1988:372-373; JONAITIS, 1989:12, 36, 42; DE LAGUNA, 1990:220; BARNARD, 2003:445).



Abbildung 10: „Raven guests at a potlatch...” (Emmons, [ca.1889] 1991:293)
(Sitka, 1904)



Abbildung 11: „Dancers at a Klukwan potlatch“ (Emmons, [ca.1889] 1991:318)
(Klukwan, 1895)

Im Hinblick auf spirituell-kosmvisionäre Konzepte existierte – neben dem Schamanentum – ein pantheistisches Weltbild, dessen Denkbilder davon geprägt wurden, dass die gesamte, die Tlingit umgebende Umwelt von transzendenten Kräften durchdrungen und beseelt wurde, wobei die einzelnen Wesenheiten in Notsituationen um Hilfe gebeten werden konnten, im Gegenzug allerdings respektvolles Verhalten vonseiten der Menschen forderten¹². Als maßgebliche Vertreter/Vertreterinnen dieser soziokosmischen Ordnung wären in diesem Kontext „Raven“ und „Property Woman“ zu nennen: Obwohl *Raven* in der Kosmogonie eine zentrale Rolle innehatte, galt er nicht als Schöpferfigur, sondern als Kulturheros, Formwandler und Trickster, dessen Persönlichkeitsstruktur durchaus menschliche Züge aufwies. *Property Woman*, deren Reich die undurchdringlich erscheinenden Wälder waren, brachte ferner all jenen Menschen Reichtum und Glück, die ihr in angemessener Weise begegneten (vgl. KAMENSKII, [1906] 1999:53-55; SWANTON, [1908] 1970:451-460; DE LAGUNA, 1990:221-223; MOSS, 1993:642-643).

¹² Im Realitätskonstrukt der Tlingit hatte ein Verstoß gegen den, üblicherweise von Respekt getragenen Umgang mit eben genannten Entitäten desaströse Konsequenzen zur Folge (vgl. DE LAGUNA, 1990:221-223).

Hinsichtlich der historischen Wurzeln des Ethnonyms Tlingit erläutert DE LAGUNA „*the name Tlingit comes from the Tlingit name for themselves, t̥iŋgít ‘human being(s)’*“ (1990:226), während EMMONS ([ca. 1889] 1991:7) folgendermaßen argumentiert:

„*The name ‘Tlingit’ was first used by the Tlingit themselves in a general sense to distinguish a human being from an animal. They believed that little difference existed in the earliest days between men and animals except in form. But with extended intercourse and a knowledge of other people, it became a specific or national name.*“ (EMMONS, [ca. 1889] 1991:7)

KAN spricht ferner von der emischen Bezeichnung als „‘Lingit’ (*translated as both ‘Tlingit’ and ‘person’*)“ (1999:4), indessen KAMENSKII ([1906] 1999:27), GRINEV (2005:21) sowie BOUCHARD und KENNEDY ([2006] in BOAS, [1895]:613) Folgendes berichten:

„‘*Tlingit*’ which means ‘*people*’“ (KAMENSKII, [1906] 1999:27)

„*The Indians called themselves tlinkit (tlingit, lingit, klinkit) – ‘human,’ ‘nation,’ ‘people’...*“ (GRINEV, 2005:21)

„‘*Tlingit*’ is an anglicization of the Native name t̥iŋgít ‘*human being(s)*’...“ (BOUCHARD & KENNEDY [2006] in BOAS, [1895]:613)

Darüber hinaus lauten die historischen Synonyme: „*Koliuschen*“ (PALLAS, 1793:244), „*Koliuski*“ (COXE, 1803:324), „*Thlinkith*“ (HOLMBERG, 1855:2; MUIR, 1915:197), „*Kaljuschen, Koljuschen, Koloschen*“ (HOLMBERG, 1855:2), „*Tlinkit*“ (KRAUSE, 1885:Titel), „*Thlinkeets*“ (BANCROFT, 1886:269), „*Kolosh*“, „*Kaliuzh*“ (KAMENSKII, [1906] 1999:27), „*Clingats*“, „*Klinket*“, „*Thlinket*“, „*Kaloshes*“, „*Kolloshians*“, „*Kaljuschen*“, „*Koljuschen*“, „*Koloches*“ (DE LAGUNA, 1990:226), „*Kalosh*“, „*Koliuzh*“ (KAN, 1999:46), „*Koloshi*“ (GRINEV, 2005:125), „*Koliuzhi*“ (IBID., 2005:137).

4 Schamaninnen/Schamanen der Tlingit



Abbildung 12: „*Taku shaman dressed for practice...*“ (Emmons, [ca.1889] 1991:384)
(Gastineau Channel, 1888)

Indigenen Glaubensvorstellungen und -praktiken der Nordwestküste des 18. Jahrhunderts lagen primär eine divergente Reihe an Mustern und Denkmodellen zugrunde, die als religiöser Symbolbereich (i.e. Glaubensvorstellungen, Mythen, Riten und Kosmologien [vgl. PUCHEGGER-EBNER, 2004:31]) von nahezu allen Ethnien

dieses kulturellen Raums geteilt wurden. Sieht man/frau von lokalspezifischen Variationen ab, so kann man/frau vor allem hinsichtlich der nördlichen Nordwestküstenethnien (i.e., Tlingit, Haida und Tsimshian) einerseits einen signifikanten Mangel bzw. eine vollständige Abwesenheit von systematisierten Konzepten betreffend Kosmologie und göttlicher Wesen und andererseits lediglich diffus-verschwommene Vorstellungen in Bezug auf ein weltabgewandtes, unnahbares höchstes Wesen feststellen. Seelenkonzeptionen fanden sich unter dem Reinkarnationsaspekt wieder und wurden in Interdependenz mit spezifischen Tierarten gesehen (vgl. GRINEV, 2005:76), die nicht nur zum spirituellen, sondern auch zum ökonomischen Wohlergehen der Gruppe beitragen sollten.

Ein Umstand, der sich zudem in der jeweiligen rituellen Praxis widerspiegelte, um eine annuelle Wiederkehr dieser Tiere zu gewährleisten (vgl. DRUCKER, 1963:151). Ferner wäre der „*guardian spirit*“-Komplex zu nennen, worunter eine lebenslange, individualspezifisch-benevolente Begleitung eines bzw. mehrerer Hilfsgeister verstanden wurde (vgl. VENIAMINOV, 1840:57; DRUCKER, 1950:235; OLSON, 1967:41; KAN, 1989:309, 310; IBID., 1999:16, 410; SUTTLES, 1990A:4; EMMONS, [ca.1889] 1991:374): Obwohl bei den Tlingit und Haida eine gewisse Tendenz zur matrilinearen Vererbung der *guardian spirits* – auf Tlingit „*qa' kiná yé gi'*“, „*qa' kiná yé'k'*“ (DE LAGUNA in EMMONS, [ca.1889] 1991:368) bzw. „*kinaayéigi'*“ (KAN, 1989:309-310; GRINEV, 2005:76) bzw. „*kinaa yéigi'*“ (KAN, 1999:16, 410) genannt und von EMMONS ([ca.1889] 1991:368) mit „*up above spirit*“ übersetzt – bestand, wurde es dennoch als *Conditio sine qua non* angesehen, den individuellen Hilfsgeist nach erfolgten Purifikationsriten mittels strapaziöser Suche ausfindig zu machen, da man/frau die Auffassung vertrat, dass ein lenkendes Eingreifen in das eigene Schicksal lediglich durch die vermittelnde Funktion des jeweiligen *guardian spirit* möglich sei (vgl. DRUCKER, 1963:158).

Diese scheinbar desorganisierte Konzeption der Spiritualität wurzelt vermutlich in dem großen Reichtum an oraltradiertem Wissen, welches an der Nordwestküste in einer umfangreichen Mythen- und Legendenwelt seinen Niederschlag fand: Da die Tlingit (wie ebenso die meisten anderen Nordwestküstenethnien) über etliche Mythenzyklen verfügten, kam es linguistischen Quellen zufolge aufgrund der Tatsache, dass jede Lineage einen spezifischen Teilbereich dieser Mythenreihe in

ihre persönliche Familientradition integrierte und fortan als Ursprungsmythe betrachtete, zu einer Aufsplitterung und Diversität der Glaubenskonzepte (vgl. IBID., 1963:152).

Unvorhergesehene Ereignisse wurden von der Tlingit-Gesellschaft des 18. Jahrhunderts – dieser Zeitraum steht im Übrigen im Fokus dieser Arbeit, weshalb im Weiteren nicht ausdrücklich darauf hingewiesen, sondern lediglich passim erwähnt werden wird – als durch spirituelle Entitäten verursacht wahrgenommen, deren Kräfte folglich gebändigt, kontrolliert und gesteuert werden mussten. Eine Aufgabe, die denjenigen Gruppenmitgliedern zufiel, die in direkte Interaktion mit dem transzendenten Bereich zu treten vermochten i.e., den Schamaninnen/Schamanen.



Abbildung 13: „*Tlingit Shaman*“ (WARDWELL, 1996:107)
(Juneau, ca. 1900)

4.1 Tätigkeitsfelder und gesellschaftliche Stellung

Aufgrund ihres Vermögens, in den interdependenten Handlungsfeldern der materiellen-immateriellen Welt kommunikations- und handlungsfähig zu sein, verfügten Tlingit-Schamaninnen/Schamanen (auf Tlingit „*ixt*“ [DE LAGUNA, 1972:670], „*ixt*“ [KAN in KAMENSKII, {1906} 1999:149; KAN, 1991:365] bzw. „*ict*“ [EMMONS, {ca.1889} 1991:370], von KRAUSE [1885:283] als „*lchta*“, von KAMENSKII [{1906} 1999:81] als „*lcht*“ bezeichnet) in ihrem jeweiligen sozialen Raum über ein hohes symbolisches und soziales Kapital, trugen allerdings auch große Verantwortung für ihre Gemeinschaft. Genderspezifisch betrachtet, war es gleichermaßen Männern als auch Frauen gestattet, ihrer spirituellen Vokation zu folgen (vgl. OLSON, 1961:207; DE LAGUNA, 1972:670; IBID., 1990:221; EMMONS, [ca.1889] 1991:370; WARDWELL, 1996:34), auch wenn es anhand der Zeitzeugenberichte den Anschein erweckt, als hätte es bei den Tlingit mehrheitlich männliche Schamanen gegeben, was jedoch ebenso auf einen Male-bias der damaligen Autoren zurückzuführen sein kann.

Im Hinblick auf ihren professionellen Arbeitsalltag – von einem demografischen Aspekt aus gesehen kamen im 19. Jahrhundert laut OLSON (1967:111) ungefähr fünf bis zehn Schamaninnen/Schamanen auf 1.000 Einwohnerinnen/Einwohner, wobei sich nach EMMONS ([ca.1889] 1991:382) das damals übliche Prozedere hinsichtlich schamanisch-ritueller Aktivitäten im gesamten südöstlichen Alaska sehr konform darstellte – fielen in erster Linie folgende Aufgaben und Pflichten in den Zuständigkeitsbereich von Schamaninnen/Schamanen:

- erstens, die emische Konzeption und Hermeneutik von saluto- und pathogenetischen Prozessen sowie die Durchführung kurativer Behandlungen und Therapien (vgl. HOLMBERG, 1855:73-74; KRAUSE, 1885:284; GLASS, 1890:12; SWANTON, [1908] 1970:464; OBERG, 1934:154; DRUCKER, 1950:226-228; IBID., 1963:159; OLSON, 1961:207; DE LAGUNA, 1972:670, 701; IBID., 1990:221; EMMONS, [ca.1889] 1991:370; WARDWELL, 1996:49; JONAITIS, 1989:51; IBID., 2000:93; IBID., 2006A:358; IBID., 2006B:139; GRINEV, 2005:77),
- zweitens, das Bekämpfen von Hexerei (vgl. HOLMBERG, 1855:73-74; GLASS, 1890:12; KAMENSKII, [1906] 1999:83; SWANTON, [1908] 1970:464; OBERG,

1934:154-155; OLSON, 1961:207; DRUCKER, 1963:159; DE LAGUNA, 1972:670, 701, 728; IBID., 1990:221; JONAITIS, 1983:54; IBID., 1989:51; IBID., 2006A:358; IBID., 2006B:139; EMMONS, [ca.1889] 1991:370; WARDWELL, 1996:50; GRINEV, 2005:77),

- drittens, die Befreiung und Rettung der von Land-otter-people¹³ entführten Personen (vgl. DE LAGUNA, 1972:670, 701; IBID., 1990:221; JONAITIS, 1989:51; EMMONS, [ca.1889] 1991:371; WARDWELL, 1996:50; BECK, 1999:9),
- viertens, die paranormale Unterstützung und Beistand in Kriegszeiten (vgl. SWANTON, [1908] 1970:465; JENNESS, 1932 [2003]:333; OLSON, 1961:207; DE LAGUNA, 1972:670, 701; IBID., 1990:221; JONAITIS, 1989:51; IBID., 2000:93; IBID., 2006A:358; IBID., 2006B:142; EMMONS, [ca.1889] 1991:370; WARDWELL, 1996:34,50),
- fünftens, das Aufrechterhalten des spirituellen Equilibriums in der Gemeinschaft sowie die Reinigung derselben von malevolenten Kräften (vgl. JONAITIS, 1989:51; WARDWELL, 1996:49),
- sechstens, die Beeinflussung bzw. Manipulation des Wetters (vgl. KRAUSE, 1885:284; BRINTON, 1868 [1905]:307; DRUCKER, 1950:286; DE LAGUNA, 1972:670, 701, 707; IBID., 1990:221; JONAITIS, 1989:51; IBID., 2000:93; IBID., 2006A:358; IBID., 2006B:139; EMMONS, [ca.1889] 1991:370; WARDWELL, 1996:49),
- siebentens, das Sicherstellen der jahreszyklischen Wiederkehr der zur alimentären Grundlage beitragenden Fischarten (vgl. KRAUSE, 1885:284; SWANTON, [1908] 1970:465; DRUCKER, 1950:286; DE LAGUNA, 1972:670, 701; JONAITIS, 1989:51; IBID., 2000:93; IBID., 2006B:139; EMMONS, [ca.1889] 1991:370; WARDWELL, 1996:50),
- achtens, Jagderfolg (vgl. DE LAGUNA, 1972:670; IBID., 1990:221; WARDWELL, 1996:49-50),

¹³ Land-otter-people waren in der Kosmologie der Tlingit mythische Wesen, die selbst einst Menschen waren, allerdings kurz vor ihrem Tod (durch Ertrinken bzw. Unterkühlung) durch spirituellen Hybridwesen (halb Mensch, halb Otter) – i.e. Land-otter-people – verschleppt worden waren und sich nach einem metamorphen Prozess in eine/einen von ihnen transformierten.

- neuntens, Präkognition und Divination (vgl. HOLMBERG, 1855:69; BRINTON, 1868 [1905]:308; KAMENSKII, [1906] 1999:83, 85; OLSON, 1961:207; DE LAGUNA, 1972:670, 701; IBID., 1990:221; DRUCKER, 1950:228; JONAITIS, 1989:51; WARDWELL, 1996:49-50; GRINEV, 2005:77), im Besonderen angewandt beim Auffinden von denjenigen Menschen, die von Land-otter-people verschleppt worden waren (vgl. DE LAGUNA, 1972:701),
- zehntens, die Interpretation der schamanischen Trance-Erlebnisse und -Inhalte (vgl. GUÉDON, 1999:36-37),
- elftens, das Bewahren der Traditionen der jeweiligen Lineage wie ebenso das Indizieren und Korrigieren eines Tabubruchs (vgl. BRINTON, 1868 [1905]:320; WARDWELL, 1996:49-50),
- zwölftens, das Auffinden von verlorenen und/oder gestohlenen Gegenständen (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:371; WARDWELL, 1996:50)
- sowie dreizehtens, für einen erfolgreichen Ausgang von unkalkulierbaren Geschehnissen und Situationen Sorge zu tragen (vgl. HOLMBERG, 1855:69; KAMENSKII, [1906] 1999:83; WARDWELL, 1996:49),

wobei WARDWELL kontextdependent feststellt:

„It would be impossible to list every task given to powerful shamans because they were often asked to solve unique problems or to respond to situations that had never before occurred.“ (WARDWELL, 1996:49)



Abbildung 14: „[Shaman] Skun-doo...“ (EMMONS, [CA.1889] 1991:361)
(Chilkoot, ca. 1895)

Nichtsdestotrotz gab es allerdings auch Be- bzw. Einschränkungen der schamanischen Kräfte, insoweit, dass es Tlingit-Schamaninnen/Schamanen zum einen nicht möglich war, ihre kurativen Fähigkeiten bei Angehörigen ihrer eigenen Lineage einzusetzen und zum anderen ihre eigenen Kinder, falls diese Opfer von Hexerei geworden waren, vor deren pathogenen Folgen zu retten, wodurch es notwendig wurde, in beiden Fällen eine/einen Schamanin/Schamanen eines anderen Klans zu Hilfe zu rufen (vgl. DE LAGUNA, 1972:670; IBID., 1990:221; JONAITIS, 1989:58). Einen Sonderfall stellt allerdings die Mythe „*The Female Shaman, Cakwe, and the Chief Who Stabbed His Nephews*“ (DE LAGUNA, 1972:714) dar (siehe Kapitel 4.3), in der CAKWE, eine Schamanin, ihre beiden durch ihren Bruder schwer verletzten Söhne heilt.

Sowohl in Kommunikation als auch in Interaktion mit dem transzendenten Bereich bewandert und sachkundig, verfügten die Schamaninnen/Schamanen über mehrere – DE LAGUNA (1972:681) spricht von idealiter acht – bei der „*vision quest*“

erlangten – Hilfsgeister, „yek“, welche sowohl zoo- als auch anthropomorphe Gestalt annehmen konnten (vgl. JONAITIS, 1989:51; IBID., 2006B:142; DE LAGUNA, 1990:221), die in einer durch Reziprozität und Kontinuität gekennzeichneten Beziehung zu den Schamaninnen/Schamanen standen (siehe Kapitel 4.4), jeweils einen eigenen Namen trugen, mittels eines speziellen Lieds von der/dem Schamanin/Schamanen herbeigerufen und betreffend Ikonografie nicht nur auf schamanischen Paraphernalien, sondern auch im Hinblick auf schamanische Körperkonzeptionen (Gesichtsbemalungen oder die Ornamentik der Nasenstifte) figurativ repräsentiert wurden (vgl. DE LAGUNA, 1990:221).

Wenngleich der schamanische Aufgabenbereich sich als durchaus umfangreich präsentierte, waren es dennoch vor allem vier Tätigkeitsfelder, die von besonderer Bedeutung waren, nämlich die kurativen Aktivitäten, das Erkennen und Aufdecken von Hexen/Hexern, das Auffinden der durch Land-otter-people entführte Personen (wie ebenso das Gewährleisten ihrer sicheren Rückkehr) sowie spirituelle Beistandsleistung und Unterstützung bei kriegerischen Auseinandersetzungen.

Da der Fokus dieser Arbeit auf das Themenfeld Land-otter-people gerichtet ist und daher im Weiteren noch genau untersucht und analysiert werden wird (siehe Kapitel 8), gehe ich im Folgenden lediglich auf die genannten anderen drei Tätigkeitsbereiche ein.

Casus Belli bzw. Anlassfälle für Hostilitäten ergaben sich in erster Linie durch Dispute, Injurien und/oder Tötungen (vgl. OLSON, 1967:70) und wurden – falls alle Verhandlungen versagten – von der Lineage des gegnerischen Klans mit einem kriegerischen Angriff beantwortet. Während der Vorbereitungen für eine potenzielle Auseinandersetzung unterstützten die Schamaninnen/Schamanen die, nicht nur alimentäre Karenz, sondern auch sexuelle Abstinenz praktizierenden Krieger, sowohl bei Ausbildung als auch beim Training, tendierten jedoch dazu, Fragen hinsichtlich des Ausgangs des Kriegsgeschehens eher kryptisch zu beantworten (vgl. DE LAGUNA, 1972:582; OBERG, 1973:19; JONAITIS, 1989:55-56).

War ein Angriff erstmals im Gange, begleitete der/die Schamane/Schamanin die Gruppe der Krieger und versuchte mittels Trance zum einen die feindlichen Kämpfer zu lokalisieren, zum anderen diese auszuspionieren und darüber hinaus, die yek des/der gegnerischen Schamanen/Schamanin zu attackieren (vgl. OLSON,

1961:207; JONAITIS, 1989:55-56). Die Zuschreibung dieser aktiven und maßgeblichen Rolle an Schamaninnen/Schamanen während Kriegszeiten liegt vermutlich in der, speziell bei hostilen Auseinandersetzungen immanenten Unvorhersehbarkeit der Geschehnisse und dem daraus resultierenden menschlichen Wunsch nach Beeinflussung derselben. Diese militärischen Verantwortungen der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen wurden überdies in der Symbolik von waffenartigen Ritualobjekten – wie etwa Messer (vgl. DE LAGUNA, 1972:679), „wands“, „warrior’s pick“, „war picks“ (vgl. WARDWELL, 1996:218), „batons“ (vgl. JONAITIS, 2000:102), „staffs“ oder „canes“ (vgl. DE LAGUNA; 1972:696) (siehe Kapitel 10) – reflektiert.

Eine weitere wichtige Aufgabe von Tlingit-Schamaninnen/Schamanen bestand in der Aufrechterhaltung und Sicherstellung des generellen Wohlergehens der Gemeinschaft (vgl. HOLMBERG, 1855:69), wozu umfangreiche öffentliche Zeremonien während der Wintermonate – exakt zu derjenigen Zeit des Jahres, an dem dies hinsichtlich Salutogenese als besonders notwendig erachtet wurde – veranstaltet wurden, welche den Schamaninnen/Schamanen einerseits als Plattform für das Zur-Schau-Stellen der eigenen paranormalen Fähigkeiten, wie auch weiters als willkommener Anlass für Wettstreite untereinander i.e., „power demonstrations“ (vgl. SWANTON, [1908] 1970:465; DRUCKER, 1963:159; DE LAGUNA, 1972:681, 701, 704-706; JONAITIS, 1989:56), diente.



Abbildung 15: „Tlingit Shaman of Wrangell“ (WARDWELL, 1996:35)
(Wrangell, ca. 1900)

Vor Beginn dieser durchaus groß angelegten rituellen Veranstaltungen gehörte es zu den Pflichten der Schamaninnen/Schamanen (wie ebenso deren Familien) sich nicht nur alimentärer Karenz, sondern sich auch – unter Zuhilfenahme von Emetika – Purifikationsriten zu unterziehen. In den Abendstunden des eigentlichen Ereignisses versammelte sich die gesamte Gemeinschaft, um dieser, im öffentlich-sozialen Raum stattfindenden, Interaktion der/des jeweiligen Schamanin/Schamanen mit ihren/seinen *yek* beizuwohnen: Nach Austausch säkularer gegen rituelle Kleidung, begann die/der Schamanin/Schamane durch ein aufeinanderfolgendes An- und Ablegen ihrer/seiner Masken (siehe Kapitel 10.4) – welche jeweils einen ihrer/seinen *yek* repräsentierten – nicht nur mit demselben in Kommunikation zu treten, sondern sich genau in jenen *yek* zu transformieren, der gerade präsent war.

Da Schamaninnen/Schamanen meist über mehrere, im Idealfall über acht – wobei die Ziffer acht bei den Tlingit eine signifikante Zahl darstellte und Ganzheit, Gesamtheit, Vervollkommnung und Vollendung symbolisierte (vgl. DE LAGUNA, 1972:761; JONAITIS, 2006A:361) (siehe Kapitel 10.4) – *yek* verfügten, stellte das sukzedane An- und Ablegen der unterschiedlichen Masken eine Reihe an unterschiedlichen Transformationsprozessen dar, die einerseits dazu dienten, die Bindung mit dem jeweiligen Hilfsgeist und dadurch zur Transzendenz per se zu stärken und andererseits den Glauben an das numinose Wissen der Schamaninnen/Schamanen und deren Kreditibilität in der Öffentlichkeit aufrecht zu halten, um eine Revalidierung zwecks Erhalt der schamanischen Berufskompetenz zu erreichen (vgl. JONAITIS, 1989:56; WARDWELL, 1996:46). HOLMBERG (1855:72-73) weiß als Zeitzeuge dazu Folgendes zu berichten:

„An dem dazu bestimmten Tage dürfen die Verwandten des Schamanen, welche ihm in Allem, namentlich aber mit Gesängen behülflich [sic] sind, keine Speise zu sich nehmen und reinigen ausserdem [sic] noch ihren Magen durch ein Brechmittel, welches darin besteht, dass sie eine gehörige Menge Wasser trinken und sich dann eine Feder in die Gurgel stecken. Das Fest beginnt bei Sonnenuntergange und währt bis zur nächsten Morgenröthe [sic]. In der Hütte des Schamanen, die möglichst gereinigt worden, versammeln sich alle Thlinkithen, die an der Zauberei Theil [sic] nehmen wollen, und sowohl

Männer als Weiber stimmen einen Gesang an, wobei der Tact [sic] auf einer Trommel angegeben wird. Nachdem der Schaman [sic] seine Festtracht angezogen und das Gesicht mit der Maske versehen hat, fängt er an um das in der Mitte der Hütte brennende Feuer umher zu laufen, wobei er nach dem Tacte [sic] der Trommel seinen Körper krümmt und biegt und in gewaltsamen Bewegungen hin und her schleudert, so dass endlich seine Augen, die während des ganzen Rundlaufes zum Rauchfange gerichtet waren, ihm verdreht im Kopfe stehen. Plötzlich bleibt er stehen, beseht die obere Seite der Trommel und erhebt dabei oft ein starkes Geschrei; die Gesänge hören auf, und Aller [sic] Augen sind auf ihn gerichtet.

Die Kunst zu zaubern liegt nur in diesen Ceremonieen [sic], wobei sich die Geister der Reihe nach in verschiedenen Gestalten und von verschiedenen Classen [sic] dem Schamanen zeigen. Bei der Offenbarung eines jeden Geistes tauscht der Schaman [sic] die Maske, d.h. er zieht die Maske dessen an, mit dem er für den Augenblick in Berührung steht; hierbei, heisst [sic] es, sind alle seine Worte Eingebungen des Geistes. Nach beendigter Ceremonie [sic] wird zuerst mit Tabak und darauf mit Speise beköstigt.“ (HOLMBERG, 1855:72-73)

Als wichtigster schamanischer Tätigkeitsbereich galt jedoch das kurative Behandeln derjenigen Kranken, deren Erkrankung weder auf herbale Therapeutika bzw. Therapien, noch auf die Heilbehandlung mittels Amulette nicht-schamanischer Herkunft ansprach. Obwohl nach emischen Krankheitskonzepten jedwede maliziöse Entität einen pathologischen Zustand verursachen konnte, wurden jedoch die schwerwiegendsten Erkrankungen durch Hexerei hervorgerufen (vgl. DRUCKER, 1963:159; JONAITIS, 1989:56; IBID., 2000:95; EMMONS, [ca.1889] 1991:398). In Bezug auf das Tlingit-Schamanentum werden interessanterweise in nahezu allen Werken ernsthafte Erkrankungen als durch „Hexen/Hexer“ verursacht beschrieben, auch wenn dieser Terminus nach der rezenten anthropologischen Literatur nicht korrekt angewandt wird:

Die Termini „*witchcraft*“ und „*sorcery*“, der Zeit vor der Aufklärung entnommen, wurden primär für okkulte Einwirkungen und Handlungen, speziell in außereuropäischen, kleineren oder tribalen Gesellschaften, angewandt. Die

anthropologische Differenzierung zwischen den beiden Begriffen malevolent-arkaner Praxis geht allerdings auf EVANS-PRITCHARD (vgl. 1937) zurück und bezeichnet als „*witchcraft*“ die genealogisch-ererbte Fähigkeit auf okkulte Weise und oft unbewusst, bei Anderen Krankheiten hervorzurufen, während unter „*sorcery*“ das bewusste, aktive und erlernte Handhaben von spezifischen Substanzen zur intendierten Schädigung bzw. Schaden Anderer gilt. JONAITIS (1989:156) merkt dazu an:

„...*the term 'witch' refers more to an individual who has a certain amount of power to cause problems but who does not perform rituals to do so, whereas a 'sorcerer' performs rituals to achieve desired, malevolent ends.*“ (JONAITIS, 1989:156)

Demzufolge sind diejenigen Personen, die in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft¹⁴ unter dem Verdacht standen, bei anderen Menschen pathologische Zustände hervorzurufen viel eher als „*sorcerers*“ zu bezeichnen, doch da selbst in der rezenten Literatur der Bezeichnung „*witch*“ fest verwurzelt scheint, werde ich mich im Folgenden dieser Terminologie anschließen.

Hexen/Hexer (auf Tlingit „*nakws' aatf*“ [KAN in KAMENSKII, {1906} 1999:149] bzw. „*nu k'wsa ti*“ i.e., „*master of sickness*“ [vgl. DE LAGUNA, 1990:221]) galten als von vorrangig Neid, Missgunst und/oder Eifersucht getrieben (vgl. DE LAGUNA, 1972:730; JONAITIS, 1989:57) – es wurde ihnen jeder schlechte Charakterzug nachgesagt, wie gleichermaßen auch jegliche erdenkliche Straftat zugetraut (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:399) – Mitmenschen mit Schadenszauber zu belegen, wodurch Hexerei in der Gemeinschaft als die unethische Verhaltens- und Handlungsweise per se gewertet und daher mittels drakonischer Strafen geahndet wurde. In vielen Fällen richtete sich Hexerei gegen Verwandte der eigenen Lineage, die über einen höheren Status und/oder größeren Wohlstand verfügten, wozu DE LAGUNA (1972:730) „*the witch is an evildoer, primarily someone who is touchy, jealous, harboring a secret grudge*“ anmerkt. Um jemandem auf okkult-maliziöse Weise Schaden zuzufügen, war es für die/den Hexe/Hexer notwendig, in den Besitz persönlicher Gegenstände (wie Stofffetzen getragener Kleidung), Speisereste oder durch Körperpflege

¹⁴ Mit der Begriffsklärung „traditionelle Tlingit-Gesellschaft“ bezeichne ich die, in den rezipierten Quellen beschriebene Tlingit-Gesellschaft des letzten Drittels des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

zurückgelassenes Haar (bzw. geschnittene Fingernägel) des prospektiven Opfers zu gelangen (vgl. KRAUSE, 1885:292; SWANTON, [1908] 1970:470; OLSON, 1961:219; EMMONS, [ca.1889] 1991:398; JONAITIS, 2000:95), um diese an kleinen, selbst angefertigten Abbildern – die meist Puppenform aufwiesen – desselben zu befestigen bzw. in das dabei verwendete Material einzuarbeiten (vgl. JONAITIS, 1989:57; EMMONS, [ca.1889] 1991:398).

Danach wurden die Puppen in der Leiche einer/eines kürzlich und daher noch nicht kremierten Verstorbenen oder in einem Hundeleichnam versteckt, um durch den fortschreitenden Dekompositionsvorgang den physischen Verfall des lebenden Pendants zu erzielen (vgl. KRAUSE, 1885:293; OLSON, 1961:219; DE LAGUNA, 1990:221). Weiters berichtet JONAITIS (1989:57-58) „*the witch could also inject a foreign body into his victim*“, während SWANTON ([1908] 1970:471) darüber schreibt, dass Hexen/Hexer nicht nur über die Fähigkeit des Fliegens (vgl. auch OLSON, 1961:218), sondern ebenso über Helfershelfer in Tiergestalt – vorrangig Mäuse – verfügten, die ihnen bei Diebstählen assistierten (vgl. auch GRINEV, 2005:74).

In Bezug auf die eigentlichen Heilbehandlungen existierten im Wesentlichen zwei unterschiedliche Therapiemodi – wenn auch bei beiden Agitationsmodi die rituellen Aktivitäten der/des Schamanin/Schamanen (wie Tänze, Rasselklänge und Trance) zum Heilerfolg beitrugen – i.e., erstens, die/der Schamanin/Schamane behandelte ihre/seine Patientin/Patienten im Rahmen einer Einzelsitzung, welche unterschiedliche physische Behandlungen (wie beispielsweise Unktionen, Schütteln, Bemalen mit rotem oder schwarzem Ocker, Bedecken mit Schwanendaunen, Befächern mit Adlerfedern, Aussaugen von malevolent-pathogenen Erregern, Berühren mit schamanischen Amuletten oder Rasseln etc.) umfassen konnte oder zweitens, die Behandlung im öffentlichen Raum, welche in Fällen von Hexerei angewandt wurde (vgl. JONAITIS, 1989:58; WARDWELL, 1996:48).

Falls nun Hexerei als Krankheitsursache von der/dem Schamanin/Schamanen erkannt wurde, die/der im Übrigen als einzige Person in der Tlingit-Gemeinschaft zu dieser Diagnosestellung als auch zur darauffolgenden Therapie legitimiert war, wurden wesentlich drastischere Mittel zur Wiederherstellung der Gesundheit der/des Betroffenen ergriffen, nämlich die Identifikation der/des Hexe/Hexers sowie deren/dessen, unter Folter erzwungenes Geständnis (vgl. KRAUSE, 1885:293-294;

SWANTON, [1908] 1970:468; DE LAGUNA, 1972:736-737; IBID., 1990:221; WARDWELL, 1996:47-48).

Obwohl Hexen/Hexer manchmal ein abnormes und/oder antisoziales Verhalten aufwiesen, war es lediglich Schamaninnen/Schamanen vorbehalten, diese als solche mit völliger Gewissheit zu identifizieren (vgl. JONAITIS, 1989:58-59). Nach dem eigentlichen „*witch-identifying ritual*“ (IBID., 1989:59), bei dem sich alle Verwandten der/des Patientin/Patienten im Haus der/des Schamanin/Schamanen eingefunden hatten und währenddessen die/der sich in Trance befindliche Schamanin/Schamane die/den Hexe/Hexer aus der versammelten Gruppe mithilfe einer spezifischen Land-otter-Regalie – i.e., einem mit Land-otter-Eingeweide verflochtenen Borkenseil (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:402) – ausfindig gemacht hatte, wurde die/der derart identifizierte Hexe/Hexer gefesselt und unter Wasser- und Nahrungsentzug – manchmal auch mittels körperlicher Züchtigungen (vgl. GLASS, 1890:13), häufig durch „*devil's club*“ (*Oplopanax horridus*)¹⁵ -Rutenschläge (vgl. SUTTLES, 1990B:24) – zum Schuldbekenntnis gezwungen:

„The witch would be tightly bound, the head strained back by the hair, thorny devil's club pressed into the flesh, and kept until hunger and thirst forced a confession.“ (DE LAGUNA, 1990:221)

Sobald die/der Hexe/Hexer das forcierte Geständnis abgelegt hatte, wurde sie/er im Weiteren dazu gezwungen, das Versteck oben genannter Puppe preiszugeben, um diese kurz danach einem Purifikationsritual mit Meereswasser zu unterziehen, wobei erwartet wurde, dass ab diesem Zeitpunkt die Rekonvaleszenz der/des Patientin/Patienten eintreten sollte (vgl. JONAITIS, 1989:59; DE LAGUNA, 1990:221; EMMONS, [ca.1889] 1991:403). Falls sich die/der Hexe/Hexer jedoch nicht geständig zeigte, wurde sie/er dem Verdursten bzw. Verhungern preisgegeben oder auch gefesselt am Strand belassen, um bei ansteigender Flut zu ertrinken (vgl. OBERG, 1934:155; OLSON, 1961:216; JONAITIS, 1989:59; DE LAGUNA, 1990:221; EMMONS, [ca.1889] 1991:402):

„Sometimes the accused was left on the beach, to be drowned by the rising tide, which would also wash away his evil.“ (DE LAGUNA, 1990:221)

¹⁵ Das russische Synonym für *Oplopanax horridus* lautet „*nezamainik*“ (KAN in KAMENSKII, [1906] 1999:151).

DE LAGUNA (1972:733) beschreibt zudem die Korrelation von Hexenwesen und Schamanentum anhand einer frühen Mythe der traditionellen Tlingit-Gesellschaft, in der die Entstehung des Hexenwesens – welches durch Kontagiosität charakterisiert sein soll – den Tsimshian zugeschrieben wird:

„According to one informant, witchcraft originated among the Tsimshian. A man of this tribe had ‘a fit for something’ and began to act as if he were becoming a shaman, but others laughed at him. Determined to become the greatest shaman of all, he took a human skull, filled it up with water and drank from it... Soon a spirit began coming to him... The spirit came, but it was an evil spirit, and instead of becoming a shaman, he became ‘an evil witchcraft’ [witch]. He started to go to the graves and to witch others... It was, we understand, from this first witch that all others were created through a kind of infection.“ (DE LAGUNA, 1972:733)

4.1.1 Gesellschaftliche Reputation, soziale Stellung und Remuneration

„Der Glaube an die wunderbare Macht und an die Worte des Schamanen, der jetzt einigermaßen wankend geworden ist, war früher unter den Tlinkit [sic] allgemein.“ (KRAUSE, 1885:286)

Als professionelle Manipulatorinnen/Manipulatoren des Paranormalen hatten Tlingit-Schamaninnen/Schamanen in ihrer Gemeinschaft eine einflussreiche Rolle inne – *„Shamans occupy an important and honorable place in society, especially among their kin and clan relatives“* (KAMENSKII, [1906] 1999:85) bzw. *„the shaman was the most powerful figure in his own lineage or clan“* (DE LAGUNA, 1990:221) – wurden mit einer Mischung aus Ehrfurcht, Respekt und Furcht betrachtet und verfügten über ein hohes soziales Kapital (vgl. KAMENSKII, [1906] 1999:85-86; JONAITIS, 1983:42; IBID., 2000:93; GRINEV, 2005:77)¹⁶. In der stratifizierten, kompetitiven, traditionellen Tlingit-Gesellschaft – man/frau unterschied hierarchisch zwischen dem herrschende Adel, der Mittelschicht und Sklavinnen/Sklaven – bot die schamanische Vokation zudem

¹⁶ JONAITIS (1983:42) merkt in diesem Kontext Folgendes an:

„...the shaman was an esteemed and valued member of the community who enjoyed a status equal to that of aristocrats who headed the most prestigious lineages in the village.“ (JONAITIS, 1983:42)

die Möglichkeit eines raschen sozialen Aufstiegs unter Umgehung der geltenden genealogisch-hereditären Vorbedingungen bzw. Beschränkungen, wodurch sich Angehörigen der Mittelschicht die Gelegenheit eröffnete, hohes symbolisches Kapital zu erlangen, wodurch als weitere Konsequenz meist auch ein Zuwachs in monetär-ökonomischer Hinsicht verbunden war (vgl. WARDWELL, 1996:53; KAMENSKII, [1906] 1999:87) i.e., „*to be a shaman sent an individual on the road to wealth*“ (vgl. DRUCKER, 1963:159). In Bezug auf Wohlstand und Vermögen stellten Schamaninnen/Schamanen realiter jedoch nur äußerst selten eine tatsächliche Konkurrenz für ihre „*lineage heads*“ dar, da diese nicht nur über ererbte Rechte auf Grund und Boden, sondern ebenso über perpetuierende ökonomische Rechtstitel verfügten, wozu DRUCKER (1963:159) anmerkt:

„*What the shaman actually obtained was public recognition, either esteem or fear or a blend of both, far beyond that to which his modest birth would have entitled him.*“ (DRUCKER, 1963:159)

Nichtsdestotrotz gab es naturgemäß auch unter der elitären Aristokratie Schamaninnen/Schamanen, die folglich sowohl den einen als auch den anderen renommierten Status in Personalunion vertraten und daher besonders hohes Ansehen unter der traditionellen Tlingit-Gesellschaft genossen (vgl. WARDWELL, 1996:34): So auch DAXODZU (siehe Kapitel 4.3), die Schwester eines einflussreichen Kagwantan-*chief* aus der Yakutat-Region, welche als namhafte Schamanin des 18. Jahrhunderts die Ankunft der russischen Seefahrenden präkognitiv beschrieben haben soll (vgl. DE LAGUNA, 1972:672).

Mit Anwachsen der Kenntnisse und Fertigkeiten einer/eines Schamanin/Schamanen stieg gleichermaßen auch der Status derselben/desselben, was als weitere soziale Ressource seinen Niederschlag in architektonischen Belangen insoweit fand, dass es hoch reputierten Schamaninnen/Schamanen gestattet wurde, sich im örtlichen Zentrum, in unmittelbarer Umgebung der *lineage-chief*-Familie anzusiedeln (vgl. DE LAGUNA, 1972:462-463; WARDWELL, 1996:51).

Die Bezahlung der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen stand interessanterweise in Polarität zu den traditionellen Konventionen betreffend monetärer Agenden: hinsichtlich Handelsbeziehungen existierten in der Tlingit-Gesellschaft zwei unterschiedliche Modi i.e., einerseits ein „*gift-service exchange*“

innerhalb der indigenen Tlingit-Community, der von einem kulturspezifischen Ethos geprägt und reguliert wurde – es war meist exakt festgelegt, welchen Wert ein Geschenk für die betreffende Dienstleistung repräsentieren sollte – und andererseits der Handel mit Außenstehenden, der durch Feilschen charakterisiert und keinerlei ethischen Beschränkungen unterworfen war. Schamaninnen/Schamanen hingegen waren oft für ihr geschicktes Handeln bekannt (vgl. JONAITIS, 2000:95), und stellten sich somit durch diese ökonomisch atypische Verhandlungstaktik außerhalb der geltenden Norm (vgl. IBID., 1989:61). Die Höhe des eigentlichen Honorars der/des Schamanin/Schamanen war starken Schwankungen unterworfen – „...*the fee being in proportion to the wealth and importance of the patient*“ (GLASS, 1890:12) – wurde allerdings erst nach schamanischer Konsultation ihrer/seiner *yek* bzw. nach deren Ermessen festgelegt (vgl. WARDWELL, 1996:53), wie ferner auch eine indigene Informantin DE LAGUNA (1972:703) berichtet: „*those yeks [sic] never help without paying*“.

„*Before the shaman began his performance, he first consulted with one of his spirit helpers to determine the appropriate fee for the particular therapy required, then haggled with his client's family to assure that he would be properly recompensed.*“ (JONAITIS, 2000:95)

Ebenso spricht DE LAGUNA (1972:680) nicht nur von „*high priced things*“, die als Remuneration für Schamaninnen/Schamanen Usus waren, sondern auch – WILLIAM LIBBEY (1886) zitierend – von folgender Entlohnung, die an einen Sitka-Schamanen vor Beginn einer Heilzeremonie entrichtet werden mussten, bevor dieser einwilligte, mit dem kurativen Prozedere zu beginnen:

„*Before the medicine man consented to help he received a fee from the hunter consisting of a musket and 20 yards of cotton cloth, representing a money value of \$ 20.*“ (DE LAGUNA, 1972:721)

Und auch KRAUSE (1885:286) erläutert die Heilbehandlung eines kranken Knaben im September 1882 und illustriert das geforderte Honorar des praktizierenden Huna-Schamanen mit „*Waren im Wert von 50 Mark*“.

Eurozentristisch-zeitgeistigen Berichten zufolge – WILLIAM S. LIBBEY (1886) in DE LAGUNA (1972:721) – wurde die Reputation der/des behandelnden Schamanin/Schamanen jedoch nicht geschmälert, wenn das Praktizieren nicht die

erwünschte Rekonvaleszenz der/des Patientin/Patienten erzielte, falls diese/dieser allerdings verstarb, wurde es jedoch von der/dem Schamanin/Schamanen erwartet, die zuvor geleisteten Zahlungen zu retournieren (vgl. WARDWELL, 1996:53). Und auch KRAUSE (1885:284) stellt diesbezüglich fest:

„Für seine Künste nimmt er [der Schamane] jedoch gute Bezahlung und zwar stets im voraus [sic]. Haben die Beschwörungen nicht die gehoffte Wirkung, so ist er um eine Ausrede nicht verlegen: andere böse Geister sind hindernd dazwischen getreten, [sic] und ihre Austreibung erfordert wieder neue Beschwörungen und neue Bezahlung.“ (KRAUSE, 1885:284)

BRINTON (1868 [1905]:307) hingegen gibt dazu an, dass ein Fehlschlagen der Therapie bzw. Scheitern der Schamaninnen/Schamanen stets mit einem erheblichen Reputationsverlust einherging.

Weiters hing die Reputation einer/eines Schamanin/Schamanen laut KRAUSE (1885:286) von der Anzahl der ihr/ihm hilfreich zur Seite stehenden *yek* ab, die sich ferner auch für den häufig erwirtschafteten Wohlstand verantwortlich zeigten (siehe dazu auch HOLMBERG, 1855:70-71). Ein Tabubruch, speziell in Bezug auf die erforderliche Enthaltbarkeit, hatte allerdings drastische Folgen, insofern, dass er von den Hilfsgeistern mit dem Tod der/des Schamanin/Schamanen geahndet wurde (vgl. KRAUSE, 1885:286).

Die Literatur zeichnet im Hinblick auf charakterliche Eigenschaften der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen ein durchaus divergentes Persönlichkeitsprofil: Während kontemporäre Autorinnen/Autoren eher den sich in der Persönlichkeitsstruktur widerspiegelnden Aspekt der Liminalität und der rituellen Abkehr von Normen und Sozialstruktur (wie JONAITIS, 1989:62-63), das hohe Maß an Individualität (wie WARDWELL, 1996:33) sowie spezifische Persönlichkeitsmerkmale wie eine Tendenz zu einer sensitiven Persönlichkeitsstruktur, Reizbarkeit und geringer Impulskontrolle gegenüber Rivalinnen/Rivalen (wie DE LAGUNA, 1972:33) betonen, setzen Zeitzeuginnen/Zeitzeugen dem Paradigma ihrer Zeit folgend, vermehrt auf die pejorative Deskriptionen der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen bzw. des Schamanentums i.e., *„egoistic, supercilious, self-important, hated, keeping the people in a certain fear and deepest darkness“* (ALBIN JOHNSON [1924] in DE LAGUNA, 1972:722), *„the worst feature of Tlingit life was the practice of the shaman, ict“*

(EMMONS, [ca.1889] 1991:370), „*their shamans were more powerful and dreaded than those among the Haida*“ (SWANTON, [1908] 1970:463), wobei SWANTON ([1908] 1970:464) weiters mit einer bedeutsamen Bemerkung aufhorchen lässt:

„*Shamans themselves had power to bewitch people. They could put spirits into inanimate objects and send them out to do mischief.*“ (SWANTON, [1908] 1970:464)

Diese Schattenseite des Tlingit-Schamanentums wird trotz der ablehnenden Haltung der Autorinnen/Autoren des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts nur von einer sehr geringen Anzahl an Zeitzeuginnen/Zeitzeugen zur Sprache gebracht, wie ferner auch die Aussage (siehe beispielsweise KRAUSE [1885:286] oder HOLMBERG [1855:71]), Schamaninnen/Schamanen hätten sich in Schadenszauber an ihren Mitmenschen geübt, wobei – aufgrund Ähnlichkeiten bezüglich Terminologie sowie des hinreichend großen zeitlichen Abstands der einzelnen Werke untereinander – ein leiser Plagiatsverdacht aufkommen könnte. So kann man/frau bei HOLMBERG (1855:71) Folgendes lesen:

„*Bei manchen Gelegenheiten finden sich bei ihm [dem Schamanen] auch die Geister seiner Vorfahren ein und erhöhen dermassen [sic] seine Macht, dass er seine Geister in andre [sic] Menschen, die seiner Kunst keinen Glauben beimessen wollen, zu werfen vermag. Die Unglücklichen, mit denen solches geschieht, fallen in Ohnmacht und leiden an schrecklichen Krämpfen.*“,

während KRAUSE (1885:286) anmerkt:

„*Derselbe [der Schamane] hat auch nach dem Glauben der Tlinkit [sic] die Macht, seine Geister in diejenigen zu werfen, welche nicht an ihn glauben: und diese fallen dann in Krämpfe und in Ohnmacht.*“

Abschließend sei der psychologische Erklärungsversuch für das Vorkommen des Schamanentums von HOLMBERG (1855:67-68) erwähnt, da er interessante Einblicke in den paradigmatischen Diskurs Mitte des 19. Jahrhunderts gewährt:

„*Die Zauberei oder der Schamanismus spielt bekanntlich in der ältesten Geschichte aller nordischen Völker eine grosse [sic] und wichtige Rolle. Es offenbart sich der Schamancultus [sic] bei allen diesen, obzwar unter ungleichen Formen und Anwendungen, doch der Natur und dem Charakter nach stets als derselbe. Freilich trifft man bei jedem Volke der Erde mehr oder*

weniger einen sogenannten Aberglauben, d.h. die Neigung, übernatürlicher Weise das erklären zu wollen, was der Verstand nicht zu erfassen vermag; doch was wir hier eigentlich Zauberei oder Schamanismus nennen, gehört ausschliesslich [sic] dem Norden an. Vielleicht gehört dazu ein tieferer und mehr forschender Blick in das physische und psychische Naturverhältniss [sic] des Menschen in den ungleichen Climates [sic], um diese Ursache näher zu erklären, oder liegt sie schon in der von magischem Dunkel umhüllten, scharf charakterisirten [sic] Natur verborgen, die den Polarländern eigen ist? Es scheint sich der Schamanismus sowie der Magnetismus am Pole zu concentriren [sic], und beide sind uns in ihrer Natur nach ebenso unbekannt als geheimnisvoll; wir beobachten nur ihre Wirkungen als Phänomene.“
(HOLMBERG, 1855:67-68)

4.2 Körperkonzepte: Erscheinungsbild der Schamaninnen/Schamanen

Gemessen an der Zeremonialkleidung von Angehörigen der Adelsschicht – meist aus einem kunstvoll gearbeiteten Kopfschmuck („*headdress*“) mit Hermelinverbrämungen und Abaloneeinlegearbeiten und einer fein gewobenen Decke aus Bergziegenwolle („*Chilkat blanket*“) (siehe Kapitel 10) bestehend – erschien das Äußere der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen auffallend wie ebenso bemerkenswert:

„Dressed in ritual paraphernalia, the nineteenth century Haida, Tsimshian, or Tlingit shaman was quite impressive. The shaman covered his nakedness with a hide apron, carried a rattle, and wore on top of his long, unkempt hair a crown of claws, which pointed aggressively up towards the heavens like a circle of knives.“ (JONAITIS, 1984:129)

Das Erscheinungsbild der Schamaninnen/Schamanen kontrastierte die Körperkonzepte der Tlingit-Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, reflektierte zum einen den exponierten Status der Schamaninnen/Schamanen – *„the physical appearance of shamans set them apart from the secular world as much as did their actions and abilities“* (WARDWELL, 1996:50) – und kann zum anderen als Mittel der Kommunikation, wenn auch primär mit transzendenten Entitäten, verstanden werden.

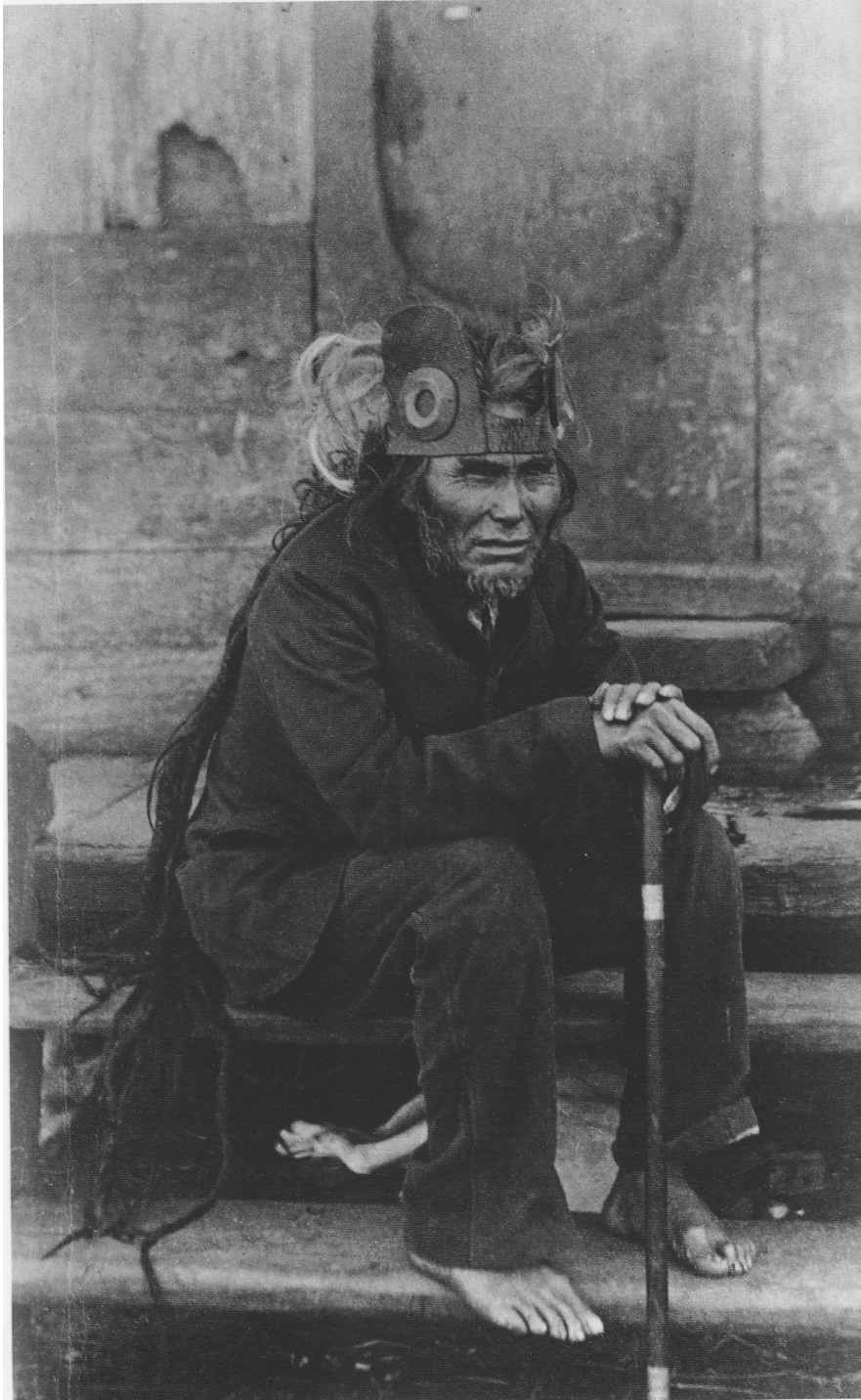


Abbildung 16: „*Tekic...a Tlingit Tequedi Shaman*“ (WARDWELL, 1996:30)
(Yakutat, ca. 1888)

Schamaninnen/Schamanen unterschieden sich bereits durch ihr Aussehen von ihrer restlichen Gesellschaft (vgl. JONAITIS, 1983:42), indem sie aufgrund des rigorosen Einhaltens verschiedenster Purifikationsriten und alimentären Tabus oft

stark abgemagert und gezeichnet schienen, doch ebenso durch ihr langes Haar, das – im Vergleich zu anderen Tlingit-Männern, die es relativ kurz geschnitten trugen (vgl. JONAITIS, 1978:63) – einen starken Kontrast zur damaligen Haartracht bildete und eine/einen Schamanin/Schamanen auf der Stelle als solche identifizierte: Das Haar wurde in Scheitelhöhe geknotet und niemals gekämmt, gewaschen oder geschnitten (vgl. SETON-KARR, 1887:128-129; GLASS, 1890:12; JONAITIS, 1983:42; KAN, 1991:365) – *„the shaman also let his hair grow and took no care of it“* (SWANTON, [1908] 1970:464) – wobei viele Schamaninnen/Schamanen es mittels Fichtenharz und Fett (vgl. KAMENSKII, [1906] 1999:84; EMMONS, [ca.1889] 1991:372) zu acht Strähnen gedreht, stark verfilzt (vgl. JONAITIS, 2006A:366; IBID., 2006B:145) und häufig bis zu den Fersen hinabhängend trugen (vgl. DE LAGUNA, 1972:684):

„The shaman could never cut his own hair. To prevent it from bothering him, the hair was pasted together with sticky spruce sap. Having turned into large and long matted braids and locks, the hair accompanied every shaman’s movement, with its crackling sound resembling the one made by wooden balls when they hit one another.“ (KAMENSKII, [1906] 1999:84)

Diese Körperkonzeption basiert auf der Annahme, das Haar sei größtenteils Sitz der schamanischen Kräfte (vgl. BECK, 1999:8), wodurch ein Verlust dessen – und sei es lediglich ein Haarschnitt – unweigerlich zur Einbuße der paranormalen Fähigkeiten, wenn nicht sogar zum Tod führe (vgl. WARDWELL, 1996:50), während DE LAGUNA (1972:684) die essenzielle Rolle des schamanischen Haares durch die Korrelation *„the life of the shaman was in his hair – like Samson“* unterstreicht, es hingegen für DRUCKER (1963:160) als *„his badge of office“* fungiert. KRAUSE (1885:283) wiederum merkt Folgendes an:

“Der Schamane, ‚Ihta‘ genannt, ist durch sein wildes, schmutziges Aeußere [sic] und sein in Strähnen herabhängendes, oder hinten in einen Knoten gebundenes Haar, das weder durch Schere, noch Kamm entweiht werden darf, gekennzeichnet.“ (KRAUSE, 1885:283).

Bei rituellen Handlungen – währenddessen einflussreichen Schamaninnen/Schamanen nachgesagt wurde, dass sich ihre Haarsträhnen in schlangenartigen Bewegungen von selbst bewegt haben sollen (vgl. DE LAGUNA, 1972:684, 753; WARDWELL, 1996:50) – wurden die Haare offen getragen, im Alltagsleben hingegen

oft zu einem hohen Knoten zusammengefasst (vgl. MACDONALD, 1996:54), der mit kleinen, geschnitzten Knochen, „*bone hairpins*“ (vgl. DE LAGUNA, 1972:685) bzw. „*thou-too saok*“ oder „*tutu ´sa q*“ (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:454), fixiert wurde. Und auch KRAUSE (1885:283) schreibt über die paranormalen Kräfte des schamanischen Haars i.e.,

„...um besseres Wetter herbeizuführen, geht der Schamane ins Meer: wenn sein Haar naß [sic] wird, soll Regen fallen.“ (KRAUSE, 1885:287)

Obwohl Schamaninnen/Schamanen Haarpflege im eigentlichen Sinn nicht erlaubt war, verfügten sie dennoch über Möglichkeiten, ihr Haar einerseits bei profanen und andererseits bei sakralen Handlungen bändigen zu können i.e., über Haarnadeln, als „*hairpins*“ (vgl. WARDWELL, 1996:51; DE LAGUNA, 1972:690; EMMONS, [ca.1889] 1991:454) oder „*bone tubes*“ (vgl. MACDONALD, 1996:55) bezeichnet und aus geschnitztem, oft reich mit Abaloneintarsien verziertem Bein bestanden und, da sie zudem als Amulette betrachtet wurden, oft in aufgefädelter Form um den Hals getragen wurden (vgl. WARDWELL, 1996:51). Schamanische Käämme erfüllten denselben Zweck, waren allerdings zumeist aus Bergziegenhorn oder Holz (vgl. IBID., 1996:208; JONAITIS, 1989:32).



Abbildung 17: „*Tlingit Comb*“ (WARDWELL, 1996:211)

(Angoon, ca. 1830-1850)

(Schamanischer Kamm [Bärenfigur mit Land-otter]; ca. 15 cm lang; Holz, Abalone, menschliches Haar, Zedernrinde; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:211])

Fingernägel blieben ebenfalls ungekürzt (vgl. JONAITIS, 1983:42; IBID., 2006A:366) und auch die Alltagskleidung erschien – im Gegensatz zur Ritualbekleidung – im Allgemeinen eher ungepflegt und vernachlässigt (vgl. WARDWELL, 1996:50). Nichtsdestotrotz scheinen Tlingit-Schamaninnen/Schamanen des 18. und 19. Jahrhunderts sowohl auf indigene, wie auch auf westliche Zeitzeuginnen/Zeitzeugen einen durchaus bleibenden Eindruck hinterlassen zu haben:

„...eine hünenartige Greisengestalt, dem das bereits ergraute Haar in dicken Strähnen bis auf die Kniekehlen herabfiel. Auf dem Haupte trug er [der Schamane] eine Krone aus gebogenen, den Hörnern der Bergziege gleichenden Holzstäben, welche bei jeder Bewegung klappernd an einander schlugen; um den Nacken hing ein mit allerlei Zieraten [sic] besetzter Kranz. Bis auf die Lenden, welche mit einer bunten Tanzdecke umgürtet waren, war er völlig nackt.“ (KRAUSE, 1885:295)

Im Unterschied zur profanen Kleidung wurde die Sakralbekleidung von den Schamaninnen/Schamanen allerdings mit großer Sorgfalt bedacht und gepflegt:

Während der Ritualaktivitäten wurde vorrangig ein knielanger, um die Hüfte gewickelter Lederschurz („apron“ „dancing apron“, „wraparound skirt“ bzw. „waist robe“ genannt, auf Tlingit „kate“, „ku dah kate“, „ka-date“, „ke t“, „guš- ke t“ oder „kideť“) (vgl. JONAITIS, 1989:32; MACDONALD, 1996:55; EMMONS, [ca.1889] 1991:370, 380, 454; DRUCKER, 1950:226) und eine über die Schultern geworfene Decke („shoulder robe“ bzw. „at-shick kuku“, „ah-shick kuku“ oder „al-shich kuh-ku“ [vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:454]) aus Bergziegenwolle („Chilkat blanket“) (vgl. SWANTON, [1908] 1970:464) oder Rauleder getragen, wobei beide Kleidungsstücke häufig nicht nur über Fransen (vgl. JONAITIS, 1989:32) und eine reiche Ornamentik (Bemalungen aus Pigment und/oder Stachelschweinstachelapplikationen, die entweder mythologische Motive oder die anthropomorphe Repräsentationen des jeweiligen *yek* der Schamaninnen/Schamanen darstellten), sondern auch über sorgsam applizierte Amulette (siehe Kapitel 10.3) – in vielen Fällen handelte es sich dabei um getrocknete Hirschafterklauen oder Papageitaucherschnäbel, welche bei jeder Bewegung der/des Trägerin/Trägers Trance induzierende Geräusche erzeugten – verfügten.

Rentierhufe (später auch Hufe von Hochwild) wurden bereits seit dem Paläolithikum von Schamaninnen/Schamanen dazu verwendet, Karibuherden spirituell anzulocken und zu bejagen, während Papageitaucher in der schamanischen Symbolik eine Mittlerrolle zwischen den Elementen einnahmen, da man/frau ihnen aufgrund ihrer Fähigkeit, die Wasseroberfläche unbeschadet zu durchdringen, auch ein Passieren der kosmischen Grenzen zusprach. BECK (1999:8) fügt der Beschreibung der *aprons* außerdem noch bei, dass diese häufig in Tran getränkt worden seien, indes SWANTON (1902:464) von „*dancing leggings*“ spricht, über die ein nicht näher beschriebenes „*dancing shirt*“ – welches möglicherweise mit dem von EMMONS ([ca.1889] 1991:454) beschriebenen „*tark*“, einem ponchoartigen Kleidungsstück korreliert – getragen wurde.



Abbildung 18: „*Tlingit Apron*“ (WARDWELL, 1996:286)

(Klukwan, ca. 1830-1850)

(„*Apron*“ [mit zwei, am unteren Rand des Lederschurzes befindlichen Land-otter]; ca. 92 cm lang; Karibuleder, Stachelschweinstachelapplikationen, getrocknete Hirschafteklauen und Papageitaucherschnäbel, rotes und schwarzes Pigment; Objekterwerb durch CHARLES F. NEWCOMBE [vgl. WARDWELL, 1996:286])

Leggings älteren Datums waren aus Leder und äußerst elaboriert bemalt und/oder bestickt, später allerdings aus Stoff hergestellt. Als Blickfang galten ferner die bereits erwähnten *Chilkat blankets*, die aus feiner Bergziegenwolle gewebt wurden, vorrangig als zoomorphe Darstellungen das jeweilige „crest“-Tier der/des Eigentümerin/Eigentümers zeigten (vgl. JONAITIS, 2000:18, 30) – wobei unter *crest* die Verkörperung und/oder visuelle Darstellung der mythologischen Genealogie, individualspezifischen Geschichte, Zukunft und Status eines Klans bzw. einer Lineage verstanden wird und in dem Konzept schamanischer Hilfsgeister und *guardian spirits* gründet (vgl. SUTTLES, 1990A:4; SWANTON, 1905B:11; JONAITIS, 1989:67) (siehe Kapitel 3) – und einen hohen Wert, sowohl für Tlingit als auch für frühe Anthropologinnen/Anthropologen repräsentierten. Angefertigt wurde genannte Ritualbekleidung laut DE LAGUNA (1972:687) in erster Linie von den Schwestern und Cousins der/des Schamanin/Schamanen, um dieser/diesem Glück beim Praktizieren zu bringen, hingegen EMMONS ([ca.1889] 1991:376) auch davon berichtet, dass die Schamaninnen/Schamanen sowohl ihrer Kleidung als auch Paraphernalien selbst herstellten.

Auf bevorstehende Heilrituale bereiteten sich Schamaninnen/Schamanen besonders sorgfältig vor, wozu sie oft ihr Gesicht mit Holzkohle (vgl. BECK, 1999:8) oder Pigment (vgl. DE LAGUNA, 1972:690, 692; DRUCKER, 1950:226) schwärzten und – da der eigene Körper zum Kommunikationsmittel mit der Transzendenz werden sollte – sich auch manchmal gänzlich ihrer Kleidung entledigten, allerdings das Haar immer offen trugen (vgl. DE LAGUNA, 1972:690, 716, 721; JONAITIS, 1989:52). Als Gesichtsschmuck verwendeten Tlingit- wie ebenso Haida-Schamaninnen/Schamanen dabei primär einen, durch das inzidierte Septum nasi gezogenen Nasenstift (siehe Kapitel 10.3) aus geschnitztem Bein (vgl. SWANTON, [1908] 1970:464; PACKER, 1983:18; DE LAGUNA, 1972:690; EMMONS, [ca.1889] 1991:454). Doch auch weniger invasive Paraphernalien wie Armreifen aus Hermelin und/oder geätztem Bein (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:381, 454; DE LAGUNA, 1972:689) und aufwändig gearbeiteten Amulethalsketten aus diversen Tierknochen und –klauen (vgl. SWANTON, [1908] 1970:464; DRUCKER, 1963:160; EMMONS, [ca.1889] 1991:454) – welche laut SWANTON (1902:464) auch einen kleinen

Wetzstein umfassten, der als „*head scratcher*“ diente – sowie „*crowns*“ und „*soul catcher*“ (vgl. BECK, 1999:8) (siehe Kapitel 10) wurden getragen.

Soul catcher, hohlzylindrische, vorwiegend aus Bärenfemur kunstvoll geschnitzte Röhrenknochen, die zumeist an beiden Enden mit Zedernrinde verschlossen werden konnten, repräsentierten beim schamanischen Praktizieren unverzichtbare Amulette (vgl. BARBEAU, 1958:57; BECK, 1999:8), wie auch JENNESS ([1932] 2003:8) diesbezüglich zu schreiben weiß:

„*Peculiar to the medicine-men of the Haida, Tlinkit, and Tsimshian was the use of a special 'soul-catcher', a bone tube, generally carved, for capturing the wandering souls of the sick and restoring them into their bodies.*“ (JENNESS, [1932] 2003:333)

Das Konzept, dass Seelenanteile infolge des Einwirkens von malevolenten Entitäten den Körper verlassen könnten und somit eine Ursache für pathologische Zustände seien – im anglophonen Raum im Übrigen als „*soul loss*“ bezeichnet – war im 18. und 19. Jahrhundert sowohl bei den Tlingit als auch bei den Haida und Tsimshian stark verbreitet (vgl. SWANTON, [1905B] 1975: 40), wobei man/frau die Auffassung vertrat, dass ein zu großer Verlust von Seelenteilen durchaus letale Folgen hätte.

Als salutogenetischen Prozess versuchte daher die/der Schamanin/Schamane im Zuge eines Heilrituals den abhanden gekommenen Seelenanteil in der transzendenten Welt zu lokalisieren und, um die Unversehrtheit der gesamten Seele (bzw. Vitalseele) zu gewährleisten, ihn zwecks Rückkehr in den Körper der/des betroffenen Patientin/Patienten dazu zu bewegen, in den an einem gedrehten Fichtenwurzelfaser- bzw. Lederband um den Hals getragenen *soul catcher* zu schlüpfen. Sobald dies gelungen war, wurden unverzüglich die beiden Enden des *soul catcher* mit Zedernbast verschlossen – „*the soul would be caught in the bone tube and stoppered there for its return*“ (vgl. HOLM, 1984:119) – und der nun in solcher Weise eingeschlossene Seelenanteil in die profane Welt zurückgebracht (vgl. WARDWELL, 1996:197). Sobald die/der Schamanin/Schamane den *soul catcher* öffnete und den Seelenteil in den Körper der/des Patientin/Patienten blies, setzte Heilung ein (vgl. MACDONALD, 1996:57; DRUCKER, 1963:160).

Crowns (bzw. „*shaman's head claws*“, „*ut-har-gu*“ oder „*atxagú*“) (vgl. DE LAGUNA, 1972:693; EMMONS, [ca.1889] 1991:454) verkörperten ebenso

unverzichtbare schamanische Regalien und bestanden aus einem Stoff- oder Lederstirnband, auf dem mehrere scharfe, nach oben gerichtete Bärenkrallen, Bergziegenhörner oder, als Imitation derselben, Holzspitzen – WARDWELL (1996:50) nennt zusätzlich Bergschafhörner, Kupferspitzen, Geweihenden, Biberzähne und Abalonesplitter, während SUTTLES (1990B:28) außerdem Einlegearbeiten aus Abalone, Metall oder Dentalium erwähnt – angebracht worden waren (vgl. JONAITIS, 1989:28), welche jedoch alle – unabhängig von dem jeweils verwendeten Material – stets Bärenkrallen symbolisieren und der/dem Schamanin/Schamanen im Kampf gegen spirituelle Kontrahentinnen/Kontrahenten ein Ehrfurcht gebietendes Aussehen verleihen sollten:

„*When worn, the crown seemed to surround the shaman's head with knifelike objects, giving him an aggressive demeanor.*“ (vgl. JONAITIS, 1989:28)

Weiters wurden *crowns* spezielle, kurative Fähigkeiten nachgesagt: Während Heilzeremonien wurden sie abgenommen, um die/den Patientin/Patienten mit einer Zacke zu berühren, da sie die Reputation hatten, nicht nur über „*wonderful curative power*“ zu verfügen, sondern ebenso fähig „*of drawing out sickness when removed from the shaman's head and touched to the patient's afflicted part*“ zu sein (IBID. [EMMONS zitierend], 1989:28). Da *crowns* zudem als Amulette betrachtet wurden, welche protektive Eigenschaften gegenüber malevolenten Kräften besaßen, beließ man/frau sie nach erfolgter Heilbehandlung manchmal bei den Patientinnen/Patienten (IBID., 1989:28).



Abbildung 19: „*Tlingit Crown*“ (WARDWELL, 1996:217)

(ca. 1850-1870, keine weiteren Angaben)

(„*Crown*“; ca. 18 cm hoch; Bergziegenhörner, Abalone, Kupfer, Hermelfell; keine weiteren Angaben [vgl. WARDWELL, 1996:217])

Als weitere schamanische Kopfbedeckungen nennt EMMONS ([ca.1889] 1991:380, 454) eine längliche, geflochtene Kappe („*oblong hat*“ oder auf Tlingit „*šada' ya? á gi'*“), die entweder aus Fichtenwurzelfasern oder aus Bergziegenwolle (vgl. JONAITIS, 1989:28) gefertigt war, indes JONAITIS (1989:28) ferner einerseits konische Holzhüte (bzw. aus Flechtwaren [vgl. GRINNELL, 2007:158]) und andererseits „*bear's ears*“ („*con-gush*“ bzw. „*gangúš'*“) (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:454) – ein Kopfschmuck aus Braunbärenfell, der oft eine Miniaturholzmaske auf der Stirnseite trug (vgl. DE LAGUNA, 1972:694) – erwähnt.



Abbildung 20: „*Haida Hat*“ (WARDWELL, 1996:298)

(Howkan, ca. 1850-1870)

(Schamanische Kopfbedeckung [mit geschnitzter Land-otter-Figur]; Haida; ca. 50 cm lang; Holz, Leder, Marder-, Vielfraß- und Marmelotierfell; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:298])



Abbildung 21: „*Tlingit Headdress*“ (WARDWELL, 1996:156)
(Chilkat, ca. 1840-1860)

(Schamanischer Kopfschmuck [das am rechten Rand der Miniaturmaske befindliche Walrosselfenbeinamulett besitzt die Form eines Land-otter]; ca. 12 cm hoch [ohne Amulett gerechnet]; Holz, Hermelin- und Bärenfell, Abalone, Walrosselfenbein, rotes, schwarzes und blaugrünes Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:156])

In Bezug auf Konzeptionen des menschlichen Körpers per se sahen die Tlingit des 19. Jahrhunderts den Menschen aus drei unterschiedlichen Komponenten zusammengesetzt i.e., erstens, aus dem physische Leib („*qa da*“), zweitens, der „*vital force, breath or life*“ („*qa xa-sé gu*“ oder „*xa-sé k*“) und drittens, der Seele bzw. „*shadow*“ (vgl. DE LAGUNA in EMMONS, [ca.1889] 1991:368):

Erkrankt oder kollabiert ein Mensch, so ist es vor allem der Atem, der dabei den Körper vorübergehend verlässt und der von der/dem Schamanin/Schamanen bzw. deren/dessen *yek* zurückgewonnen werden kann. Die Seele hingegen reist nach dem Tod, ab nun „*ghost*“ genannt, zum Land der Toten („*land of the dead*“) – wobei sich der Ort jeweils in Abhängigkeit zu den Todesumständen darstellt – um sich zu

einem späteren Zeitpunkt in einer anderen Person („*qa' yak^w g^w ahé yagu*“) zu reinkarnieren (vgl. IBID., 1991:368).

4.3 Genderspezifische Aspekte

„A woman might receive the call [of the spirits] in the same way as a man – ‘ixt’ [a shaman] could be either man or woman...“ (DE LAGUNA, 1972:676)

Im Gegensatz zu der, den Tlingit benachbarten Ethnie der Tsimshian, in der es viele weibliche Schamanen gab (vgl. GUÉDON, 1984A), waren Tlingit-Schamanen großteils Männer (vgl. OLSON, 1961:208), wenngleich die Schamaninnen in Bezug auf paranormalen Fähigkeiten über dieselben Kräfte wie ihre männlichen Kollegen verfügten (vgl. DE LAGUNA, 1990:221; IBID., 1972:683; BECK, 1999:8; KAN, 1999:16; GRINEV, 2005:77), wozu auch BRINTON (1868 [1905]:324) festhält:

“In the religions of the red man, as above intimated, sex erected no barriers to the admission of the inspired into the arcana of the divine. In nearly all tribes there were ‘medicine women’ as well as ‘medicine men’.” (BRINTON, 1868 [1905]:324)

WARDWELL (1996:34) und DE LAGUNA (1990:221) berichten von einem, bei schamanischen Ritualhandlungen häufig geltenden Tabu in Bezug auf Menstruationsblut, wodurch den Frauen ein schamanisches Praktizieren im Normalfall erst nach Klimakteriumsende zugestanden wurde. Nichtsdestotrotz existierten nach Aussagen von indigenen Informantinnen/Informanten auch durchaus junge Schamaninnen, die oft und gerne konsultiert wurden:

„The shaman might be of either sex, though among the Tlingit were comparatively [compared to the Tsimshians] few women shamans. While it was claimed that the latter could not practice until after they had passed the age of child-bearing, yet, in 1888, at Hoonah there was a young woman, not over twenty-five who was an accepted Ict [shaman].“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:370)

Doch auch in der reichen Mythenwelt der Tlingit finden sich Schamaninnen wieder, wie beispielsweise eine, aus dem 18. Jahrhundert überlieferte, namhafte Mythe von „*Daxodzu, the Female Shaman: Daxodzu and the Arrow*“ (DE LAGUNA, 1972:712-

713), die sich auf DAXODZU, die Schwester von YAXODAQUET, einem hoch reputierten Kagwantan-*chief* aus der Yakutat-Region, bezieht, welche bereits als junges Mädchen ihrer schamanischen Vokation folgte, um ihrem Bruder kurz danach einen magischen, stumpf endenden Pfeil (auf Tlingit „qácgAʔ“) zu überreichen, der die Fähigkeit besaß, jedes anvisierte Ziel – ohne dieses selbst berühren zu müssen – zu töten, welcher nicht nur maßgeblich zum Ansehen von YAXODAQUET beigetragen haben soll. Dennoch verfügte der Pfeil auch über eine inhärente ethische Barriere, die lediglich das Töten von zwei bzw. maximal drei Tieren nacheinander zuließ, um – gemäß den soziostrukturellen Vorgaben und Normen der traditionellen Tlingit-Gesellschaft – eine missbräuchliche Verwendung zu verhindern (vgl. IBID., 1972:712-713).

In der Mythe „*Daxodzu, the Female Shaman: Daxodzu and the Russians*“ (DE LAGUNA, 1972:713) wird von den präkognitiven Kräften von DAXODZU berichtet, in deren Verlauf ihr von einem ihrer *yek*, der in der Gestalt eines Adlers auftrat und den Namen „*Spirit on Top of the Smoke above the Village*“ (IBID., 1972:713) trug, die Nachricht von der bevorstehenden Ankunft der ersten russischen Seefahrenden überbracht wurde. Ergänzt wird die Mythe häufig auch durch die Anmerkung, dass sich die nach dem Tod von DAXODZU an die nachfolgenden Kagwantan-Schamanen DANAQ-ÍC und CÉQ weitergegebenen *yek* für den 1802 von den Tlingit errungenen Sieg über die in „*Novoarkhangel'sk*“¹⁷, einem am Nordostufer des Sitka Sound gelegenen Fort stationierten russischen Kolonialistinnen/Kolonialisten unter der Führung von VASILII G. MEDVEDNIKOV¹⁸, verantwortlich gezeigt haben sollen (siehe Kapitel 6.9) (vgl. KRAUSE, 1885:44-45; DE LAGUNA, 1972:170-173, 713; GRINEV, 2005:117-145; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX; JOHNSON, 2008:157-165; KHLEBNIKOV, 2008A:171-172; IBID., 2008B:173-184; KUSKOV, 2008:191-202; PLOTNIKOV & PINNUIN, 2008:185-189; SCHUHMACHER, 2008:203-209).

¹⁷ Weitere Synonyme für *Novoarkhangel'sk* wären „*Novo-Arkhangelsk*“ (DE LAGUNA, 1972:171), „*Novo-Arkhangel'sk*“ (KAN, 1999:59), „*St. Arkhistratig Mikhail (Mikhailovskii)*“ (GRINEV, 2005:111), „*St. Michael [fort]*“ (KAN, 1999:66), „*Mikhailovsk*“ bzw. „*Fort Mikhailovskii*“ (GRINEV, 2005:118).

¹⁸ MEDVEDNIKOV unterstand als „*Fort manager*“ ALEKSANDR A. BARANOV, dem Generaldirektor der „*Russian-American Company*“ in Russisch-Amerika i.e., dem heutigen Alaska.

Eine weitere Mythe, deren Thematik das Handlungsfeld einer jungen Tlingit-Schamanin umfasst, lautet „*The Female Shaman, Cakwe, and the Chief Who Stabbed his Nephews*“ (DE LAGUNA, 1972:714; IBID. in EMMONS, [ca.1889] 1991:335) und handelt von einer Schamanin, CAKWE, deren Bruder in seiner – in der traditionellen Tlingit-Community üblichen – Funktion als Mentor seiner beiden Neffen (i.e., den Söhnen von CAKWE) darüber zürnte, dass sich die Knaben seiner Weisung, auch während der Winterzeit ein tägliches kaltes Bad im Freien sowie ein darauffolgendes Auspeitschen mit Erlenzweigen zur Steigerung ihrer Widerstandskraft (in physischer als auch in metaphysischer Hinsicht i.e., zur Stärkung der Resistenz in Bezug auf spirituelle Angriffe, wie etwa von Land-otter-people) über sich ergehen zu lassen, widersetzten und sich dieser durch Verstecken entzogen.

Zur Rede gestellt, zeigten sich die Neffen zwar reumütig, jedoch vergebens, da ihr Onkel sie nicht nur mit einem Messer bedrohte, sondern kurz darauf beide schwer verletzte (bzw. einem divergenten Erzählstrang zufolge erstach). CAKWE, von den Ereignissen durch ihre spirituellen Entitäten in Kenntnis gesetzt worden, begab sich sogleich bestürzt ins Haus ihres Bruders, um auf der Stelle mit einem Heilritual für ihre verwundeten (bzw. getöteten) Söhne zu beginnen, infolgedessen sie kurze Zeit später die Knaben gesund und mit bereits verheilten Narben in die Arme schließen konnte (DE LAGUNA, 1972:714). Diese Mythe ist vor allem hinsichtlich zweierlei Aspekte bemerkenswert, zum einen da es sich bei CAKWE um eine Frau handelte, die keineswegs menopausal, sondern über prokreative Fähigkeiten verfügte und zum anderen da die, unter den Tlingit verbreitete Auffassung, Schamaninnen/Schamanen könnten ihren eigenen Angehörigen keinerlei paranormale Hilfestellung leisten, in diesem Fall nicht zutreffend ist.

Weitere renommierte Schamaninnen waren SIGEGE, die 1909 von den *yek* des verstorbenen SETAN, einem der best reputierten Tlingit-Schamanen des 19. Jahrhunderts zu dessen Nachfolge berufen wurden (vgl. DE LAGUNA, 1972:672) oder eine Schamanin aus Stikine, deren Name zwar nicht überliefert wurde, die allerdings durch ihren schamanischen Wettstreit mit einem männlichen Kollegen aus Wrangell bekannt wurde (vgl. IBID., 1972:715).

4.4 An der Grenze zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem: Schamanische Hilfsgeister („yek“)

„Strictly speaking, there are no demons or devils in the Koloshi [Tlingit] Spiritology [sic]. There are, however, spirits called yeiki, which are called upon by the Shamans [sic].“ (VENIAMINOV, [1840] 1984:396)

Bei Kontakt, Informationsaustausch und Interaktion mit transzendenten Sphären standen den Schamaninnen/Schamanen mehrere – DE LAGUNA (1972:681) schreibt von idealiter acht¹⁹ – während der Initiation erworbenen Hilfsgeister assistierend und benevolent zur Seite, welche auf Tlingit „yek“ bezeichnet wurden (siehe auch Kapitel 4.1). Synonyme für den, in der rezenten Literatur verwendeten, Tlingit-Terminus *yek* wären beispielsweise „*yeiki*“ (VENIAMINOV, [1840] 1984:396; PETROFF, 1884:174-175), „*Jēkh*“ (im Plural „*Jēkhch*“) (vgl. HOLMBERG, 1855:63), „*Jek*“ oder „*jēk*“ (KRAUSE, 1885:291), „*yēk*“ (SWANTON, [1908] 1970:464), „*yéik*“ (KAMENSKII, [1906] 1999:83-84, 86; DAUENHAUER & DAUENHAUER, 1990:125; KAN, 1990:356; IBID., 1991:365), „*yek xanqawu*“ (DE LAGUNA, 1972:675), „*yehk*“ oder „*yage*“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:368) bzw. „*yé k*“ oder „*yé g*“ (DE LAGUNA in EMMONS, [ca.1889] 1991:368), wobei EMMONS ([ca.1889] 1991:368) als einer der wenigen Autorinnen/Autoren mit „*above spirit(s)*“ ferner eine Übersetzung des Terms *yek* bereitstellt, DAUENHAUER & DAUENHAUER (1990:125) hingegen *yek* als „*disembodied spirit or supernatural power that reveals itself to a shaman and comes to the shaman as a helper*“ erklären.

Die metaphysischen Kräfte eines *yek* manifestierten sich vor allem in seiner Assistenzfunktion hinsichtlich der multiplen, facettenreichen Aufgabenfelder der Schamaninnen/Schamanen wie etwa salutogenetische Aktivitäten, Bekämpfen von Hexerei, Befreiung und Rettung der von Land-otter-people entführten Personen, paranormaler Beistand in Kriegszeiten, Manipulation des Wetters, Jagdmagie, Präkognition, Divination etc. (siehe auch Kapitel 4.1). *Yek* übernahmen darüber hinaus protektiv-spirituelle Aufgaben zum physischen und psychischen Wohlergehen der jeweiligen Gemeinschaft, überbrachten Nachrichten von Vermissten (wie etwa

¹⁹ Die Ziffer acht war für die Tlingit eine sehr signifikante Zahl und symbolisierte Gesamtheit, Vervollkommnung, Vollendung und Ganzheit (vgl. GRINEV, 2005:75; JONAITIS, 2006A:361; IBID., 2006B:142) (siehe dazu Kapitel 10.4).

von Land-otter-people verschleppten Menschen) oder sprachen Warnungen vor imminenden Gefahren aus (vgl. JONAITIS, 1978:62).

Die/der Schamanin/Schamane erwarb diese zoomorphen Hilfsgeister während ihrer/seiner achttägigen schamanischen Initiation (vgl. OLSON, 1961:208; WARDWELL, 1996:39) in der Natur – zumeist wählte man/frau einen Aufenthalt in entlegenen Waldregionen (vgl. KRAUSE, 1885:285; DE LAGUNA, 1954:745) – welche einerseits durch Isolation von ihrem/seinem jeweiligen sozialen Raum und andererseits durch alimentäre Abstinenz der Schamaninnen/Schamanen charakterisiert wurde. Der zukünftige *yek* näherte sich dabei der/dem Adeptin/Adepten in der Gestalt eines Tieres, nur um kurz darauf tot vor ihren/seinen Füßen zusammenzubrechen (vgl. DE LAGUNA, 1972:677; JONAITIS, 1978:62). Anschließend exzidierte die/der Novizin/Novize die Zunge²⁰ des Tieres – wobei in der „*Zunge das ganze Geheimnis des Schamanismus enthalten ist*“ (KRAUSE, 1885:285) wie beispielsweise eminente paranormale Fähigkeiten, das sakrale Wissen per se und profunde kurative Kräfte (vgl. JONAITIS, 2006A:361) – und verwahrte sie äußerst sorgsam gemeinsam mit kleinen Zweigen und dem aufgefangenen Blut des Tieres (sowie häufig noch mit diversen anderen pflanzlichen und tierischen Bestandteilen), um daraus dasjenige Amulett zu fertigen, das unter allen schamanischen Sakralobjekten die bei Weitem größte spirituelle Potenz, Signifikanz und Effizienz aufwies und als „*skutch*“, „*shutche*“ oder als „*tongue amulet*“ (siehe Kapitel 9.3 und 10.3) bezeichnet wurde (vgl. VENIAMINOV, [1840] 1984:63; HOLMBERG, 1855:69-70; KRAUSE, 1885:285; SWANTON, 1905B:40; IBID., [1908] 1970:464; OLSON, 1961:208; DE LAGUNA, 1972:695; JONAITIS, 1978:66; EMMONS, [ca.1889] 1991:380; WARDWELL, 1996:39; BECK, 1999:10; BANCROFT-HUNT, 2002:78; GRINEV, 2005:75). Dieses Amalgamieren von Objekten, das gleichermaßen organisch-natürlichen, wie ebenso sakralen Charakter aufwies, repräsentierte für Tlingit-Schamaninnen/Schamanen diejenige Paraphernalie, welcher zum einen die größte Bedeutung beigemessen und die zum anderen – vor allem bei Heilritualen – von den Schamaninnen/Schamanen oft als Einzelamulett um den Hals getragen wurde (vgl. JONAITIS, 1978:62-63).

²⁰ Die Zungensymbolik liegt vor allem darin, dass über die Zunge sowohl transzendente Kräfte und Wissen weitergegeben bzw. perpetuiert werden als auch insofern, dass beim Tod die Seele den Körper über die Zunge verlässt (vgl. JONAITIS, 1978:66) (siehe auch Kapitel 9.3).

Tierzungenexzisionen im Bezugsrahmen schamanischer Initiationen wurden ferner bei den Haida (vgl. SWANTON, 1905B:40), selten jedoch bei den Tsimshian durchgeführt (vgl. GUÉDON, 1984B:197).

Obwohl physisch tot, waren *yek* dennoch spirituell lebendig²¹: Ein Tier, das beim Tod seine spirituelle Potenz auf eine/einen Schamanin/Schamanen transferiert, scheint dabei eine Variation der Tod-Wiedergeburt-Thematik zu sein, welche speziell im Kontext von Rites de Passage der Schamaninnen/Schamanen ein universelles Charakteristikum schamanischer Kulturen (vgl. ELIADE, 1989) darstellt²².

Der erste *yek*, der als einflussreichster Repräsentant aller schamanischer Hilfsgeister einer/einem Tlingit-Schamanin/Schamanen bei der Initiation²³ begegnete (siehe Kapitel 9.3), um seine Zunge (und somit seine Dienste) anzutragen, tat dies in Gestalt eines Otters (exakt gesprochen in Form eines Nordamerikanischen Fischotters i.e., American river otter bzw. *Lutra canadensis pacifica* [siehe Kapitel 5]) (vgl. KRAUSE, 1885:285; BOAS, [1895] 2006:627; DE LAGUNA, 1972:618; JONAITIS, 1978:62; IBID., 1980:47; IBID., 1989:88, 90; WARDWELL, 1996:39; BECK, 1999:10): Als diejenigen spirituellen Entitäten, die in der Tlingit-Kosmologie zum einen als die weitaus machtvollsten aller paranormalen Wesen angesehen wurden und zum anderen Menschen entführten²⁴, um diese, falls sie nicht zeitgerecht von einer/einem Schamanin/Schamanen befreit und gerettet wurden (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456-457; DE LAGUNA, 1972:744), in ihrem okkulten Refugium durch einen sukzessiv-fortschreitenden Transformationsprozess zu einem ihnen gleichenden Geschöpf zu verwandeln, verkörperten Otter – für die Tlingit existierte im Übrigen keine Differenzierung zwischen Otter als reale, zoologische Tiere und ihren übernatürlichen Pendants, den Land-otter-people („*kucda-qwaní*“) bzw. Land-otter-men („*kucda-qa*“) (vgl. DE LAGUNA, 1972:744) (siehe Kapitel 5) – in der traditionellen Tlingit-

²¹ *Yek* verkörperten laut JONAITIS (1989:88) „*living, vital beings*“, wobei dieser Aspekt in der vielfachen Darstellung von *yek* auf schamanischen Kunstobjekten widergespiegelt wurde.

²² DAUENHAUER & DAUENHAUER (1990:125) erläutern, dass „*yéik*“ dem Tlingit-Terminus „*for a disembodied spirit or supernatural power that reveals itself to a shaman and comes to the shaman as a helper*“ entspricht (DAUENHAUER & DAUENHAUER, 1990:125).

²³ Bei den Tlingit wurde diese spirituelle Suche nach *yek* „*vision quest*“ genannt.

²⁴ Land-otter-people verschleppten speziell Personen, die kurz davor standen, zu ertrinken bzw. zu erfrieren.

Gesellschaft diejenigen Tiere, die erheblichen Angst und Schrecken verbreiteten und selbst in der heutigen Tlingit-Community noch immer gefürchtet werden (vgl. JONAITIS, 1978:63; PELTON & DIGENNARO, 1992:20; BECK, 1999:9). Dass Land-otter-people einst Menschen waren (vgl. DE LAGUNA, 1990:221) und nach erfolgter Transformation über ein mystisches *Mixtum compositum* aus menschlich-tierischen und metamorphischen Fähigkeiten sowie über eine Art „*super-animal intelligence*“ (JONAITIS, 1978:63) verfügten, schien für Tlingit eine besonders furchterregende Vorstellung zu sein.

Der Aspekt, dass jeder/jedem Tlingit-Schamanin/Schamanen²⁵ zumindest ein *yek* in Land-otter-Gestalt zur Seite stand, könnte meiner Ansicht nach den Erklärungsansatz für eine essenzielle schamanische Kompetenz – i.e., die von Land-otter-people Entführten ausfindig zu machen und anschließend in Sicherheit zu bringen – liefern.

Während der rituellen Handlungen standen Schamaninnen/Schamanen zu ihren *yek* in einer durch Reziprozität gekennzeichneten Beziehung: Einerseits kontrollierten die Schamaninnen/Schamanen ihre *yek* und setzten sie bewusst dazu ein, ihre intendierten Ziele zu realisieren, andererseits boten ihnen die Schamaninnen/Schamanen – durch das Anlegen der Maske des jeweilig präsenten *yek* und der danach erfolgenden Transformation in diesen *yek* – für die Zeit der Ritualaktivitäten ihre Physis als Materialisationsebene in der irdisch-realen Welt, währenddessen die *yek* die Möglichkeit erhielten, durch die Schamaninnen/Schamanen Botschaften auf Tlingit (bzw. Tsimshian²⁶) zu übermitteln, wobei die Schamaninnen/Schamanen ihrerseits durch diese Metamorphose zu weiteren Handlungsschritten inspiriert wurden (vgl. DE LAGUNA, 1990:221):

²⁵ Land-otter als schamanische *yek* waren ferner auch bei den Tsimshian oder Kwakiutl anzutreffen, wobei BOAS ([1897] 1970:580) davon berichtet, dass CHIEF MOUNTAIN OF THE NASS über „*Land Otter Woman*“ als schamanischen Hilfsgeist verfügte.

²⁶ In der rezenten Literatur werden aufgrund ihrer kulturellen als auch sprachspezifischen Verwandtschaft vier Ethnien – Nishga, Gitksan, Coast Tsimshian und Southern Tsimshian – als Tsimshian zusammengefasst, welche ein Gebiet im nordwestlichen British Columbia bewohnen, das sich im Norden primär zwischen Nass River und Skeena River landeinwärts und im Süden bis zum Milbanke Sound erstreckt (HALPIN & SEGUIN, 1990:267) (siehe auch Kapitel 3).

„*The shaman owed his powers to his spirits, whom he controlled and who inspired him, entering his body and speaking through him, some in Tlingit, but many in Tsimshian (for many shamanistic practices evidently came from the south).*“ (DE LAGUNA, 1990:221)

Im Gegensatz zu „*crest animals*“, die zum einen als visuelle Symbole der soziostrukturellen Gegebenheiten der traditionellen Tlingit-Gesellschaft fungierten und zum anderen aller Wahrscheinlichkeit nach Entitäten der mythischen Vergangenheit repräsentierten, verkörperten *yek* spirituell-lebendige Wesenheiten (JONAITIS, 1989:88), welche sich in einer durch Kontinuität – Schamaninnen/Schamanen standen in lebenslanger Verbindung zu ihren *yek* – geprägten Relation zu ihrer/ihrem Schamanin/Schamanen befanden.

Spezifische Tiere – i.e., Otter, Oktopus, Austernfischer und Bergziege – waren besonders häufig als *yek* von Schamaninnen/Schamanen vorzufinden (der Otter beinahe in allen Fällen), wurden als „*sacred to the shaman*“ (EMMONS in JONAITIS, 1989:88) angesehen und standen in engem Konnex mit der metaphysischen Welt. Doch auch Möwe, Kormoran, Eisvogel, Kappensäger und Papageitaucher fungierten öfters – wenngleich sie nicht über die gleiche spirituelle Potenz wie die eben Erwähnten verfügten – als schamanische *yek* (vgl. JONAITIS, 1989:88), da sie in der schamanischen Symbolik als tauchende Seevögel über die Fähigkeit verfügten, nicht nur die Wasseroberfläche, sondern ebenso die kosmische Grenze passieren zu können.

Im Allgemeinen galten Tierarten, deren Habitat einen bzw. mehrere Grenzbereiche repräsentierte (wie Strände, Wasseroberflächen, Baumwipfel, Bergspitzen etc.) als spirituell dazu befähigt, die verschiedenen Zonen des Kosmos zu durchbrechen (vgl. WARDWELL, 1996:40-42) und somit als transzendente schamanische Boten zu agieren: So war es beispielsweise auch dem Otter möglich, einerseits an Land zu leben und andererseits im Wasser nach Fischen und Schalentieren zu jagen. Darüber hinaus gab es ferner auch Tiere, die nicht nur als *yek* in Erscheinung traten, sondern ebenso in einem säkular konnotierten Kontext auftraten i.e., als *crest animals* wie Bär, Schwertwal, Rabe, Wolf, Frosch, Weißkopfseeadler, Lachs, Steinadler und Kranich (vgl. JONAITIS, 1989:88-89; WARDWELL, 1996:42): Unter diesem Mixtum compositum schamanischer Tiere

existierte somit ein Teil, der mit dem sakralen Bereich assoziiert, während der andere mit der profanen Welt in Verbindung gebracht wurde, womit die Gesamtheit der *yek*, deren spiritueller Potenz in engem Konnex mit den schamanischer Fähigkeiten standen, eine symbolische Balance zwischen säkular und sakral darstellte.

Yek zeigten sich ihren Schamaninnen/Schamanen allerdings nicht nur in zoo-, sondern auch in anthropomorpher Form (vgl. JONAITIS, 1989:51; DE LAGUNA, 1990:221), verfügten über einen persönlichen Namen (wie beispielsweise „*Spirit of a drowned man only half turned into land otter*“ [EMMONS, [ca.1889] 1991:455]) – welchen die Schamaninnen/Schamanen oftmals als Zeichen ihrer spirituellen Vokation selbst annahmen bzw. ab Erwerb des *yek* als den eigenen ansahen (vgl. DE LAGUNA, 1972:836) – wurden mittels eines spezifischen Lieds herbeigerufen und wurden hinsichtlich Ikonografie auch regelmäßig figurativ auf schamanischen Regalien (wie Sakralbekleidung, Amulette, Masken, Rasseln etc.) dargestellt (vgl. DE LAGUNA, 1990:221).

Bezug nehmend auf die Fragestellung, weshalb *yek* sowohl in zoo- als auch in anthropomorpher Gestalt in Erscheinung traten, argumentiert DE LAGUNA (1972:682) – als eine der rezent-versiertesten Interpretinnen/Interpreten der Tlingit-Kultur – ihren Erklärungsansatz vor allem damit, dass ein *yek* der Geist einer verstorbenen Person sei, welcher entweder menschliche oder tierische Form annehmen konnte, wobei auch die rezente Literatur davon ausgeht, dass die meisten bzw. eventuell alle *yek*, Seelen von Verstorbenen verkörperten (vgl. IBID., 1990:221). In diesem Kontext repräsentierten *yek* in Tiergestalt primär Geister von im Kampf verstorbenen Kriegerinnen und zeigten sich oft als Vögel, Geister von Menschen, die eines natürlichen Todes starben als Landtiere, während Geister von Personen, die den Tod durch Ertrinken fanden, häufig als Meerestiere auftraten (vgl. DE LAGUNA, 1972:682, 835-836; JONAITIS, 2006A:359-361).

Diese exakte Strukturierung existierte hingegen bei anthropomorphen *yek* keineswegs, da *yek* in Menschengestalt nicht nur die Seelen von verstorbenen Einzelindividuen personifizierten, sondern – vereinzelt Berichten zufolge (vgl. VENIAMINOV, [1840] 1984:396) – ebenso Seelen von transzendenten Entitäten darstellen konnten, die nie zuvor als Menschen gelebt hatten (wie beispielsweise „*Disease Spirits*“ oder „*Spirit Above Aisek [River]*“) (vgl. DE LAGUNA, 1972:836). Dass

yek nun einerseits Tier- und andererseits auch – wenngleich seltener – Menschgestalt annahmen, kann dahingehend interpretiert werden, dass in der Weltsicht der Tlingit der metamorphische Prozess von Mensch zu Tier (bzw. vice versa) als ein durchaus alltäglicher Vorgang in den transzendenten Welten wahrgenommen wurde, was sich sowohl in der vielfach vorkommenden Transformationsthematik der Mythen manifestiert als auch in der materiellen Kultur (speziell im Maskenwesen, wo schamanische Metamorphosemasken die enge Affinität und Verbundenheit von Mensch und Tier repräsentieren) reflektiert wird.

„Man does not stand apart from nature: in the Tlingit mind there is no dichotomy between the human moral world and a nonmoral world of natural forces, inanimate phenomena and dumb brutes. Man’s essential self or spirit is identical in essence with the spirits or souls of animals, birds, plants, rocks, and winds...” (DE LAGUNA, 1972:836)

Der durch die Exzision einer Tierzunge gewonnene *yek* war laut DE LAGUNA (1972:836) gleichzusetzen mit der Seele („*quaní*“) dieses Tiers, wodurch es scheint, dass betreffend Seelenkonzepte der Tlingit, die Seele eines Menschen nach dessen Tod in den Körper eines Tiers übertrat, um solange in diesem zu verweilen, bis sie zum *yek* einer/eines Schamanin/Schamanen wurde. Nachdem nun eine/ein Schamanin/Schamane einen *yek* erworben hatte – wobei indigenen Berichten zufolge auch Schamaninnen/Schamanen existierten, die ihre *yek* ohne vorherige Zungenexzision erlangten bzw. als Erbe von verstorbenen Schamaninnen/Schamanen erhielten (vgl. DE LAGUNA, 1972:836) – bekam der *yek* einen eigenen, persönlichen Namen (wie beispielsweise „*Spirit on Top of the Village Smoke*“, „*Town-Rover*“, „*Spirit of the Canoe Bailing Place*“ oder „*Spirit of the Doctor Below the Earth*“ etc.), welcher allerdings weder seine frühere Tiergestalt, noch die Identität der inkarnierten Person preisgab.

„...it may be futile to attempt to distinguish between the shaman’s own spirit (or ‘soul’) and those which he has inherited from his predecessor or obtained from animals, from the dead, and from earth, water and sky, and which guard and serve and possess him, thereby becoming somehow ‘himself’.” (DE LAGUNA, 1972:836)

Wie bereits erwähnt, sahen Tlingit die Herkunft der *yek* primär in verschiedenen Bereichen der Transzendenz wurzeln (vgl. WARDWELL, 1996:40), welche VENIAMINOV ([1840] 1984:396) zu folgenden drei Klassen strukturierte i.e., erstens, die „*Kiyegí*“²⁷ oder „*upper spirits*“, welche den Himmel bewohnten und sich als Nordlichter manifestierten sowie die Seelen von Menschen verkörperten, die bei kriegerischen Auseinandersetzungen gefallen waren und sich daher den Schamaninnen/Schamanen in Rüstung zeigten (vgl. DE LAGUNA, 1972:836; WARDWELL, 1996:40; JONAITIS, 2006A:359), zweitens, die „*Takyegí*“²⁸, welche am Festland ansässig waren (speziell in einem nördlichen Gebiet, das „*Takank*“ hieß) und Seelen derjenigen Personen repräsentierten, die eines natürlichen Todes gestorben waren sowie den Schamaninnen/Schamanen als Landtiere erschienen (vgl. KRAUSE, 1885:292; DE LAGUNA, 1972:836; WARDWELL, 1996:40; JONAITIS, 2006A:361) und drittens, die „*Tekyegí*“²⁹ oder „*water or sea spirits*“, welche im Ozean (bzw. im Wasser per se) lebten und in der Erscheinungsform von Meerestieren auftraten (vgl. DE LAGUNA, 1972:836; IBID. in EMMONS, [ca.1889] 1991:369; WARDWELL, 1996:40; JONAITIS, 2006A:361). Als vierte und lediglich von EMMONS ([ca.1889] 1991:368) erwähnte Kategorie von *yek* seien ferner „*Hi-ye yek*“ angeführt, welche auch unter dem Synonym „*hayí yé k*“ (vgl. DE LAGUNA in EMMONS, [ca.1889] 1991:368) bekannt waren und als „*spirits of below*“ angesehen wurden.

„Die Thlinkithen haben eine unzählige Menge von Untergottheiten oder Geistern, von ihnen Jëkh´ (plur. Jëkhch´) genannt, welche die Schamanen oder Zauberer (lchth´) bei ihrer Action [sic] anrufen. Jeder Zauberer, und deren gibt es viele, hat seine besonderen Geister, die ihm stets zu Gebote stehn [sic], ausserdem [sic] aber noch eine Menge anderer, von denen er nur

²⁷ „*Kiyegí*“ wurden auch als „*Ki yekh*“ (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:368), „*ki yé k*“ oder „*above spirit(s)*“ (vgl. DE LAGUNA in EMMONS, [ca.1889] 1991:368), „*Khijëkh*“ oder „*Khinajëkh*“ (vgl. HOLMBERG, 1855:63) bzw. als „*kijëk*“ (vgl. KRAUSE, 1885:291) bezeichnet.

²⁸ „*Takyegí*“ waren ebenso unter „*Tah-ke yehk*“ (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:368), „*dägi yé k*“ (vgl. DE LAGUNA in EMMONS, [ca.1889] 1991:368), „*Takhijëkh*“ (vgl. HOLMBERG, 1855:64) bzw. als „*takijëk*“ (vgl. KRAUSE, 1885:291) bekannt.

²⁹ „*Tekyegí*“ wurden auch „*De-ke yehk*“ (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:368), „*deki yé k*“ (vgl. DE LAGUNA in EMMONS, [ca.1889] 1991:368), „*Tekhijëkh*“ (vgl. HOLMBERG, 1855:64) bzw. als „*tekijëk*“ (vgl. KRAUSE, 1885:292) genannt.

bei gewissen Gelegenheiten auf Hülfe [sic] zu rechnen hat. Diese Geister werden eingetheilt [sic] in Khijëkh` oder Khinajëkh`, d.h. die oberen, in Takhijëkh (Landgeister, welche im Norden wohnen) und in Tekijëkh` [sic] (Meeresgeister). Die Khijëkh` sind die Geister der Tapfern [sic], die im Kriege erschlagen wurden; sie wohnen oben im Himmel und erscheinen gewöhnlich im Nordlicht. Deshalb ist ein starkes Nordlicht bei den Thlinkithen stets eine Vorbedeutung des Krieges. Die Takhijëkh sind die Geister der eines gewöhnlichen Todes Verstorbenen, und ihr Wohnsitz heisst [sic] Takhànkhū. Der Weg dahin ist nicht Allen [sic] gleich; denjenigen, bei deren Tode die Verwandten weniger weinen oder heulen, ist er glatt und eben, wo aber die Nachgebliebenen dieses in vollem Maasse [sic] thun [sic], da ist der Weg sumpfig und wässrig. Die Takhijëkh erscheinen den Zauberern in der Gestalt von Landthieren [sic], die Tekhijëkh` aber in der von Meeresthieren [sic]. Ueber [sic] den Ursprung dieser letzteren sind die Thlinkithen nicht einig; Manche [sic] behaupten, es seien die Geister der Meeresthiere [sic] selbst.“
 (HOLMBERG, 1855:63-64)

5 Land-otter-people

Innerhalb des religiösen Symbolbereichs³⁰ der Tlingit als die bei Weitem machtvollsten aller spirituellen Entitäten erachtet, repräsentierten Land-otter („*kucda*“) bzw. Land-otter-people („*kucda-qwaní*“) oder Land-otter-men („*kucda-qa*“)³¹ – diese Termini sind als synonyme Begriffe anzusehen – nicht nur die bedeutsamsten aller schamanischen *yek* (vgl. JONAITIS, 1978:62; IBID., 1980:47; IBID., 1983:48), sondern ebenso auch die meist gefürchteten Kontrahentinnen/Kontrahenten der Schamaninnen/Schamanen³². Im Gegensatz zu gewöhnlichen Tieren verkörperten Land-otter in der Wahrnehmung der Tlingit Menschen, die nach ihrem Tod durch Ertrinken oder Erfrieren zu hybriden Mensch-Otter-Wesenheiten³³ („*half-otter beings*“) (vgl. BECK, 1999:9) transformiert worden waren und welche nun ihrerseits versuchten, Ertrinkende bzw. Erfrierende in ihr okkultes Refugium „in Sicherheit zu bringen“, um sie danach in einem sukzessiv voranschreitenden Metamorphoseprozess zu einem ihnen gleichenden Geschöpf zu verwandeln (vgl. SWANTON, 1909:64; DE LAGUNA, 1972:744; IBID., 1990:221; EMMONS, [ca.1889] 1991:360; HALPIN & SHEEHAN, 1981:281-282; JONAITIS, 1983:48; HALPIN, 1993:295-297; BECK, 1999:9; GRINEV, 2005:326).

Da der fortwährende Konflikt mit Land-otter und das daraus resultierende antagonistische Vorgehen vonseiten der Schamaninnen/Schamanen zu einer essenziellen schamanischen Kernkompetenz zählte, galt es für die Schamaninnen/Schamanen, zwei interdependente Handlungsfelder erfolgreich zu meistern i.e., zum einen, die von Land-otter-people entführten Personen aufzufinden

³⁰ Id est, Glaubensvorstellungen, Mythen, Riten und Kosmologien (vgl. PUCHEGGER-EBNER, 2004:31).

³¹ Wie in Kapitel 4.4 erwähnt, existierte vonseiten der Tlingit keine Differenzierung zwischen Otter als reale, zoologische Tiere und ihren transzendenten Äquivalenten, den Land-otter-people bzw. Land-otter-men (vgl. DE LAGUNA, 1972:744).

³² Vermutlich ist diese ambivalente Relation zwischen Schamaninnen/Schamanen und Land-otter (i.e., *yek* und Widersacher in Personalunion) die Ursache dafür, dass eine zentrale schamanische Kompetenz darin bestand, von Land-otter-people entführte Personen aufzufinden und zu retten.

³³ JONAITIS bezeichnet Land-otter als „*a werewolf-like hybrid of human and animal*“ (JONAITIS, 1983:48).

und zum anderen, sie darüber hinaus aus deren malevolenten Einflussbereich zu befreien: Im Falle eines schamanischen Erfolgs hatte dies die Freiheit der verschleppten Seele zur Folge (eine zeitgerechte, vor der Metamorphose erfolgende Rettung ermöglichte sogar eine Rückkehr ins menschliche Leben), eine Niederlage hingegen war einerseits gleichzusetzen mit dem Fehlen jeglicher Reinkarnationsoptionen für die betroffene Seele – ein in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft stark angstbesetzter Aspekt – sowie andererseits eine Ad-infinitum-Existenz als ruhelos umherwandernde, Unheil stiftende *kucda-qwani*-Entität (vgl. PELTON & DIGENNARO, 1992:20; HALPIN & SHEEHAN, 1981:281-282; JONAITIS, 1983:48; HALPIN, 1993:296-297; BECK, 1999:10; GRINEV, 2005:73-74):

„...how seriously the Tlingit feel the threat of the Land Otter People. In a sense, the Kushtaka deprived their victim of everlasting life, for the soul could not be reincarnated.” (PELTON & DIGENNARO, 1992:20)

HALPIN (1993:295-296) weist ferner auf die Synonymie bzw. Bedeutungsgleichheit der folgenden Termini betreffend Land-otter-people bzw. Otter hin:

„In the last analysis, it would seem that the transformed Land Otter Man (kucda-qa), the ‘ghost’ or revenant of the drowned person (yuk^wqahe yaqu), the soul of the land otter (kucda-qwani), and the shaman’s land otter spirit (kucda yek or kucda qu yek), were all actually or potentially one and the same entity, that which one ordinarily encounters in its animal form or fleshly ‘clothing’ as a land otter (kucda).“ (HALPIN, 1993:297)

Als transzendent maßgeblichste aller spiritueller Opponenten der Schamaninnen/Schamanen besaßen Land-otter unter anderem die Fähigkeiten, sowohl Sinnestäuschungen, Halluzinationen und Phantasmagorien hervorzurufen als auch ihre physische Gestalt nach Belieben so zu verändern, dass Ertrinkende, Erfrierende, aber auch Kinder in ihnen nahestehende Verwandte oder Freundinnen/Freunde zu erkennen glaubten und den *kucda-qa* daher freiwillig und ohne Zögern in ihr Reich folgten.

Aus Furcht vor potenziellen Kindesentführungen wurden aus diesem Grund bereits Kleinkinder vor dem suggestiv-malevolenten Einfluss von Land-otter gewarnt, zur Einhaltung von protektiven Riten angehalten, wie des Weiteren durch Erziehung zu willensstarken Persönlichkeiten instruiert, gegen die paranormal-manipulativen

Aktivitäten vonseiten Land-otter-people Widerstand zu leisten (vgl. BECK, 1999:9-10). Land-otter konnten Menschen jedoch noch auf andere Weise Schaden zufügen, indem sie Lawinen und Stürme heraufbeschworen (vgl. SWANTON, 1909:65; DE LAGUNA, 1972:745; JONAITIS, 1983:48; IBID., 1989:91; BECK, 1999:9; BANCROFT-HUNT, 2002:78), Hungerperioden herbeiführten (vgl. BECK, 1999:10) und Krankheiten – primär psychische, allerdings auch somatische Erkrankungen wie Exantheme oder Abszesse (vgl. SWANTON, 1909:48, 142-144; DE LAGUNA, 1972:746; HALPIN & SHEEHAN, 1981:281-282; HALPIN, 1993:295-296; JONAITIS, 1983:48; IBID., 1989:92; GRINEV, 2005:73) – verursachten (vgl. KRAUSE, 1885:275; JONAITIS, 1989:91).

Indigenen Erzählungen zufolge wird in diesem Kontext von einem jungen Tlingit-Mädchen gesprochen, welches nach einer Land-otter-Begegnung im Wald „ganz irrsinnig“ (KRAUSE, 1885:275) ins Dorf zurückgekehrt war, wobei man/frau sein aggressives Verhalten – „wütend fiel sie über jedermann her, schlug und biß [sic] jeden“ (IBID., 1885:275) – mittels Inzisionen der Kopfhaut sowie nachfolgender Applikation einer pulverisierten „Wurzel eines giftigen Krautes“ (IBID., 1885:275) therapierte, was zur Rekonvaleszenz des Mädchens führte.

In Polarität zu eben Gesagtem stand allerdings nicht nur der Aspekt, dass sich in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft hinsichtlich Phänomenologie schamanischer Initiationsriten als erster *yek* ein Land-otter in zoomorpher Form der/dem Novizin/Novizen näherte, um, nachdem er tot vor den Füßen der/des Adeptin/Adepten zusammengebrochen war, seine Zunge³⁴ zur Exzision freizugeben, sondern auch der Umstand, dass Land-otter die essenziellsten und signifikantesten aller schamanischer Hilfsgeister darstellten.

Zahlreiche Mythen beschreiben ferner den Erwerb schamanischer Kräfte als Resultat einer Begegnung zwischen Mensch und Land-otter (vgl. SWANTON, 1909:87-88; DE LAGUNA, 1972:749-750; JONAITIS, 1989:90), wobei SWANTON (1909:86-88) darüber hinaus in seiner Darstellung der Mythe von „Kaka“ (siehe Kapitel 9.4) Folgendes berichtet: Entführte Personen, die es zuwege brachten, aus dem mythischen Land-otter-Wohnsitz – auf Tlingit als „*kucda `ani*“ (DE LAGUNA, 1972:747) bezeichnet – zu entkommen, um in die menschliche Gemeinschaft zurückzukehren,

³⁴ KRAUSE (1885:285) hält dazu fest, dass in der „Zunge das ganze Geheimnis des Schamanismus enthalten ist“.

wurden ab dem Zeitpunkt ihrer Wiederkehr als Schamaninnen/Schamanen angesehen (vgl. SWANTON, 1909:86) und verfügten zudem über die Fähigkeit, andere Schamaninnen/Schamanen „*by means of the land-otter spirits*“ (IBID., 1909:86) zu identifizieren (eine paranormale Befähigung, die ihre Mitmenschen nicht besaßen).

Des Weiteren existieren auch Mythen, die einen Zuwachs an schamanischen Kräften von bereits initiierten Schamaninnen/Schamanen als Honorierung und Wertschätzung für die an Land-otter-people geleisteten Hilfestellungen bzw. Dienste schildern: Einst wurde ein Schamane in eine Land-otter-Siedlung gerufen, um einen hochrangigen Land-otter-man zu kurieren, welcher sich nach erfolgter Heilung mit dem Gewähren von zusätzlichen *yek* erkenntlich zeigte, wodurch die transzendenten Fähigkeiten des genannten Schamanen stark gesteigert wurden (vgl. SWANTON, 1909:152-154).

Land-otter-people unterstützten in den Mythen ferner auch Menschen mit alimentären Gaben (vgl. SWANTON, 1909:187-188) und lehrten sie das Fertigen von speziellen Angelhaken zum Heilbuttfischen (vgl. DE LAGUNA, 1972:745, 897-898; JONAITIS, 1989:91). Doch ungeachtet der Tatsache, dass Land-otter die wichtigsten aller schamanischen Hilfsgeister repräsentierten und zeitweilig auch anderen Menschen hilfreich zur Seite standen, fielen die meisten Deskriptionen und Zuschreibungen dieser Entitäten nachteilig bzw. negativ aus (vgl. JONAITIS, 1989:91).

Land-otter-people wurde ihre ambivalente Rolle – als Widersacher der Menschheit und schamanische *yek* in Personalunion – einst von „*Raven*“, dem Kulturheros, Formwandler und Trickster der Tlingit übertragen, welcher nicht nur der Welt ihre gegenwärtige Gestalt und Ordnung verlieh, sondern ebenso den ersten Menschen auf trickreich-humorvolle Art jegliches Wissen beibrachte.

In einer Ursprungsmythe, in der *Raven* alle Geschöpfe mit deren zukünftigen Begabungen ausstattet, versieht er Otter mit einer besonderen, allerdings zugleich mit einer Aufforderung verknüpften, Gabe: Otter sollen zwar über die Fähigkeit verfügen, sowohl an Land wie auch im Wasser leben zu können, im Gegenzug wird ihnen von *Raven* jedoch die Aufgabe übertragen, in Seenot geratene Menschen zu retten und sich mit ihnen anzufreunden (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; IBID., 1909:86; DE LAGUNA, 1972:745; IBID., 1990:221; BECK, 1999:9):

„Then he [Raven] said to the land otter: 'You will live in the water just as well as on land.' He [Raven] and the land otter were good friends, so they went halibut fishing together. The land otter was a fine fisherman. Finally he [Raven] said to the land otter: 'You will always have your house on a point where there is plenty of breeze from either side. Whenever a canoe capsizes with the people in it you will save them and make them your friends.'“ (SWANTON, 1909:86)

„The land-otter-man (*kū'cta-qa*) originated from Raven telling this to the land otter.“ (SWANTON, 1909:86)

Zunächst wurde dieses sich Anfreunden als benevolente Geste gesehen, allerdings stellte sich im Laufe der Zeit heraus, dass Land-otter-people Raven's Appell nur allzu bereitwillig Folge leisteten und daher unter Verdacht gerieten, Menschen nicht in Sicherheit zu bringen, sondern aktiv in ihr Reich zu locken, wo die Entführten – fortan unter der spirituellen Kontrolle der *kucda-qa* – mittels eines allmählich einsetzenden Transformationsprozesses³⁵ selbst zu Hybrididentitäten in Gestalt von Land-otter verwandelt wurden (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; DE LAGUNA, 1972:744; JONAITIS, 1989:91; BECK, 1999:9). In seinen Feldnotizen beschreibt EMMONS (in JONAITIS, 1989:91) diese Metamorphose folgendermaßen:

„It was believed by all Tlingit that all of those who were drowned turned into Otter men, hair came out over the body, the arms shortened into the otter's fore paws, a small tail appeared, and they ran wild in the world about the sea shore. When people were upset in their canoes on the water these spirits assumed the appearance of their friends and came to them offering assistance, but in truth they only wished to cause them to drown and have them become as themselves.“ (EMMONS in JONAITIS, 1989:91)

³⁵ Diese Metamorphose wurde besonders durch den Verzehr der von Land-otter-people angebotenen Speisen beschleunigt, welche sich einigen Mythen zufolge als irreversibler Prozess erwies (vgl. BOAS, 1916:345-346). Das Konzept des folgenschweren Speisekonsums findet sich ferner auch bei der mythischen Entität des „Wild Man of the Woods“ der Southern Kwakiutl wieder – „whoever accepts his food cannot go back to human habitation“ (HALPIN & SHEEHAN, 1981:282) – dessen Gefolgschaft im Übrigen aus Land-otter-people bestand (vgl. BOAS, [1935] 1969:146).

Der Umstand, dass es in der Kosmvision der Tlingit jedem Otter mühelos möglich war, die eigene Gestalt ad libitum zu anthropo- oder zoomorpher Form zu transformieren, verbunden mit der steten Intention, Menschen gleichfalls in Land-otter-people zu verwandeln, „*caused the Tlingit to be utterly terrified of this animal*“ (JONAITIS, 1989:91).

Von den Tlingit als paranormale Wesenheiten mit malevolentem Interessen wahrgenommen, die überdies mit der Fähigkeit ausgestattet waren, nicht nur psychischen Disstress, sondern auch physische Pathologien auszulösen, scheint es adäquat, eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen Land-otter und Hexen/Hexer – welche ebenso die Reputation hatten, derartige Probleme zu induzieren – aufzuzeigen. Zudem wird oft in der materiellen Kultur der Schamaninnen/Schamanen dieser Affinität mittels visueller Darstellung Ausdruck verliehen (vgl. JONAITIS, 1989:92).

Zum einen als derart gefährvolle Entitäten betrachtet und zum anderen mit dem Hexenwesen in Korrelation gebracht (vgl. JONAITIS, 1983:48), stellt sich folglich die Frage, warum Land-otter als obligat-essenzielle schamanische Hilfsgeister angesehen wurden. Die Vermutung liegt nahe, dass ein pragmatischer Ansatz die Ursache für die Funktion der Land-otter als unverzichtbare schamanische *yek* war: Da sich für Tlingit-Schamaninnen/Schamanen lediglich zwei Aktionsmodi eröffneten, den bedrohlichsten metaphysischen Wesenheiten des gesamten religiösen Symbolbereichs zu begegnen i.e., entweder den Versuch zu unternehmen, einen In-aeternum-Sieg gegen Land-otter-people zu erringen oder zu versuchen, diese in die Gefügigkeit zu drängen, um sie als Hilfsgeister einzusetzen, wählten Schamaninnen/Schamanen letztere Option, da eine Realisation ersterer als aussichtslos erschien.

In diesem Kontext berichtet eine Mythe davon, dass Schamaninnen/Schamanen de facto als einzige Individuen von einem potenziellen Transformationsprozess durch Land-otter-people verschont blieben (vgl. JONAITIS, 1989:92). Als Folge der Weigerung der/des schamanischen Novizin/Novizen (bzw. der/des Schamanin/Schamanen), sich dem Willen des Otters zu beugen, fügte sich der Otter der/dem Schamanin/Schamanen und wurde zu ihrem/seinem *yek* (vgl. SWANTON, 1909:88): Geling es somit den Schamaninnen/Schamanen, Land-otter

unter ihre Kontrolle zu bringen, so war es ihnen fortan auch möglich, die umfangreichen paranormalen Kräfte der Land-otter-people zu benevolenten Zwecken nutzen zu können (vgl. JONAITIS, 1989:92).

Des Weiteren bietet sich an, zu analysieren, weswegen es explizit Otter waren, die von den Tlingit als dermaßen perniziöse, Unheil bringende Bestien wahrgenommen wurden: Von der zoologischen Perspektive aus gesehen, sind Otter – exakt gesprochen Nordamerikanische Fischotter³⁶ – geschickte und gelehrige Marder mit einer Körperlänge von maximal 112 cm, deren natürliches Habitat sowohl das Land als auch das Wasser umfasst und die sich mit flinken, undulierenden Bewegungen durch das Wasser fortbewegen. Pterygia ermöglichen Otter nicht nur ein besonders rasches Schwimmen, sondern versetzen sie außerdem in die Lage, sich scheinbar bewegungslos an der Wasseroberfläche zu halten. Nordamerikanische Fischotter ernähren sich hauptsächlich von Fisch, Krustaceen, Mollusken und Echinodermen, welche sie vor allem nachts, manchmal jedoch auch in den frühen Morgenstunden oder am späten Nachmittag fangen (vgl. BANFIELD, 1977:341-343; ESTES ET AL., 1978:822; JONAITIS, 1989:90).

Als durchaus sympathische Angehörige der Familie der Marder, welche nicht nur sozial, sondern auch intelligent agieren, sind Otter in Realität kaum dazu fähig, Lebewesen, deren Körpergröße die eines Lachses überschreitet, Schaden zuzufügen. Nichtsdestotrotz repräsentierten sie für die Tlingit Geschöpfe, die dazu fähig waren, ganze Siedlungen zu zerstören (vgl. JONAITIS, 1989:92). Vielleicht liegt ein Grund für diese Wahrnehmung darin, dass die Tlingit Otter als exzeptionelle, transformative und ephemere Wesen wahrnahmen, da Otter aufgrund ihres anthropomorphen Verhaltens, ihres Habitats – das auf Wunsch von *Raven*, zweierlei Elemente einschließt und den Otter die Fähigkeit des Passierens von Grenzbereichen (wie Wasseroberflächen) abverlangt – und ihrer fischähnlichen Schwimmbewegungen nicht in die konventionelle Definition eines üblichen

³⁶ Der Nordamerikanische Fischotter wird im anglophonen Sprachraum auch als „*Land otter*“, „*North American river otter*“, „*Northern river otter*“, „*common otter*“, „*river otter*“, „*American otter*“, „*Canada otter*“, „*Canadian otter*“, „*Fish otter*“, „*Nearctic river otter*“, „*Prince of Wales otter*“ bzw. *Lutra canadensis pacifica* (vgl. JONAITIS, 1989:90) oder aber auch als Neuweltotter bzw. *Lontra canadensis* bezeichnet, wobei diese Termini als synonyme Begriffe anzusehen sind.

Säugetiers passten. Darüber hinaus war es in der Tlingit-Mythologie dem Otter jederzeit möglich, sich mittels Metamorphose von Tier zu Mensch bzw. vice versa zu transformieren (vgl. *IBID.*, 1989:92): Obwohl in der mythischen Vergangenheit alle Tiere zu dieser Transformation fähig waren, sind es heute lediglich Land-otter, die in der Lage sind, sich von zoo- in anthropomorphe Form zur verwandeln (vgl. *DE LAGUNA*, 1972:823; *JONAITIS*, 1983:56).

Eventuell erachteten die Tlingit Otter bzw. Land-otter-people auch als personifizierte Antithese zu ihrer Gesellschaft: Während das Gebiet innerhalb einer Tlingit-Siedlung gleichermaßen sicher wie profan angesehen wurde, betrachteten die Tlingit die umgebende Natur – da diese als rau und unbezähmbar empfunden wurde und daher auch nicht mittels menschlicher Einflussnahme kontrolliert werden konnte – als gefährvoll wie ebenso sakral³⁷. Von dieser Perspektive aus könnten Otter – da zu einer Existenz in der Natur, also jenseits der menschlichen Gesellschaft überaus gut geeignet – als diejenigen Wildtiere gesehen werden, die eine oppositäre Position gegenüber der Tlingit-Gemeinschaft vertraten, indem sie das Wilde und somit auch das Sakrale per se repräsentierten³⁸.

Es wäre demnach möglich, einen Konnex zwischen dem natürlichen Habitat der Otter i.e., Flüsse, Strände und Waldgebiete und den präzise und detailreich konstruierten Klanhäusern der Tlingit insofern zu sehen, dass Otter dafür verantwortlich gemacht wurden, Naturkatastrophen (vor allem Lawinen über den Dörfern) auszulösen, um ihre antagonistische Haltung gegenüber menschlicher Ansiedlungen deutlich zu machen. Auch wurde dem Otter vorgeworfen, Unwetter herbeizuführen, die Kanus zum Kentern brachten und Menschenleben forderten. Otter repräsentierten somit nicht nur die Unberechenbarkeit, sondern auch die Wildheit, Intensität und Vehemenz der Natur und wurden demnach als „antikulturelle“ Wesen angesehen.

³⁷ In diesem Zusammenhang könnten auch die Termini „Kultur“ und „Natur“ als dialektische Begrifflichkeiten gesehen werden.

³⁸ Während Otter in der Tlingit-Kosmvision als Projektionsfläche für Nonkonformität – das Wilde, Unbezähmbare und Sakrale per se – dienten, waren es vor allem Raben und Schwertwale, die Konformität – wie Ordnung, Sozialstruktur und das Säkulare – symbolisierten (vgl. *JONAITIS*, 1983:48).

Doch auch der Aspekt, dass als Präventivmaßnahmen gegen Übergriffe bzw. Beeinflussungen vonseiten Land-otter-people einerseits das Mitführen von Hunden als domestizierte Tiere (welche sich im menschlichen Kulturgefüge befinden) und andererseits das am Körper Tragen von Metallobjekten, wobei Metall ein Material darstellt, welches vor Gebrauch erst von Menschenhand verarbeitet werden muss, empfohlen wurden, begünstigte die Vorstellung dieser Nonkonformität von Land-otter-people. Zudem schien ein weiterer Umstand diese Annahme zu nähren: Einige Mythen berichteten davon, dass sich Land-otter selbst in anthropomorpher Form vehement weigerten, gekochte Nahrung zu sich zu nehmen, da für Otter der Verzehr von gegarten Speisen letal endete (vgl. SWANTON, 1909:188-189; DE LAGUNA, 1972:745-746; JONAITIS, 1989:92-93).

Subsumierend waren es somit jene Aspekte – wie der Einsatz von Hunden, der Gebrauch von Metall und der Verzehr von Gekochtem – die hier die menschliche Gesellschaft per se symbolisierten, sondern aufgrund ihrer protektiven Wirkung gegenüber Land-otter-people auch deren antithetisch-sakralen Charakter aufzeigten (vgl. JONAITIS, 1989:93).

Als letzter Punkt seien an dieser Stelle noch die Synonyme für die Termini „Land-otter“ („*kucda*“), „Land-otter-people“ („*kucda-qwaní*“) bzw. „Land-otter-men“ („*kucda-qa*“) (DE LAGUNA, 1972:744) genannt i.e., „*Kuchta*“ (KRAUSE, 1885:288), „*Kuschta-Volk*“ oder „*Landotter-Volk*“ (IBID., 1885:272), „*Fischotter-Volk*“ oder „*Kucta k ā*“ (BOAS, [1895] 2006:627), „*kushta*“ (KAMENSKII, [1906] 1999:73), „*land-otter man*“, „*kū'cta-qa*“, „*q! ā'tu-qa*“ oder „*men-inside-of-points*“ (SWANTON, [1908] 1970:456), „*land-otter-people*“, „*Point people*“ bzw. „*Q!ātkwedí*“ (IBID., 1909:29), „*Land Otter People*“, „*Otter men*“ (EMMONS in JONAITIS, 1989:91), „*Land Otters*“ oder „*kushtaka*“ (BECK, 1999:8, 9), „*Land Otter Men*“ (DE LAGUNA, 1990:221), „*kú šda*“ bzw. „*kú šda qá*“ (IBID. in EMMONS, [ca.1889] 1991:366), „*Koushta ka*“, „*Kush-tar-ka*“, „*Otter People*“ oder „*coushta*“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:290, 366, 389, 458), „*kóoshdaa káa*“ (KAN, 1991:365), „*kóoshdaa*“ (KAN in KAMENSKII, [1906] 1999:149), „*land otter*“ (WARDWELL, 1996:40), „*Kushta-ka*“ oder „*River Otter Man*“ (GRINEV, 2005:73) und „*land otters*“ (JONAITIS, 2006A:358).

Während SWANTON (1909:88) ferner in seiner Darstellung der Mythe von „*Kaka*“ (siehe Kapitel 9.4) von „*Old-land-otter-spirit*“ bzw. „*Kū'cta-koca'nqo-yek*“

spricht, beschreibt DE LAGUNA (1972:747) den mythischen Wohnsitz von Land-otter-people als „*kucda `ani*“ bzw. „*land otters' home*“ – von KRAUSE (1885:275) im Übrigen als „*Kuschtakani*“ bezeichnet – indessen BECK (1999:7) davon berichtet, dass Land-otter bei den Haida als „*gagets*“, bei den Tsimshian hingegen als „*mawatsxw*“³⁹ (HALPIN & SHEEHAN, 1981:281-282; HALPIN, 1993:295) bezeichnet wurden.

5.1 Historische Wurzeln des Land-otter-Konzepts

Da die Land-otter-people-Thematik bisher lediglich von einer geringen Anzahl an Autorinnen/Autoren aufgegriffen wurde, existiert in der rezenten Literatur derzeit (noch) keine These hinsichtlich ihres historischen Ursprungs. Die frugalen Resultate der diesbezüglichen Literaturrecherche lassen daher keine geschichtliche Datierung des erstmaligen Auftretens des Land-otter-Konzepts zu, welches sich zum einen eng verwoben mit den *Raven*-Schöpfungsmythen erweist und zum anderen, meiner Argumentation nach, im 18. Jahrhundert durch das Einsetzen des maritimen Pelzhandels – „*fur-trade period*“ (COLE & DARLING, 1990:119) – eine signifikante Modifikation erfuhr (siehe Kapitel 8 und 11).

Hinweise für diese potenzielle Zäsur in der Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter-people fand ich primär in den indigenen Angaben betreffend Bejagung der Otter i.e., vor allem darin, dass die Otterjagd in früheren Zeiten – wobei dieser Zeithorizont nicht näher definiert wurde – in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft als sakrosant galt (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; IBID., 1909:65; DE LAGUNA, 1972:744-745) und die Tötung von Otter lediglich im rituellen Kontext von schamanischen Initiationen toleriert wurde (siehe Kapitel 8 und 11).

5.2 Konstruktion einer symbolischen Identität

Hinsichtlich dieser Themenstellung erwiesen sich die von mir analysierten Quellen als eklektisch, wobei es mir sinnvoll erschien, die in diesen enthaltene Zuschreibungen – welche nicht nur ein dichtes, sondern ein ebenso akribisch

³⁹ Der Tsimshian Terminus „*mawatsxw*“ bedeutet wörtlich übersetzt „*like land otter*“ (HALPIN & SHEEHAN, 1981:281-282; HALPIN, 1993:295).

konzipiertes, wie auch wohldurchdacht-abgerundetes Bild der beschriebenen Land-otter-people zeichnen – zunächst in unterschiedliche, spezifische Kategorien zu unterteilen, um sie danach näher zu beleuchten.

5.2.1 Ursprung (bzw. Kreation) der Land-otter-people

In einer Kosmogonie der Tlingit wird den Otter – welche anfangs noch wohlbekannte, gewöhnliche Tiere verkörpern – von *Raven* die Gabe verliehen, fortan sowohl an Land als auch im Wasser leben zu können, woran *Raven* allerdings die Bedingung knüpft, von nun an nicht nur in Seenot geratene sowie erfrierende Menschen vor dem Tod zu retten, sondern diesen auch in Freundschaft zu begegnen bzw. sich mit ihnen anzufreunden (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; IBID., 1909:86; DE LAGUNA, 1972:745; IBID., 1990:221; BECK, 1999:7, 9). Als benevolenter Akt gedacht und anfangs als solcher auch umgesetzt – in einer von Fjorden und Bergen dominierten Umwelt erfolgte das Transportwesen in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft primär auf dem Wasserweg, wodurch Unfälle wie Ertrinken relativ häufig vorkamen (vgl. JONAITIS, 1978:66) – wurden die von *Raven* geforderten Hilfeleistungen vonseiten der Land-otter-people jedoch im Laufe der Zeit von den Tlingit zunehmend kritisch hinterfragt, da Land-otter eines Tages unter Verdacht gerieten, die in Not geratenen Menschen nicht aus benigner Motivation zu retten, sondern diese aktiv in ihr Refugium zu locken, um die Entführten infolge eines sukzessiv fortschreitenden metamorphen Prozesses zu Land-otter-Entitäten zu transformieren (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; DE LAGUNA, 1972:744; JONAITIS, 1989:91; IBID., 2006A:370; BECK, 1999:9).

Im Hinblick auf die Reproduktion von Land-otter-people fand ich in der Literatur divergente Aussagen: Während alle analysierten Quellen ein demografisches Wachstum der Land-otter-Population mittels bewusster und geplanter Entführung und darauffolgender Transformation von menschlichen Opfern angeben (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; IBID., 1909:28, 86-87; JONAITIS, 1978:63; IBID., 1980:47; IBID., 1989:91; IBID., 2006A:370; DE LAGUNA, 1972:744-749; IBID., 1990:221; EMMONS, [ca.1889] 1991:389, 404; PELTON & DIGENNARO, 1992:20; HALPIN, 1993:296; BECK, 1999:47-57), konnte ich in Bezug auf die eigenen reproduktiven Fähigkeiten von Land-otter-people nur eine geringere Anzahl an

Autorinnen/Autoren eruieren, die neben dem gesellschaftlichen Gefüge von Land-otter-people – welches im Übrigen stark den soziostrukturellen Gegebenheiten der traditionellen Tlingit-Familie ähnelt (vgl. DE LAGUNA, 1972:747-748) – auch deren Kinder im Familienverband⁴⁰ beschreibt (vgl. KRAUSE, 1885:272-275; SWANTON, 1909:29; DE LAGUNA, 1972:745, 748, 754; EMMONS, [ca.1889] 1991:389; BECK, 1999:47-57), wobei ich die Kinder als Hinweis für eine potenzielle sexuelle Reproduktion deute.

Der Ursprung des Land-otter-Konzepts scheint also in der Tlingit-Mythologie zu wurzeln i.e., in dem von Kulturheros, Trickster und Formwandler *Raven* (vgl. NIBLACK, 1890:378-381; BOAS, 1895:613-623; SWANTON, 1905D:110-151; KAMENSKII, [1906] 1999:57-65; IBID., 1909:80-154; DE LAGUNA, 1972:839-873; BRINGHURST & REID, 1984:11-49; JONAITIS, 1989:73, 91; IBID., 2000:74; EMMONS, [ca.1889] 1991:79; PELTON & DIGENNARO, 1992:47-50; DAUENHAUER, 1995:24; WARDWELL, 1996:104; BECK, 1999:9; GRINEV, 2005:69, 83-84) angeführten Zyklus an Schöpfungsmythen.

5.2.2 Äußeres Erscheinungsbild

Land-otter werden von den meisten Quellen als Hybrididentitäten beschrieben, deren anthropomorpher Phänotypus jedoch durch die Verschmälerung von Thorax- und Schultergürtelregion, die darüber hinaus kurze, plumpe Vorderpfoten trägt sowie durch das Auftreten eines kurzen Schwanzes im kaudalen Truncusbereich verwischt wird (vgl. DE LAGUNA, 1972:744; JONAITIS, 1983:48; EMMONS in JONAITIS, 1989:91; BECK, 1999:9, 11). Starke Behaarung, die nach nasal eingezogene Oberlippe (vgl. JONAITIS, 1978:63; IBID., 1983:48; BECK, 1999:11, 50) – welche an eine mediane Oberlippenspalte erinnert – sowie „*large, savage-looking teeth*“ (SWANTON, [1908] 1970:456) stellen weitere signifikante Charakteristika der Land-otter-Physiognomie dar, wobei DE LAGUNA (1972:748) in diesem Zusammenhang von „*heavy mustache*“

⁴⁰ Eine Beschreibung einer Land-otter-Familie mit Kindern findet man/frau in einigen Nordwestküsten-Mythen, wie beispielsweise in „*Land Otter Son*“ (Tlingit) (vgl. SWANTON, 1909:30-33; DE LAGUNA, 1972:748) oder „*Land Otter Sister*“ (Tlingit) (vgl. KRAUSE, 1885:272-275; SWANTON, 1905A:9; IBID., 1909:29; DE LAGUNA, 1972:745, 748; BECK, 1999:47-57), „*The Story of Him Whose Sister Brought Him Food from the Land Otters*“ (Haida) (vgl. SWANTON, 1905D:269-270) oder „*The Woman Who Married a Land Otter*“ (Tsimshian) (vgl. COVE & MACDONALD, 1987:193-196).

und „*protruding lips*“ berichtet. Ferner beschreibt SWANTON (1909:30-32) in seiner Aufzeichnung der Mythe „*Land Otter Son*“ dessen Aussehen mit „*his mouth was round, and long hair had grown down over his back*“, während KRAUSE (1885:288) in der Darstellung der Mythe von „*Kaká*“ (siehe Kapitel 9.4) von „*Kuchtá, welcher im Norden wohnt und die Gestalt eines großen Affen hat*“ spricht.

In Bezug auf die materielle Kultur der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen werden Land-otter-people ikonografisch öfters mit freiliegendem Skelett bzw. exponierten Knochen⁴¹ dargestellt. Obwohl diese „*x-ray images*“ (JONAITIS, 1978:64) in der schamanischen Kunst auch manchmal bei Repräsentationen von Fischen, Vögeln, Bären, Wölfen und Menschen vorkommen, treten sie am weitaus häufigsten bei Land-otter- und Schwertwaldarstellungen auf, wobei die Tlingit beiden letztgenannten Tieren eine starke Affinität zum Menschen zuschrieben: Während ein Land-otter einen durch einen mystischen Prozess transformierten Menschen verkörpert, sind es beim Schwertwal Holzschnitzer, die in einer Schöpfungsmythe eine Metamorphose initiieren, indem sie die von ihnen erschaffenen Zedernholzsulpturen zum Leben erwecken (vgl. IBID., 1978:64). Es sind also exakt diese anthropomorph-zoomorphe Eigenschaften, die den Land-otter-people zum einen ihre hohe spirituelle Potenz und Signifikanz verleihen und zum anderen ihren engen Konnex zum Schamanentum erklären.

5.2.3 Charakterliche Zuschreibungen

Land-otter-people wurden sowohl menschliche Charakterzüge (vgl. JONAITIS, 1978:63) als auch ebensolcher Habitus nachgesagt: Obwohl in den meisten Quellen negative Zuschreibungen – wie erstens, die stetige Intention, Menschen zu entführen, um einen demografischen Zuwachs der Land-otter-Community zu erzielen (vgl. DE LAGUNA, 1972:744; JONAITIS, 1978:63; IBID., 2006A:370), oder zweitens, die durchwegs mit Sanktionen und Repressalien einhergehende Vergeltungsaktionen,

⁴¹ In den meisten schamanischen Kulturen verfügen Knochen über zahlreiche Konnotationen, wobei sie oftmals als Quelle des Lebens, Abbild der Seele oder als derjenige Teil des physischen Körpers gesehen werden, der sich nach dem Tod einem Regenerationsprozess unterzieht (vgl. JONAITIS, 1978:64).

welche als Folge der ausgeprägten Rachsucht⁴² von Land-otter-people angesehen wurden (vgl. SWANTON, 1909:65; DE LAGUNA, 1972:745; BECK, 1999:25-46) oder drittens, „*the power of illusion and disguise*“ (vgl. BECK, 1999:9, 11) – dominieren, existieren in der Literatur auch durchaus positive Wesenszüge wie beispielsweise ihre Verspieltheit (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456-457; JONAITIS, 1978:63), ein Attribut, das seine Äquivalenz auch in der Ethologie der zoologischen Otter findet. In diesem Konnex berichtet SWANTON ([1908] 1970:456) von regelrechten Trickster-Qualitäten der Land-otter-people:

„*A land-otter man once hung about a spring and made several people who came there faint, after which it stripped them naked and left them in ridiculous attitudes.*“ (SWANTON, [1908] 1970:456)

SWANTON ([1908] 1970:456-457) beschreibt ferner auch einen Vorfall, bei dem ein Land-otter-man wiederholt Tannenzapfen in den Wassereimer eines jungen Tlingit warf, um diesem zum Ringen aufzufordern, wobei er sich erst nach erfolgtem Ringkampf zufrieden gab und seiner Wege ging.

Doch auch die visuell-symbolische Repräsentation von Land-otter-people in der säkularen materiellen Kultur der Tlingit – die ikonografische Darstellung von Land-otter in der sakralen i.e., schamanischen Kunst wird in einem eigenen Kapitel abgehandelt (siehe Kapitel 10) – lässt Hinweise auf eine benevolente Konnotation in Bezug auf die Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter-people zu: So dokumentiert SWANTON ([1908] 1970:457) die bei den Tlingit des 19. Jahrhunderts übliche Praxis, einen in Form einer Land-otter-Entität geschnitzten Holzstab vor einer schamanischen Grabstätte zu platzieren, um auf diesem Wege Land-otter-people um Glück und Gesundheit zu bitten.

⁴² Als ein Beispiel für die Rachsucht von Land-otter-people wäre die Mythe „*The Alsek River People*“ zu nennen, in der zwei Tlingit Verbalinjurien gegen Land-otter äußerten, die in einem, von Land-otter induzierten Lawinenabgang resultierten, welcher eine nahe gelegene Siedlung in der Lituya-Bay-Gegend vernichtet haben soll (vgl. SWANTON, 1909:65; DE LAGUNA, 1972:745). Doch auch BECK (1999:25-46) schildert in der Mythe „*The Challenge*“ die Vergeltungsmaßnahmen der Land-otter-people, welche nicht nur die Ermordung von drei Jungen, sondern auch des hoch reputierten Schamanen DUCKSTA inkludierten und die Antwort für die zuvor erfahrene Ausräucherung der Land-otter-Höhlen sowie die damit verbundene Tötung der meisten Bewohnerinnen/Bewohner darstellte (vgl. auch SWANTON, 1909:142-144; DE LAGUNA, 1972:744).

Die indigene Erzählung „*The Drowned Woman*“ (DE LAGUNA, 1972:754) beschreibt ferner eine junge Tlingit-Frau, deren einst ertrunkene Mutter – welche nunmehr im Reich der Land-otter-people lebte – im Traum erschien, um ihr bevorstehendes Glück und Reichtum zu prophezeien, welches sich kurze Zeit danach tatsächlich bewahrheiten sollte.

Land-otter-people standen überdies in der Reputation, die Wetterlage zu beeinflussen, wozu DE LAGUNA (1972:745) festhält:

„...*it was said that stormy weather, shifting to a calm sunny day, was the sign that Land Otter Men had been about.*“ (DE LAGUNA, 1972:745)

Auch ein plötzliches Aufkommen von dichtem, undurchdringlichem Nebel oder Nebelstreifen (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:389, 391) attribuierte man/frau den transzendenten Aktivitäten von Land-otter-people, wobei dieser Nebel üblicherweise zudem narkotisierende Wirkung auf die in ihn eintauchenden Menschen hatte, wodurch denselben verbaliter die Sinne vernebelt und das nachfolgende Erwachen von Amnesie begleitet wurde (vgl. SWANTON, 1909:143; DE LAGUNA, 1972:745; BECK, 1999:38). Doch auch im Falle des Fehlens eines protektiven Nebelaufkommens wurde Land-otter-people attestiert, sich dem menschlichen Auge durch geschickte, spirituelle Tarnung bewusst zu entziehen, wobei in der Mythe „*The Girls who had Land Otter Men as Lovers*“ (DE LAGUNA, 1972:750-751) nicht nur die Fähigkeit der Land-otter, sich unsichtbar zu machen beschrieben wird, sondern auch die dadurch ausgelöste Verwirrung und Konsternation auf menschlicher Seite.

Als weitere habituelle Zuschreibung wird in der Literatur ferner die, für Land-otter charakteristische Kommunikationsform des Pfeifens beschrieben (vgl. DE LAGUNA, 1972:753; EMMONS, [ca.1889] 1991:290), wengleich dieses lediglich bei der Verständigung innerhalb der Land-otter-Community zum Tragen kam – „*When the land otters talk we hear only whistles.*“ (DE LAGUNA, 1972:748) – mit menschlichen Gesprächspartnerinnen/Gesprächspartnern hingegen, Tlingit als Lingua franca gewählt wurde. Interessant ist zudem der Hinweis von DE LAGUNA (1972:748), dass Land-otter-people auch in Englisch zu kommunizieren vermochten und demzufolge offenbar auch multilingual waren.

Laut DE LAGUNA (1972:755) existieren im Hinblick auf Land-otter-Begegnungen allerdings nicht nur indigene Zeuginnen/Zeugen, sondern ebenso

angloamerikanische, die – nachdem auch sie auf stürmischem Meer in Seenot geraten waren – von „*slim men*“⁴³ (DE LAGUNA, 1972:755) berichteten, welche ihnen vor ihren menschlichen Rettern ihre Hilfe angeboten hätten.

Land-otter-people dienten der traditionellen Tlingit-Gesellschaft ferner nicht nur als Projektionsfläche für sexuelle Ausschweifungen, sondern ebenso als prämonitorisches Exempel für mangelnde Ethik: So wird in einigen Mythen⁴⁴ – wie beispielsweise in „*Ko-qunk*“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:389) – von einer schönen Frau berichtet, die dem männlichen Protagonisten alleine und inmitten der Wildnis begegnete, um ihm zu sexuellen Aktivitäten aufzufordern. Erfasst von ihrem magischen Bann – wodurch ihm ihre wahre Land-otter-Identität verborgen blieb – erklärte sich dieser ohne zu Zögern dazu bereit, um ab nun ein Leben in Unfreiheit fristen zu müssen. Immanent scheint diesem, (auch) in Europa vorhandenen Motiv der mythisch-verführerischen Gestalt der Sirene, Nixe, Nymphe, Najade etc. der Aspekt der Bedrohung der traditionell-etablierten Genderrolle, wie auch der Männlichkeit per se, verbunden mit dem Verlust an Selbstbestimmung, Autonomie und Unabhängigkeit zu sein. Kontextrelevantes erörtert auch HILL-TOUT (1898:11):

„...the land-otter has the power to enchant men. He meets hunters and wanderers in the forest in the guise of a beautiful maiden, who says to the victim, ‘Come and sit down with me.’ The wise man is able to detect the enchantress by pronunciation of the words she uses, and so escapes her charms. The unwary, yielding to her wiles, become her slaves, or are found wandering in the woods bereft of their senses.“ (HILL-TOUT, 1898:11)

Interessant erschien mir in dieser Textpassage einerseits die Andeutung, dass sich hinter den erwähnten „*beautiful maiden*“ (HILL-TOUT, 1898:11) anscheinend männliche Land-otter (bzw. Land-otter-men) zu verbergen schienen – ein Umstand, der zumindest einige Land-otter als Transgender-Entitäten enthüllen würde – und andererseits die, den männlichen Opfern abgesprochene alternative Handlungsoption

⁴³ In Bezug auf Körperkonzepte wurden Land-otter-people als Hybrididentitäten beschrieben, deren schmaler Thorax- und Schultergürtelbereich kurze Vorderpfoten trug (vgl. DE LAGUNA, 1972:744; EMMONS in JONAITIS, 1989:91; BECK, 1999:9, 11).

⁴⁴ Als weitere Mythen mit dieser Thematik wären „*The Woman Who Married a Land Otter*“ (Tsimshian) (vgl. BEYNON, 1987:193-196) sowie „*Land-otter Myth*“ (Haida) (vgl. HILL-TOUT, 1898:11) zu nennen.

der Ablehnung des (scheinbar) weiblichen Angebots. Derjenige, der den verdeckten sexuellen Avancen Folge jedoch leistete, wurde – um den ethischen Wertvorstellungen der Zeit Genüge zu leisten – mit Sklaventum oder nicht näher definierten Psychopathologien bestraft, wobei BEYNON (1987:193) sogar letale Folgen in Aussicht stellt i.e.,

„The land otter was the most dreadful and feared of all animals as it had great supernatural powers. Very often if one was wrecked at sea the survivor would be lured to certain death by a very beautiful woman, who in reality was a land otter.“ (BEYNON, 1987:193)

Obwohl in der Tlingit-Mythologie die Gefangennahmen oder Vermählung mit einem Tier im Allgemeinen als Bestrafung für ein Zuwiderhandeln bzw. Verstoß gegen den religiösen Symbolbereich (Glaubensvorstellungen, Riten, Mythen und Kosmologien [vgl. PUCHEGGER-EBNER, 2004:31]) erachtet wurde (vgl. DE LAGUNA, 1972:744), um didaktisch eine respektvolle Einstellung und ein ebensolches Verhalten der Natur gegenüber zu erzielen, lag der Fall hinsichtlich Land-otter-people anders: Land-otter entführten Menschen als Revanche bzw. aus Vergeltung für die massive Bejagung (vgl. DE LAGUNA, 1972:744) (siehe Kapitel 7).

In Bezug auf die von Land-otter induzierten Entführungen wurden im Realitätskonstrukt der Tlingit Kleinkinder als besonders vulnerable Gruppe wahrgenommen, da man/frau die Vorstellung vertrat, das kindliche Geschrei wirke auf Land-otter-people faszinierend wie gleichermaßen anziehend⁴⁵ (vgl. SWANTON, 1909:41; DE LAGUNA, 1972:747), wodurch bereits sehr kleine Kinder anhand von Mythen und Legenden, deren Tradierung primär in den Kompetenzbereich der Großmütter fiel, vor den malevolenten Manipulationen der Land-otter eindringlich gewarnt und zur Handlungsweise gemäß der tradierten soziokosmischen Ordnung ermahnt wurden (vgl. DE LAGUNA, 1972:746-747; BECK, 1999:9-10).

„The child, however, who was fooled by the Land Otter Men would willingly accompany his unnatural captors, thinking they were his parents come to take him home. Instead, they would drag him through swamps and mud, through streams and lakes, and under the roots of trees to their den, ‘the land otters’

⁴⁵ Siehe dazu die Mythe „*Stories of the Monster Devilfish and the Cry-Baby*“ (vgl. SWANTON, 1909:40-41).

home' (kucda 'ani). This would appear to the child like his own house.“ (DE LAGUNA, 1972:747)

Abseits der Aufforderung, sich immer nahe ihrer Verwandten bzw. in der Nähe des Hauses aufzuhalten, wurden Kinder – als Präventivmaßnahme gegen potenzielle Kindesentführungen – instruiert, stets Gegenstände aus Metall am Körper zu tragen und/oder einen Hund mitzuführen, da beide in der Reputation standen, über eine protektive Wirkung gegen Land-otter-people zu verfügen (vgl. SWANTON, 1909:87; DE LAGUNA, 1972:747; JONAITIS, 1989:93; PELTON & DIGENNARO, 1992:20; BECK, 1999:9-11) (siehe Kapitel 5.2.9).

Auch wurden Kinder dazu angewiesen, durch einen Biss in die Hand ihrer Bezugspersonen im Zweifelsfall zu prüfen, ob diese auch tatsächlich menschlich sei, da Land-otter-people einerseits eine schuppen- bzw. fischähnliche Hautstruktur besaßen und andererseits der Biss eine mögliche Sinnestäuschung aufzuheben vermochte (vgl. DE LAGUNA, 1972:747; 754). Aufgrund ihrer starken Abneigung gegen den Geruch menschlicher Fäkalien sollten Land-otter-people, im Falle eines bereits erfolgten Kidnappings, infolge der von den Kindern durchgeführten Anweisung der Defäkation⁴⁶ und/oder Miktion in die Flucht geschlagen werden (vgl. DE LAGUNA, 1972:747, 752; BECK, 1999:11).

Um ein valides und kohärentes Gesamtbild hinsichtlich Land-otter zu zeichnen, ist es weiters relevant zu erwähnen, dass Land-otter-people über eine Sozialstruktur verfügten, welche die soziostrukturellen Gegebenheiten der traditionellen Tlingit-Community reflektierte. Demzufolge existierten auch bei den Land-otter eine Stratifikation der Gesellschaft – „*Among the Land Otter Men there are also chiefs or rich men and slaves.*“ (DE LAGUNA, 1972:748) – wozu auch ein bellikoses Weltdeutungsmodell – es wurden nicht nur Kriege, sondern auch Friedenszeremonien ausgetragen (vgl. SWANTON, 1909:142-144; JONAITIS, 1989:91; EMMONS, [ca.1889] 1991:389-391) – als Teil der mythischen Identität zählte.

Im Hinblick auf die Analyse der Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter-people wird die Ambiguität sichtbar, mit der die traditionelle Tlingit-Gesellschaft diese mythisch-spirituellen Entitäten wahrnahm: Die Dialektik in Bezug

⁴⁶ Siehe dazu die Mythen „*Two Little Boys Rescued from the Land Otter People*“, „*A Boy Rescued from Land Otters*“ und „*Néxintek' Rescued from Land Otters*“ (vgl. DE LAGUNA, 1972:751-753).

auf die charakterlich-habituellen Zuschreibungen von Land-otter bestand primär darin, dass diese einerseits aufgrund des durchgeführten Menschenraubs sehr gefürchtet – wodurch Land-otter als Opponentinnen/Opponenten der Menschheit per se angesehen wurden – und andererseits in ihrer Funktion als spirituell einflussreichste *yek* der Schamaninnen/Schamanen hoch geschätzt wurden. Das Konzept des Dualismus⁴⁷ ist darüber hinaus spezifisch im Hinblick auf die Land-otter-Mythen der Tlingit erkennbar, in den sowohl male- als auch benevolente Handlungsweisen von Land-otter beschrieben wurden (siehe dazu Kapitel 9.4).

5.2.4 Habitat bzw. Wohnort

Obwohl die Angaben der Tlingit-Informantinnen/Informanten in Bezug auf den Aufenthaltsort von Land-otter-people differierten – es wurden einerseits Wälder und andererseits Meere⁴⁸ als bevorzugtes Habitat genannt (vgl. DE LAGUNA, 1972:746-747; EMMONS, [ca.1889] 1991:389), während Flüsse und Seen von Land-otter im Allgemeinen gemieden wurden (vgl. DE LAGUNA, 1972:746) – war man/frau sich hinsichtlich des Wohnorts einig: Land-otter lebten in Höhlen, die jedoch von den entführten Menschen aufgrund der zuvor erfolgten metaphysischen Beeinflussung nicht als solche erkannt – „...[land otter] kidnap a drowning man and take him to the land otter village, a place similar to a human town.“ (JONAITIS, 1978:63) – sondern als die eigene Stadt oder Gemeinde bzw. als das eigene Haus wahrgenommen wurde (vgl. DE LAGUNA, 1972:745; JONAITIS, 1978:63; PELTON & DIGENNARO, 1992:20; BECK, 1999:11).

In Waldgebieten lokalisierte man/frau die Land-otter-Höhlen in erster Linie unter alten Bäumen, deren Astlöcher oft als Zugang zu dem darunter liegenden Höhlensystem benutzt wurden (vgl. DE LAGUNA, 1972:750). Hinsichtlich der

⁴⁷ Der Aspekt des physischen Dualismus wird im Kontext mit den metamorphen Fähigkeiten der Land-otter-people dargestellt und analysiert (siehe Kapitel 5.2.7).

⁴⁸ SWANTON spricht diesbezüglich von Küstengebieten, wobei er auf eine Ursprungsmythe des Raven-Zyklus Bezug nimmt:

„Finally he [Raven] said to the land otter: ‘You will always have your house on a point where there is plenty of breeze from either side’.“ (SWANTON, 1909:86).

„As they lived at various points along the shore, these land-otter men were called *q! ā`tu-qa* (‘men-inside-of-points’).“ (SWANTON, [1908] 1970:456).

Fragestellung, wo sich das mythische Land-otter-Reich exakt befunden haben soll, liefern einige Autoren auch vage Ortsangaben i.e.,

„...*a small island off Biorka Island*“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:389) bzw.

„...*the land otters went to an island about 50 miles from Sitka...the land-otter tribe goes to this place every year*“ (SWANTON, 1909:87).

Als Synonyme für das Land-otter-Refugium wären „*Kuschtakaní*“ (KRAUSE, 1885:275), „*land otters' home*“ bzw. „*kucda `aní*“ (DE LAGUNA, 1972:747), „*land otter village*“ (JONAITIS, 1978:63) sowie „*Rainy-village*“ bzw. „*Sí-wu-á-ní*“ (PELTON & DIGENNARO, 1992:151) zu nennen.

5.2.5 Alimentäre Aspekte

Die symbolische Identität von Land-otter-people war eng verbunden mit ihrem hohen Geschick in puncto Fischfang, wobei sich Land-otter – genau wie ihre natürlichen Pendants (i.e., die zoologischen Otter) – mit flinken undulierenden Bewegungen durchs Wasser bewegten, um vor allem Heilbutt und Lachs (vgl. SWANTON, 1909:30-32; DE LAGUNA, 1972:745; BEYNON, 1987:194; JONAITIS, 1989:91; EMMONS, [ca.1889] 1991:389; PELTON & DIGENNARO, 1992:151), aber auch Schalentiere und Meeressäuger zu jagen (vgl. DE LAGUNA, 1972:745; BEYNON, 1987:195-196; JONAITIS, 1989:90).

Tlingit-Mythen zufolge waren es ebenso Land-otter-people, welche nicht nur die Reputation als „*excellent halibut fishermen*“ (DE LAGUNA, 1972:745) hatten, sondern auch den Menschen – exakt gesagt, einen Kagwantan-Schamanen namens GAGÁ'NK – das Anfertigen von speziellen Angelhaken zum Heilbuttfischen⁴⁹ lehrten (vgl. DE LAGUNA, 1972:745, 897-898; JONAITIS, 1989:91; EMMONS, [ca.1889] 1991:391), wie in der Mythe „*The Land Otter's Halibut Hook*“ (DE LAGUNA, 1972:897-898) ausgeführt wird:

„*Long ago the people didn't know how to make halibut hooks. The people down in Southeast Alaska were in a war [sic] with a tribe called Dekina, 'people living way out'.*“

⁴⁹ Die Heilbutt-Fischhaken bestanden aus einem V-förmigen Haken aus Holz und Bein (vgl. DE LAGUNA, 1972:388) und wurden „*ḥax*“ genannt (vgl. BOAS, 1917:127).

Only one man was left alive. He was a doctor [shaman], Kagwantan, called GAgá'nk. He went into the woods with his four nephews to get more power, to complete his power. They came to a land otter village. It looked just like they were coming to a real village, and the land otters looked like people.

The doctor married one of the women. He didn't know she was a land otter. So the oldest land otter, his brother-in-law, gave him the halibut hook. The land otter used to catch lots of halibut with it...

*...The man went back home. He had the spirit of the hook. It was carved like a man with a hat, *śax^w śati*. He went back to Kaxnuwu, Grouse Fort on Icy Straits, his home. He told someone to make a hook like that. Then he told his nephews, 'One of you that's [sic] the bravest can go halibut fishing with it. Going to get a giant halibut.' So one of them, Qatan, went fishing. But when he pulled up that halibut it was so big his canoe was going in its mouth [sic], so he had to cut it loose to save his life.*

After that all the people could make hooks to catch halibut." (DE LAGUNA, 1972:897-898)

Diese mythische Begebenheit fand ferner Niederschlag in der materiellen Kultur, da Heilbutt-Fischhaken zur Erinnerung an die eben genannte Mythe traditionell häufig mit Land-otter-Motiven dekoriert wurden (JONAITIS, 2006B:146).

Auch wird in einigen Mythen – wie beispielsweise in „*Land-Otter Sister*“ (SWANTON, 1909:29-30; BECK, 1999:47-57), „*Land-Otter Son*“ (SWANTON, 1909:30-33) oder „*The Woman Who Married a Land Otter*“ (BEYNON, 1987:193-196) – davon berichtet, dass Land-otter-people in Not geratene Menschen durch generöse alimentäre Zuwendungen (vor allem in Form von Fisch) vor dem Verhungern retteten.

Land-otter-people waren für ihre Vorliebe für Fisch und Meeresfrüchte bekannt, welche sie – wenn auch mit einer Einschränkung – mit den Tlingit teilten: Land-otter aßen ihre Fische (bzw. Nahrung⁵⁰) ausnahmslos roh. Selbst in anthropomorpher Gestalt verweigerten Land-otter den Verzehr von Gekochtem vehement, da der Konsum von gegarten Speisen für Land-otter-people letale Folgen

⁵⁰ Das Nahrungsspektrum von Land-otter-people umfasste auch vegetarische Kost wie Beeren (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:389).

hatte (vgl. SWANTON, 1909:188-189; DE LAGUNA, 1972:745-746; JONAITIS, 1989:92-93; PELTON & DIGENNARO, 1992:151).

Dass Land-otter lediglich Ungekochtes zu konsumieren vermochten, akzentuierte ihre Fremdheit und Andersartigkeit, womit die traditionelle Tlingit-Gesellschaft eine Fremdbildkonstruktion erschaffen hatte, die – mithilfe der Zuschreibung einer Metall-, Tabak- und Hundeaversion (siehe Kapitel 5.2.9) – die Nonkonformität von Land-otter-people hinsichtlich der menschlichen Kultur zum Ausdruck brachte. Als Gegenpol zur (Tlingit-) Kultur verkörperten Land-otter vermutlich die Natur per se, wodurch sie unwillkürlich nicht nur der Wildheit, sondern auch dem Sakrale Gestalt verliehen.

Als ebenso relevanter Aspekt der alimentären Thematik ist ferner die Konsumation von angebotenen Speisen während eines Aufenthalts im Land-otter-Reich anzusehen: Obwohl Land-otter-people jedem Entführungsoffer stets erlesen erscheinende Gerichte⁵¹ offerierten, wurden bereits Kinder instruiert, von diesen keinesfalls auch nur zu probieren, da ein Nahrungsverzehr im Land-otter-Refugium die Rückkehr in die menschliche Heimat verunmöglichte⁵² (vgl. DE LAGUNA, 1972:745-747, 753; HALPIN, 1981:281; BECK, 1999:17). Solange die entführte Person jedoch die kredenzte Nahrung ablehnte, war eine Rettung durch schamanisches Intervenieren möglich.

Die/Der im Fall einer potenziellen Land-otter-Entführung unverzüglich konsultierte Schamanin/Schamane begann auf schnellstem Wege mit den erforderlichen Ritualaktivitäten – „*The shaman must act fast, before the lost human*

⁵¹ Die den entführten Menschen angetragenen Speisen waren lediglich Teil der Land-otter-immanenten Illusion und bestanden in realiter ausschließlich aus Gräten und Knochen.

⁵² In dem Moment, in dem die entführte Person auch nur eine einzige angebotene Speise zu sich genommen hatte, setzte die Land-otter-Metamorphose ein, welche sich für die meisten betroffenen Menschen als irreversibler Prozess erwies. Diejenigen Menschen, die mithilfe ihrer letzten Kräfte das Überschreiten der kosmischen Grenzen zwischen dem Reich der Lebenden und dem der Land-otter-people meisterten, kehrten als Schamaninnen/Schamanen in die menschliche Gemeinschaft zurück (siehe Kapitel 5.2.7). Illustriert wird dieser mehrmalige Transformationsprozess (i.e., Mensch zu Land-otter-Entität sowie Land-otter-Wesen zu Schamanin/Schamane) in der Mythe von „*Kaká*“ (siehe Kapitel 9.4) (vgl. SWANTON, 1909:87; DE LAGUNA, 1972:749-750; EMMONS, [ca.1889] 1991:388-389; BECK, 1999:13-23).

being has become irrevocably committed to the other world.“ (DE LAGUNA, 1972:746) – welche sich zunächst als metaphysische Kontaktaufnahme mit der/dem Entführten darstellten: Dabei fungierte Feuer als primäres Kommunikationsmedium zwischen den irdischen und transzendenten Sphären, wobei man/frau diverse Nahrungsmittel (wie etwa Tran) in die Flammen warf, um metaphorisch den Hunger des Entführungsopfers zu stillen, wodurch verhindert werden sollte, dass dieses Land-otter-Speisen zu sich nahm (vgl. SWANTON, [1908] 1970:364; DE LAGUNA, 1972:745-746. DE LAGUNA (1972:745-746) stellt kontextdependente indigene Berichte dar:

„He [the shaman] sings and puts food in the fire, as for the dead.

‘He put [sic] everything – seal oil and seal fat, and everything to eat – and putting on the fire [sic].’

Then the captured person does not want to eat the land otters’ food.“ (DE LAGUNA, 1972:745-746)

Kurz darauf sandte die/der Schamanin/Schamane einen ihrer/seiner *yek* als Kundschafter aus, um den exakten Aufenthaltsort der entführten Person ausfindig zu machen: Gelang es dabei, das Entführungsoffer mithilfe eines rasch formierten Suchtrupps innerhalb der darauffolgenden Tage zu lokalisieren, galt dieses als gerettet. Ein erfolgloser *yek* (bzw. eine ebensolche Suchaktion) hingegen war im Realitätskonstrukt der Tlingit meist gleichbedeutend mit einem Ad-infinitum-Verbleib des betroffenen Opfers in der Land-otter-Welt.

Dennoch gelang es einigen besonders willensstarken Menschen, trotz des vorangegangenen Konsums von Land-otter-Speisen in die menschliche Gemeinschaft zurückzukehren, wenn auch meist mit Cavitas-oris-Läsionen, da die vermeintlich delikatsten Gerichte in realiter lediglich aus Gräten und Knochen bestanden und der Verzehr derselben zu besagten Traumata geführt hatten (vgl. DE LAGUNA, 1972:749; BECK, 1999:16).

Im Hinblick auf das Nahrungsspektrum von Land-otter schreibt SWANTON ([1908] 1970:456) des Weiteren von an Stränden aufgefundenen, jedoch nicht näher definierten essbaren, organischen Substanzen – auf Tlingit „Cak“ genannt – welche er wie folgt beschreibt:

„Cak“ are bad-smelling things on the beaches always eaten by the land-otter men. They caused a person upon whom the land-otter man breathed to faint,

but if one put native tobacco, iron, or lead into his mouth it counteracted the influence.“ (SWANTON, [1908] 1970:456)

CAK^u schien somit auf Menschen toxisch zu wirken und Synkopen hervorzurufen, wobei SWANTON ([1908] 1970:456) in diesem Kontext Tabak, Eisen und Blei als Antidot nennt (vgl. auch DE LAGUNA, 1972:746), während DE LAGUNA (1972:746) zusätzlich einen wässrigen Aufguss der Wurzeln des Weißen Nieswurz (*Veratrum album* bzw. Weißer Germer genannt) als Indikation bei genannter Bewusstlosigkeit angibt.

5.2.6 Spirituelle Fähigkeiten

Als transzendent maßgeblichste aller metaphysischen Opponenten der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen verfügten Land-otter-people über die Fähigkeit, sowohl Sinnestäuschungen und Halluzinationen zu erzeugen als auch ihr physisches Erscheinungsbild ad libitum zu transformieren: Diese Transformationsfähigkeit galt als spirituelle Kernkompetenz von Land-otter und fungierte als Projektionsfläche für alle anderen paranormalen Land-otter-Kräfte. Im Hinblick auf die Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter stellte die Metamorphosefähigkeit zum einen ein spirituell hochpotentes Attribut der *kucda-qwani* dar, während es für die Tlingit zum anderen die am stärksten angstbesetzte Zuschreibung repräsentierte (siehe Kapitel 5.2.7).

Land-otter-people vermochten jedoch auch durch transzendente Wettermanipulation, Stürme und Lawinen zu verursachen (vgl. SWANTON, 1909:65; DE LAGUNA, 1972:745; JONAITIS, 1983:48; IBID., 1989:91; BECK, 1999:9; BANCROFT-HUNT, 2002:78), um dadurch einerseits einen demografischen Zuwachs der Land-otter-Population zu erzielen und andererseits als Vergeltungsmaßnahme für zuvor erlittene Verbalinjurien⁵³ (vgl. SWANTON, 1909:65; DE LAGUNA, 1972:745) (siehe Kapitel 5.2.3).

Im Realitätskonstrukt der traditionellen Tlingit-Gesellschaft wurden einige malevolent-metaphysischen Aktivitäten von Land-otter-people ferner in Interdependenz mit – für Menschen – potenziell pathogenen Folgen gesehen, wobei

⁵³ Siehe dazu die Mythe „*The Aisek River People*“ (vgl. SWANTON, 1909:65; DE LAGUNA, 1972:745) (siehe Kapitel 5.2.3).

man/frau Land-otter primär psychische, aber auch somatische Erkrankungen attribuierte (vgl. KRAUSE, 1885:275; SWANTON, 1909:48, 142-144; DE LAGUNA, 1972:746; HALPIN & SHEEHAN, 1981:281-282; JONAITIS, 1989:91; HALPIN, 1993:295-296; JONAITIS, 1989:92; GRINEV, 2005:73).

Obwohl von den Tlingit als transzendente Entitäten mit maliziösen Intentionen wahrgenommen, verkörperten Land-otter die bei Weitem bedeutendsten aller schamanischen Hilfsgeister, wobei allem Anschein nach ein durchaus pragmatisches Konstrukt dem Umstand zugrunde lag, dass just die gefährlichsten aller spirituellen Kontrahenten zugleich auch als essenziellste aller schamanischen *yek*⁵⁴ in Erscheinung traten: Da die Realisierung eines In-aeternum-Siegs über Land-otter-people als aussichtsloses Denkbild erachtet wurde, wählten Tlingit-Schamaninnen/Schamanen die Option, bei der Initiation (*vision quest*) Land-otter als Hilfsgeister in die Gefügigkeit zu drängen, um dadurch nicht nur Zugang zu deren umfangreichen transzendenten Wissensinhalten und paranormalen Kräften zu erlangen, sondern diese darüber hinaus zu benevolenten Zwecken nutzen zu können (vgl. JONAITIS, 1989:92).

5.2.7 Metamorphose

„The Tlingit believed that anyone who drowned did not really die but instead turned slowly into a land otter; hair began growing all over his body, his arms shortened into land otter paws, a small tail started to grow, and then he ran wild in the world of the forest and the river. It could at will transform back to human form.“ (JONAITIS, 1983:48)

Im Gegensatz zu mythischen Zeiten, als noch jedes einzelne Tier von der Mythologie mit der Gabe der anthropomorphen Transformation ausgestattet worden war, vertrat man/frau in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft – bedingt durch einen Verlust dieser Fähigkeiten während nachfolgender Epochen – die Auffassung, dass nunmehr

⁵⁴ In der Gestalt von *yek* verfügten Land-otter über die stärkste spirituelle Potenz aller schamanischer Hilfsgeister, wenn auch in der Literatur nicht näher zwischen den transzendenten Fähigkeiten von Schamaninnen/Schamanen selbst bzw. den ihrer *yek* unterschieden wird.

lediglich Otter⁵⁵ zur Metamorphose imstande waren (vgl. DE LAGUNA, 1972:823; JONAITIS, 1983:56; IBID., 1989:158). Weswegen es ausgerechnet Otter waren, den man/frau das Wissen um die Metamorphose weiterhin zusprach, ließ sich zwar aus der rezipierten Literatur nicht eruieren, allerdings wäre eine Deutung im Konnex mit dem Habitat der Otter, welches sowohl Land als auch Wasser umfasst, wodurch die Tlingit Otter als nonkonforme Tiere begriffen, denkbar.

Ihre Transformationsfähigkeit stellte allerdings nicht nur eine signifikante Kernkompetenz von Land-otter-people dar, sondern repräsentierte gleichzeitig ein, von den Mythen und Legenden als bedrohlich-furchterregend beschriebenes, paranormales Attribut und wurde daher von den Tlingit als stark angstbesetztes Denkbild wahrgenommen, da Land-otter nach erfolgter Metamorphose einerseits über eine Synthese aus anthropo-, zoo- und metamorphen Eigenschaften – und demnach über eine Art „*super-animal intelligence*“ (JONAITIS, 1978:63) – verfügten und andererseits aufgrund ihrer Präferenz zu malevolent intendierten Sinnestäuschungen, die von den Tlingit des 18. und 19. Jahrhunderts als fortwährende Bedrohung der zwischenmenschlichen Bindungen⁵⁶ wahrgenommen wurden. Dass jeder Otter seine Gestalt jederzeit problemlos in anthropo- oder zoomorphe Form zu transformieren vermochte (vgl. JONAITIS, 1983:48; BECK, 1999:7-11; GRINEV, 2005:326), verbunden mit dem kontinuierlichen, unablässigen Bestreben, mithilfe dieser Eigenschaft Menschen zu entführen, um diese ebenso in Land-otter zu verwandeln, verbreitete unter den Tlingit Angst und Schrecken (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; DE LAGUNA, 1972:744; JONAITIS, 1980:47; IBID., 1989:91; PELTON & DIGENNARO, 1992:20).

⁵⁵ Es existierte für die Tlingit keine Differenzierung zwischen Otter als reale, zoologische Tiere und ihren übernatürlichen Pendants, den Land-otter-people bzw. Land-otter (vgl. DE LAGUNA, 1972:744).

⁵⁶ Bei sozialen Interaktionen wurden häufig eingangs persönliche Fragen gestellt, um auszuschließen, dass es sich bei dem jeweiligen Gegenüber um eine Land-otter-Entität in anthropomorpher Gestalt handelte. Auch wurden Kinder stets angewiesen, mittels Biss in die Hand ihrer Bezugspersonen zu prüfen, ob diese auch menschlich sei, da Land-otter-people nicht nur über eine fischähnliche Hautstruktur verfügten, sondern auch, weil der Biss eine potenzielle Sinnestäuschung aufzuheben vermochte (vgl. DE LAGUNA, 1972:747, 754).

In Bezug auf die Untersuchung der verschiedengestaltigen Transformationsgeschehnisse unterschied ich zwischen zwei divergenten Metamorphoseprozessen:

- Die erste Transformation trat als passiver Prozess auf und involvierte die Genese der Land-otter selbst sowie deren daraus resultierenden metamorphen Fertigkeiten:

Als ertrunkene bzw. erfrorene Menschen verkörperten die zukünftigen Land-otter zunächst menschliche Opfer anderer Land-otter-people, welche jedoch nach erfolgter Metamorphose – und somit als neu gewonnene Mitglieder der Land-otter-Community – selbst die Kenntnisse der Transformation beherrschten.

- Die zweite Transformation hingegen trat als aktiver Prozess in Erscheinung, der die ehemaligen Menschen das frühere Menschsein vergessen ließ:

Um die Land-otter-Population anwachsen zu lassen, engagierten sich die frischgebackenen Mitglieder der Land-otter-Gemeinschaft bereits nach kurzer Zeit selbst aktiv an der Jagd nach neuen menschlichen Opfern (vgl. JONAITIS, 1978:63), indem sie zumeist die Gestalt deren Familienmitglieder, Freundinnen/Freunde oder wohlbekannten Menschen annahmen (vgl. DE LAGUNA, 1972:745-746; PELTON & DIGENNARO, 1992:20), um danach die betreffenden Menschen mithilfe dieser Wahrnehmungstäuschung zu entführen.

Während Otter von den Tlingit als zoologisch nonkonforme Tiere wahrgenommen wurden, war es bei den Schamaninnen/Schamanen die soziale Nonkonformität (vor allem in Bezug auf ihre äußeren Erscheinung, aber auch hinsichtlich ihrer monetären Belangen und Begräbnisriten) (siehe Kapitel 4.1.1, 4.2 und 9.1), die auf der metaphysischen Metaebene die Verbindung zwischen Otter (bzw. Land-otter-people) und Schamaninnen/Schamanen stärkte, welche darüber hinaus von dem, die beiden umgebenden, mythologischen Konzept der Transformation stabilisiert und augmentiert wurde: Metamorphose schien dabei im Tlingit-Schamanentum keine einmalige Zustandsänderung zu bedeuten, sondern vielmehr einen kontinuierlichen Fluktuationsprozess der verschiedenen Seinszustände (vgl. JONAITIS, 1978:63-64).

Bei der Analyse der phänomenologischen Aspekte von schamanischen Initiationen der traditionellen Tlingit-Gesellschaft schlägt JONAITIS (1978:64) vor, die dabei erfolgenden Transformationen mittels zweier zyklischer Prozesse zu beschreiben, welche interdependente Interaktionen zwischen Mensch und Land-otter vor, während und nach der *vision quest* umfassen:

- Zyklus Nummer eins behandelt den Wandel von Mensch zu Tier: Wann immer ein Mensch ertrank (bzw. erfror), verlor er nach Tlingit-Wahrnehmung sein Menschsein durch die sich vollziehende Metamorphose in ein Tier (i.e., in eine Land-otter-Entität), welches seinerseits durch den Kontakt mit einer/einem Schamanin/Schamanen humanisiert wurde, welche/r andererseits die, von dem Land-otter erhaltenen metaphysischen Kräfte und Wissensinhalte zur späteren Transformation in ein Tier (i.e., in einen *yek*) nutzte.
- Zyklus Nummer zwei bezieht sich auf die Transition von Leben und Tod: Der ertrunkene (bzw. erfrorene) Mensch wurde als Tier (i.e., als Otter) wiedergeboren, welches zwar zu Füßen der/des schamanischen Initiandin/Initianden starb, dessen Seele jedoch in der/dem Schamanin/Schamanen weiterlebte, um dieser/diesem seine spirituellen Fähigkeiten zur Verfügung zu stellen.

JONAITIS (1978:64) interpretiert dabei die Protagonistinnen/Protagonisten dieser beiden Zyklen i.e., Land-otter-people, als Symbol für den kontinuierlichen Versuch der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen, die Welten von Mensch, Tier, Leben und Tod miteinander in Einklang zu bringen.

Als weiterer relevanter Aspekt der Transformationsthematik wäre die mythische Initiation eines Tlingit-Schamanen zu nennen: Die Mythe von „*Kaká*“ (vgl. SWANTON, 1909:87) – von DE LAGUNA (1972:749) im Übrigen als „*Qàka*“ bezeichnet – berichtet davon, dass diejenigen Personen, die unter Aufbietung aller Kräfte das Land-otter-Refugium zu verlassen vermochten, als Schamaninnen/Schamanen⁵⁷ in ihre menschliche Heimat zurückkehrten. Das Motiv der Transformation, wenn auch nicht gleichermaßen augenscheinlich wie die Metamorphose von Mensch zu Tier, ist

hier in Form einer Wandlung vom Entführungsoffer zur/zum Schamanin/Schamanen erkennbar, wobei als Gründe für diese Veränderungen – trotz mangelnder Erklärungen in der Literatur (i.e., es fehlen jegliche Angaben zu der, offensichtlich vor der Rückkehr in die menschliche Gemeinschaft stattgefundenen schamanischen Initiation) – die bei den Land-otter-people erlernte Fähigkeit zur Metamorphose sowie das Überschreiten der kosmischen Grenze zwischen der Welt der Lebenden und dem mythischen Land-otter-Reich denkbar wären.

Die eben genannte Mythe von „*Kaká*“ (vgl. SWANTON, 1909:87) bzw. „*The Story of Qàka*“ (vgl. DE LAGUNA, 1972:749) (siehe Kapitel 9.4) handelt davon, dass QÀKÁ, der Neffe eines einflussreichen Tlingit, infolge einer Intrige von Land-otter-people aus Sitka verschleppt wurde. Beeinflusst durch deren transzendente Manipulation, verbrachte QÀKÁ Monate in ihrem Reich in der Illusion, in seinem eigenem Haus zu leben, als sich ihm eines Tages seine einst ebenso entführte Tante als solche zu erkennen gab, um ihm die Rückkehr in die menschliche Gemeinschaft zu ermöglichen, wo er nach seiner Wiederkehr zu einem bedeutenden und namhaften Schamanen wurde (vgl. KRAUSE, 1885: 288; SWANTON, 1909:28, 87, 88; DE LAGUNA, 1972:745). Für DE LAGUNA (1972:745) ist es neben der bereits angesprochenen *Raven*-Ursprungsmythe (siehe Kapitel 5.2.1) primär „*The Story of Qàka*“ (i.e., die Mythe von QÀKÁ), welche in der traditionellen Tlingit-Gemeinschaft die Basis für die kulturspezifische Konzeption von Land-otter-people per se schuf sowie die Grundlage für das Konstrukt „Land-otter als schamanische *yek*“ darstellte.

Das Thema Transformation wird in der QÀKÁ-Mythe allerdings noch von einer anderen Perspektive beleuchtet, da QÀKÁ seine Rückreise zu den Menschen in einem, nur scheinbar gewöhnlichen Land-otter-Kanu antrat, welches sich jedoch kurze Zeit später als lebender Rochen erwies, während sich die vermeintlichen Paddel als lebendige Nerze offenbarten; ein Motiv, das in der Land-otter-Mythen immer wieder vertreten ist (vgl. KRAUSE, 1885: 288; SWANTON, 1909:28; DE LAGUNA, 1972:745; EMMONS, [ca.1889] 1991:389; BECK, 1999: 20).

Reflektiert in der materiellen Kultur der Schamaninnen/Schamanen – vor allem manifest in Amuletten oder Masken – erweist sich die visuelle Repräsentation des

⁵⁷ Der erste und wichtigster *yek* dieser Schamaninnen/Schamanen wurde jeweils von einem Land-otter verkörpert (vgl. SWANTON, 1909:28).

Transformationsprozesses als vielgestaltig, wobei vor allem zwei Motivkategorien häufig auf Amuletten und Masken zu finden sind: Erstens, miniaturisierte, auf dem Körper der – meist auf schamanischen Amuletten befindlichen – Land-otter platzierten, anthropomorphen Figuren bzw. Gesichter, zweitens, die, oft auf schamanischen Masken vorkommende Illustration der sich gerade vollziehenden Metamorphose von Mensch zu Land-otter-Entität. In Bezug auf die Symbolik dieser Amulette schlägt JONAITIS (1978:64) vor, die abgebildeten, sich zumeist unmittelbar neben einer Körperöffnung (primär Mund, Nase oder Vulva) der Land-otter befindenden anthropomorphen Miniaturfiguren (bzw. –gesichter) als Metamorphosemetapher im Sinne eines symbolischen Tods (die menschliche Figur wird gerade verschluckt) oder einer Geburt (die anthropomorphe Figur befindet sich im Geburtskanal) zu deuten, wobei es bei beiden ikonografischen Transformationsprozessen zu einer Integration, wie auch Synthese der divergenten Welten von Mensch und Tier kommt.



Abbildung 22: „*Tlingit Amulet*“ (WARDWELL, 1996:183)

(ca. 1800-1830, keine weiteren Angaben)

(Schamanisches Amulett [auf einem Kanu ruhender Land-otter, auf dessen Rücken sich eine liegende Schamanenfigur befindet]; ca. 16 cm lang; Pottwalzahn; keine weiteren Angaben [vgl. WARDWELL, 1996:183])



Abbildung 23: „*Tlingit Mask*“ (WARDWELL, 1996:Titelbild)
(Hoonah, ca. 1840-1860)

(Schamanische Maske aus der Grabstätte des Kagwantan-Schamanen SCAN-HU-NA [Weiblicher Hilfsgeist mit vier am seitlichen Stirn- sowie zwei, aus dem Wangenbereich zutage tretenden Land-otter, während sich in der mittleren Stirnregion humanoide Hilfsgeister und auf der Zunge eine Froschfigur befinden]; ca. 33 cm hoch; Holz, Kupfer, Metallknöpfe, rotes, schwarzes und blaugrünes Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:IV])



Abbildung 24: „*Tlingit shaman's wooden mask...*“ (JONAITIS, 2000:110)

(vor 1888, keine weiteren Angaben)

(Schamanische Maske [Verwandlungsmaske; Land-otter-man]; ca. 24 cm hoch;
Objekterwerb durch EMMONS; keine weiteren Angaben [vgl. JONAITIS, 2000:110])

Für das auf den Amuletten häufig dargestellte Motiv des Verschlingens von Menschen durch Land-otter-people – von JONAITIS (1978:64) als „*devouring image*“ bezeichnet – kann man/frau hermeneutisch (zumindest) zwei dialektische Erklärungsansätze entdecken: Einerseits kann dieses Verschlingen einen violenten Akt der Aneignung, Einverleibung und Kontrolle der gegnerischen Kräfte und Fähigkeiten symbolisieren und andererseits ist es möglich, diese Appropriation als metaphorische Beziehung zwischen Fressendem und Gefressenem in dem Sinn zu deuten, dass jenes verzehrte Individuum zu einem integralen Bestandteil des fressenden Wesens wird.

Die Relation zwischen Land-otter und Mensch und das daraus resultierenden spirituelle Potenzial basiert allerdings nicht alleine auf der eben aufgezeigten Transformation bei Geburt oder Gefressenwerden, sondern fußt auch in der Transition von Leben und Tod: Da im religiösen Symbolbereich der Tlingit in Bezug auf Transzendenz angenommen wurde, dass die Seele beim Sterben den Körper über die Zunge verließ (siehe Kapitel 4.4 und 10), können die, bei den schamanischen Amuletten dargestellten anthropomorphen Figuren (bzw. Gesichter) in der Mundregion der Land-otter das Erscheinen bzw. Hervortreten der lebenden schamanischen Seele aus dem physisch toten Land-otter (siehe Kapitel 9) indizieren (vgl. JONAITIS, 1978:64-66) i.e., dieses *devouring image* symbolisiert somit möglicherweise die transzendente Fähigkeit der/des Schamanin/Schamanen zur Überwindung der kosmischen Grenzen, um einerseits eine Brücke zwischen dem Reich der Lebenden und dem der Toten zu schlagen und um andererseits beide in Einklang miteinander zu bringen; eine spirituelle Kompetenz, die Schamaninnen/Schamanen primär von Land-otter-people erhielten.

Die Metaphorik der Zunge umfasste in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft allerdings noch weitere metaphysische Aspekte: So wurde sie nicht nur als Medium, über das die Seele den Körper verlässt – wobei sie demnach als Mittlerin zwischen den Welten fungiert – angesehen, sondern ebenso als Quelle des Lebens erachtet, da es während der schamanischen *vision quest* (siehe Kapitel 9.3) trotz des physischen Todes des betreffende *yek* durch das Prozedere des „*tongue cutting*“ zu einem Transfer seiner paranormalen Fähigkeiten sowie seines numinosen Wissens hinsichtlich Spiritualität, Transzendenz und schamanischer Arkana auf die/den

Novizin/Novizen kam, wodurch der getötete *yek* spirituell weiterleben konnte (vgl. IBID., 1978:66). Das Motiv der protrudierten Zunge findet sich ferner auch immer wieder bei weiteren schamanischen Paraphernalien, wie etwa bei „*oystercatcher rattles*“ (siehe Kapitel 10.2), welche – abseits der visuellen Darstellung des spirituellen Wissenstransfers – in der Reputation standen, über stark kurative Fähigkeiten zu verfügen, wodurch es bei den Tlingit-Schamaninnen/Schamanen Usus geworden war, die Rassel auf die erkrankte Körperstelle einer/eines Patientin/Patienten zu platzieren (vgl. JONAITIS, 1989:31; IBID., 2006A:361).

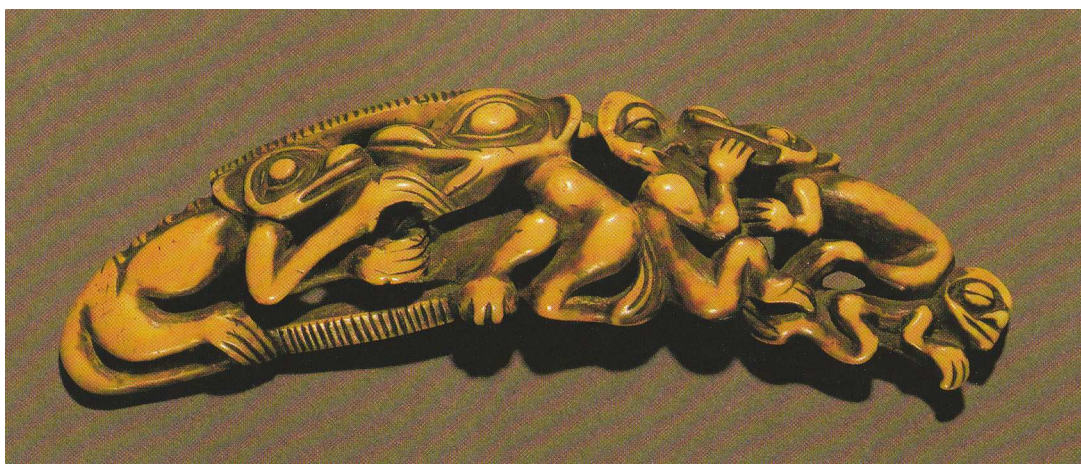


Abbildung 25: „*Tlingit Amulet*“ (WARDWELL, 1996:8)

(Admiralty Island, ca. 1820-1840)

(Schamanisches Amulett [mit einer Land-otter-Figur links im Bild, die sich gegenüber einer Bärenfigur befindet sowie einem weiteren Land-otter rechts im Bild, welcher von einer anthropomorphen Figur berührt wird]; ca. 12 cm lang; Pottwalzahn; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:8])

Doch auch im Hinblick auf das Maskenwesen spielte in den schamanischen Ritualaktivitäten die Transformationsthematik eine signifikante Rolle (siehe Kapitel 10.4), da die Schamaninnen/Schamanen während einer Vielzahl an rituellen Handlungen auf eine Reihe von Masken – man/frau erachtete acht Stück als idealiter (vgl. DE LAGUNA, 1972:681; JONAITIS, 2006B:142) – zurückgriffen, um sich nach Anlegen der Maske in den jeweiligen, von der Maske verkörperten *yek* zu transformieren, wozu JONAITIS (1978:66) schreibt:

„During the ceremony, when he [the shaman] dons the mask, he actually becomes the yek illustrated on the mask.“ (JONAITIS, 1978:66)

5.2.8 Land-otter-people: Seelenkonzeption

In der Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter-people wurde die Fähigkeit zur Metamorphose ferner in Interdependenz⁵⁸ mit den sozioreligiösen Vorstellungen⁵⁹ i.e., mit der Seelenkonzeption gesehen (siehe Kapitel 4.4), da Land-otter als geisterhafte Entitäten (oder als Geister per se) bzw. als aus dem Reich der Toten (i.e., „*Land of the Dead*“) zurückgekehrte Revenanten von Ertrunkenen wahrgenommen wurden:

„...*the transformed Land Otter Man (kucda-qa), the 'ghost' or revenant of the drowned person...*“ (DE LAGUNA, 1972:748)

PELTON & DIGENNARO (1992:151) geben hingegen an, dass Land-otter-people aus einer, zwischen Dies- und Jenseits gelegenen, Zwischenwelt hervorgegangen seien:

„...*they were Kushtaka [Land-otter-people], sent from the land of the Not-Living-and-Not-Dead.*“ (PELTON & DIGENNARO, 1992:151)

Während DE LAGUNA (1972:748) in den bei ihren Feldforschungen in Yakutat aufgezeichneten indigenen Berichten Inkonsistenzen im Hinblick auf die Fragestellung, ob Land-otter prinzipiell getötet werden konnten oder nicht, ortet, herrscht in den meisten Mythen darüber Einigkeit, dass Land-otter in der Morgendämmerung den Tod finden konnten, falls sie sich beim ersten Rabenschrei nicht im Wasser bzw. an Land befinden sollten: Divergenzen existieren allerdings hinsichtlich des frühmorgendlichen Aufenthaltsortes von Land-otter-people, da einige Mythen⁶⁰ davon berichten, dass Land-otter lediglich am Wasser gefährdet seien (vgl. SWANTON, 1909:28; PELTON & DIGENNARO, 1992:152; BECK, 1999:21; EMMONS, [ca.1889] 1991:389), andere hingegen das Land als primäre Gefahrenzone nennen (vgl. DE LAGUNA, 1972:750):

„*Old Raven crow [sic] before they [Land-otter-people] reached the water...*“
(DE LAGUNA, 1972:750)

⁵⁸ Diese Interdependenz wurde in der rezipierten Literatur nicht näher definiert.

⁵⁹ Die sozioreligiösen Vorstellungen umfassen primär die Seelen- und Krankheitskonzepte einer Ethnie (vgl. PUCHEGGER-EBNER, 2004:31).

⁶⁰ Siehe „*Kaka*“ (vgl. SWANTON, 1909: 28), „*The Story of Qàka*“ (vgl. DE LAGUNA, 1972:749-750) sowie „*How Kaka Won Land Otter Power*“ (vgl. BECK, 1999:13-23).

„...they [Land-otter-people] began to be afraid that the raven would call and kill them before they reached the other side [of the bay i.e., the shore]...“ (SWANTON, 1909:28)

„Supernatural beings like the Kushtaka must be on land before the raven calls or they will be carried to the land of the dead.“ (PELTON & DIGENNARO, 1992:152)

„Afraid that Raven would crow before they [Land-otter-people] reached land and thus bring about their death...“ (BECK, 1999:21)

Laut EMMONS ([ca.1889] 1991:389) war allerdings nicht der Ort, an dem sich Land-otter bei Sonnenaufgang befanden maßgeblich, sondern vielmehr das Tageslicht per se, das ihnen Schaden zufügen könnte:

„...before the raven called at daylight, they [Land-otter-people] hid in the deep woods until darkness came.“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:389)

Ein Grund dafür, dass Land-otter-people von den Tlingit überwiegend mit negativen Zuschreibungen bedacht wurden, liegt vermutlich in der stark angstbesetzten Vorstellung, Land-otter würden der menschlichen Seele die Reinkarnationsoptionen rauben, um diese somit einer In-aeternum-Existenz als rastlos umherstreifende, unheilbringende Land-otter-Entität preiszugeben (vgl. PELTON & DIGENNARO, 1992:20). Ein Denkbild, welches im Übrigen nach DE LAGUNA (1972:749) und PELTON & DIGENNARO (1992:20) selbst in der rezenten Tlingit-Gesellschaft noch von Relevanz geprägt ist.

5.2.9 Präventivmaßnahmen

Im Fokus der in der Literatur genannten Präventionsstrategien im Hinblick auf metaphysische Manipulationen, Über- bzw. Angriffe vonseiten Land-otter-people stehen einerseits domestizierte Tiere und andererseits von Menschenhand gefertigte Materialien bzw. Substanzen, die – als Gegenpol zur sakralen Nonkonformität von Land-otter – in Konformität mit der Alltagskultur und damit auch in Kongruenz mit den soziostrukturellen Gegebenheiten der Tlingit des 18. Jahrhunderts wahrgenommen wurden: So war es vor allem Metall (vornehmlich Eisen, manchmal jedoch auch das Schwermetall Blei), aber auch organische Stoffe wie Tabak, gegarte Speisen oder

glühende Kohlen, den man/frau protektive Wirkung attribuierte (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; DE LAGUNA, 1972:746; JONAITIS, 1989:92-93; BECK, 1999:11).

Die Methodik der Handhabung der unterschiedlichen Präventionsoptionen erwies sich als vielgestaltig, indem zum einen angeraten wurden, stets Gegenstände aus Metall bei sich zu tragen – bei imminenter Gefahr wurde es empfohlen, ein kleineres Metallobjekt wie etwa eine Münze, einen Ring oder eine Gewehrkugel (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; DE LAGUNA, 1972:746) in den Mund zu nehmen – und zum anderen Tabak zu kauen, um der transzendenten Beeinflussung der Land-otter zu widerstehen (bzw. gänzlich zu entgehen), da diese durch den protektiven Effekt von Metall bzw. Tabak gezwungen wurden, sich in ihre zoomorphe Gestalt zu transformieren und dadurch ihre wahre Identität als Land-otter preiszugeben:

„If you have money in your pocket or a ring on your finger, you should put it in your mouth, I was told, because the Land Otter Man is afraid of it, and will be forced to 'show himself' in his animal form, so that you are no longer in danger of being deceived by him.“ (DE LAGUNA, 1972:746)

Neben dem Hinweis *„If you get iron', our narrator added, 'you never go unconscious when you encounter a land otter“* (DE LAGUNA, 1972:746), existierte auch der kontextrelevante kurative Ansatz, dass der Heilprozess der, aus dem Land-otter-Reich zurückgekehrten Menschen durch Hautläsionen, welche unter Zuhilfenahme eines scharfkantigen Metallgegenstands⁶¹ den Betroffenen zugefügt wurden, induziert werden konnte (IBID., 1972:746, 750).

Einen weiteren Schutz vor Land-otter-people stellten Hunde dar (vgl. DE LAGUNA, 1972:746, 747; JONAITIS, 1989:92-93; PELTON & DIGENNARO, 1992:153), deren Domestikation auch unter dem Aspekt der Dependenz zur Alltagswelt der Tlingit zu sehen ist, wodurch die Vierbeiner nicht nur eine Positionierung in dem bereits erwähnten Realitätskonstrukt der soziokulturellen Konformität erfuhren, sondern auch spirituelle Schutzfunktion hinsichtlich Land-otter zugesprochen bekamen. Während Hunden die Kompetenz zur Detektion der durch Land-otter evozierten Sinnestäuschungen und Illusionen zugeschrieben wurde, sprach man/frau diese Fähigkeit den meisten Menschen – mit Ausnahme von

⁶¹ Dieses Prozedere wird auch in der Mythe *„The Story of Qàka“* (vgl. DE LAGUNA, 1972:749-750) erwähnt.

Schamaninnen/Schamanen – ab, wobei Hunde Land-otter-people sowohl aufzuspüren und zu erkennen, als diese auch durch ihr Bellen zu enthüllen vermochten (vgl. DE LAGUNA, 1972:746; PELTON & DIGENNARO, 1992:20):

„Dogs are a real protection against land otters, for not only are the animals afraid of them, but their barking will force the Land Otter Men to reveal themselves.“ (DE LAGUNA, 1972:746)

In der Mythe „*Small Boys Saved by Dogs*“ (vgl. DE LAGUNA, 1972:755) bewahrten zwei große Hunde durch ihr Gebell kleine Buben vor einer potenziellen Entführung durch Land-otter-people, welche die Gestalt deren, von einer Otterjagd heimkehrenden Verwandten angenommen hatten. In einer weiteren Mythe „*Kushtaka’s Captive*“ (vgl. PELTON & DIGENNARO, 1992:153) wurde Hundeknochen nicht nur protektive Effekte attribuiert, sondern diese, eingewoben in ein Netz aus Seilen, auch zur Gefangennahme eines bereits transformierten Entführten verwendet:

„...The women of the village worked all day to weave the bones of the dogs into a rope to catch the Kushtaka [Land-otter]. Just after midnight the Kushtaka rose from his slumber to haunt the village. As he approached the first house, his body was caught in the ropes. The bones fell down upon him. He screamed with pain as the bones burned through his flesh. While he struggled to free himself, the villagers rushed out and captured him...“ (PELTON & DIGENNARO, 1992:153)

Hunden wurde im religiösen Symbolbereich (i.e., Glaubensvorstellungen, Riten, Mythen und Kosmologien [vgl. PUCHEGGER-EBNER, 2004:31]) eine durchaus signifikante Rolle zugeschrieben, da sie nicht nur in der Abwehr von Land-otter-people von Relevanz waren, sondern auch für das Hexenwesen gleichermaßen bedeutsam waren (siehe Kapitel 4.1): Um einem Menschen Schaden zuzufügen, wurden die von der/dem Hexe/Hexer angefertigten Abbilder des prospektiven Opfers oft in einem Hundeleichnam verborgen, um mithilfe des voranschreitenden Verwesungsvorgangs den physischen Niedergang des lebenden Pendants zu bewirken (vgl. KRAUSE, 1885:293; OLSON, 1961:219; DE LAGUNA, 1990:221). Lebenden Hunden wurde demnach spirituell-protektive Funktion attribuiert, tote

Hunde hingegen in Konnex mit Hexerei bzw. mit malevolenten metaphysischen Aktivitäten gebracht.

Weiters wurden bereits Kleinkinder eindringlich vor der malevolenten Beeinflussung durch Land-otter gewarnt und zudem instruiert, sich im Zweifelsfall durch einen kräftigen Biss in die Hand ihrer Verwandten zu vergewissern, ob diese menschlich sei, da Land-otter-people nicht nur über eine fischähnliche Hautstruktur verfügten, sondern der Biss auch eine potenzielle Halluzination aufzuheben vermochte (vgl. DE LAGUNA, 1972:747; 754) (siehe Kapitel 5.2.3).

Ferner wurden Kinder angewiesen, Land-otter-people im Falle einer bereits erfolgten Kindesentführung mittels Defäkation und/oder Miktion zu vertreiben, da Land-otter eine starke Abneigung gegen den Geruch menschlicher Fäkalien hegten (vgl. DE LAGUNA, 1972:747, 752; BECK, 1999:11). Während menschliches Blut auf Land-otter-people einen ähnlichen Effekt hatte wie Hundegebell – i.e., „*Human blood could erase their [Land-otter] human shapes...*“ (BECK, 1999:11) – war es menschlicher Urin, der vor allem eine bereits eingetretene spirituelle Kontamination beseitigen bzw. aufheben konnte, indem die/der Schamanin/Schamane die Palmarflächen – nach SWANTON ([1908] 1970:456) ebenso die Plantarflächen – der/des Betroffenen inzidierte und die Schnittstelle mit Urin einrieb (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; DE LAGUNA, 1972:747; BECK, 1999:11):

„To restore a land-otter man to his senses live coals were thrown upon him, and after he fainted slits were made with a knife on the palms of his hands and the soles of his feet, in which urine was rubbed.“ (SWANTON, [1908] 1970:456)

6 Ethnohistorische Kurzdarstellung der initialen Kontaktperiode

Im 18. Jahrhundert sahen sich die Tlingit – welche zu dieser Zeit über zahlreiche Ansiedlungen im Küstengebiet Südostalaskas von Dixon Entrance im Süden, bis zu Icy Bay im Norden verfügten, wobei ihr Kulturraum durch eine stringente Stratifizierung (Aristokratie, Mittelschicht und Sklavinnen/Sklaven), bellikose Kosmvision⁶² sowie durch langjährige Handelsbeziehungen mit benachbarten Ethnien definiert wurde (siehe Kapitel 3) – mit dem Phänomen konfrontiert, dass ihr soziokultureller Raum zunehmend auch von explorativen russischen, westeuropäischen und nordamerikanischen⁶³ Unternehmungen sondiert bzw. untersucht wurde (vgl. COLE & DARLING, 1990:119), welche im ausklingenden 18. Jahrhundert sukzessive zu einem dominanten Bestimmungsfaktor wurden (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII). Zunächst als Forschungsreisende über den Seeweg in das Gebiet der Tlingit gekommen, kehrten viele Forschende aufgrund des lukrativen Handels mit den wertvollen Seeotterpelzen in die Region zurück, um zudem auf ökonomischem Sektor aktiv zu werden:

„They [outsiders] came from different directions and by different routes, but with the same purpose: to cash in on the newly discovered riches of the fur trade, especially sea otter pelts.“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII)

6.1 ALEKSEI ILYICH CHIRIKOV

Auch wenn GRINEV (2005:92) die Vermutung äußert, dass sowohl japanische als auch chinesische Seereisende⁶⁴ den Kulturraum der Tlingit bereits vor den ersten

⁶² Als Begriffsklärung spricht PUCHEGGER-EBNER (2004:30) in diesem Punkt – wie bereits erwähnt – von der Thematik Seelen-, Menschen- und Weltbilder in ihrer Gesamtheit.

⁶³ Die nordamerikanischen Unternehmen stammten dabei vorrangig von der Ostküste – i.e., zumeist aus Boston – der U.S.A.

⁶⁴ GRINEV (2005:92) konzediert kontextdependent, dass diese japanischen und/oder chinesischen Seereisenden keine nachhaltigen Spuren im kulturellen Raum der Tlingit hinterlassen hätten bzw. hatten.

russischen und westeuropäischen Explorationsschiffen erreicht hatten – auf den Aleuten wurde Ende des 18. Jahrhunderts ein japanisches Schiffswrack entdeckt (vgl. GRINEV, 2005:92) – so ereignete sich der erste schriftlich dokumentierte Kontakt zwischen Tlingit und Europäern⁶⁵ 1741 (vgl. CHIRIKOV, [1741] 2008:8): Am 25. Juli 1741 traf der russische Navigator und Vizeexpeditionsleiter ALEKSEI ILYICH CHIRIKOV⁶⁶ mit seinem Schiff „*Sv. Pavel*“ („*St. Paul*“), welches als Geleitschiff für die „*Sv. Petr*“ („*St. Peter*“) – unter dem Kommando des in russischen Diensten stehenden, dänischen Marineoffiziers VITUS JONASSEN BERING, der die Zweite Kamtschatka-Expedition⁶⁷ (1733-1743) leitete – fungierte (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008B:3) und im Zuge der Forschungsreise die Küste Südostalaskas besegelte, vor Yakobi Island⁶⁸ (zwischen 58° nördlicher Breite und 58°21' nördlicher Breite [vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008B:3], DE LAGUNA [1972:108] und ENGSTROM [2008:11] zufolge jedoch ca. 57°50') auf zwei Tlingit Boote.

⁶⁵ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

⁶⁶ Synonyme für ALEKSEI ILYICH CHIRIKOV (1703-1748) wären ALEXEI CHIRIKOV (vgl. DE LAGUNA, 1990:223; THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, 2009A) oder ALEXEI ILJITSCH TSCHIRIKOW.

⁶⁷ Die von PETER I. DEM GROßEN (PYOTR ALEXEYEVICH ROMANOV bzw. PJOTR ALEXEJEWITSCH ROMANOW) (1672-1725 [Zar und Großfürst von Russland 1682-1721 und 1721-1725 erster Kaiser des russischen Imperiums]) angeregte, geplante und autorisierte Erste Kamtschatka-Expedition (1725-1730) wurde unter der Leitung von VITUS JONASSEN BERING (1681-1741) als wissenschaftliche Expedition dazu beauftragt, die Ostgrenzen des Reiches zu eruieren und den Beweis einer Landverbindung zwischen Asien und Amerika zu erbringen. Da letzteres Ziel jedoch nicht verwirklicht werden konnte, setzte ANNA I. (ANNA IVANOVNA bzw. ANNA IWANOWNA [1693-1740, die Nichte von PETER I. und Zarin von Russland 1730-1740]) das Werk von PETER I. fort und bewilligte eine Zweite Kamtschatka-Expedition (ausgehend von Petropawlowsk-Kamtschatski in Kamtschatka), welche zum einen die nördliche Küste des russischen Imperiums geografisch erkunden sowie die natürlichen Ressourcen Sibiriens erschließen und zum anderen einen Seeweg nach Nordamerika und Japan finden sollte.

⁶⁸ Das im südöstlichen Alaska gelegene Yakobi Island wird zum Alexander Archipelago gezählt und befindet sich, getrennt durch Lisianski Strait und Lisianski Inlet, an der nordwestlichen Spitze von Chichagof Island (vgl. DE LAGUNA, 1972:108).

Dieser erste Kontakt⁶⁹, welcher im Übrigen den Auftakt zur „*history of Russian America*“ (GRINEV, 2005:92; vgl. auch DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIV) darstellen sollte, verlief allerdings auf rein visueller Basis, da die Tlingit in ihren beiden Booten nicht nahe genug an die *Sv. Pavel* heranruderten, sondern in einiger Entfernung wieder abdrehten und zurückruderten (vgl. CHIRIKOV, [1741] 2008:8; EMMONS, [ca.1889] 1991:324; PELTON & DIGENNARO, 1992:4; KAN, 1999:42; JONAITIS, 2000:18; GRINEV, 2005:92; RUSSELL, 2009:232).

„On the 25th, about one hour after midday, we saw two boats coming towards us, propelled by oars, one small, the other larger, out of the same bay into which we had dispatched the longboat and the dory. We hoped that they were returning, and we moved to meet them. Then we discerned that the oar-propelled boat was not ours: its body was sharp and the manner of using oars was not a sweep, but paddling along the sides. She [the boat] did not approach so close that men’s faces could be discerned, but we saw that there were four men, one in the stern, while three others paddled, and that one had on red clothing. At that distance, they rose to their feet and twice shouted ‘Agai!’ ‘Agai!’⁷⁰ waving their arms. Then, at once, they turned and paddled toward the shore. I ordered [my men] to wave white kerchiefs and to bow, to make them approach our vessel, which many servicemen did. But in spite of this, they rapidly paddled to shore. It was impossible to pursue them, as there was no wind and their boat was very speedy. The second, larger boat, did not paddle toward the packetboat, but turned back and both [boats] entered the bay from which they had emerged.“ (CHIRIKOV, [1741] 2008:8)

Offensichtlich verwechselte man die beiden Tlingit-Boote zunächst mit dem bereits am 18. Juli ans Ufer gesandten Beiboot der *Sv. Pavel*, deren zehnköpfiger

⁶⁹ Dieser erste schriftlich dokumentierte Kontakt zwischen Tlingit und Russen ist auch Gegenstand der Mythe „*Daxodzu, the Female Shaman: Daxodzu and the Russians*“ (DE LAGUNA, 1972:713) (siehe Kapitel 4.3), in der DAXODZU, eine renommierte Tlingit-Schamanin des 18. Jahrhunderts die Ankunft der russischen Exploratoren mittels Präkognition beschrieben haben soll.

⁷⁰ Die Bedeutung von „*agai*“, als erster schriftlich dokumentierter Tlingit-Terminus, wird nach wie vor diskutiert: EMMONS ([ca.1889] 1991:324) schlägt eine Übersetzung mit „*Come, come*“ vor, während DE LAGUNA (in EMMONS, [ca.1889] 1991:325) „*This way!*“ (in Tlingit „*Ha` dé!*“) und DAUENHAUER & DAUENHAUER (1987:436) „*Paddle!*“ (in Tlingit „*Ayxáa!*“) vermuten.

Besatzung – nachdem diese samt Boot nicht zurückgekehrt war – fünf weitere Seeleute in dem verbleibenden kleineren Beiboot eilig nachgeschickt worden waren (vgl. CHIRIKOV, [1741] 2008:7-8; DUFF, [1964] 1997:74; DE LAGUNA, 1972:108; EMMONS, [ca.1889] 1991:324; KAN, 1999:34; GRINEV, 2005:92; DAUENHAUER ET AL., 2008B:3; ENGSTROM, 2008:11).

Das Schicksal dieser 15 Seefahrer bleibt allerdings ungewiss und ist bis heute Gegenstand eines kontroversiell geführten Diskurses: Während einige Autorinnen/Autoren vermuten, dass die an Land gegangenen Seeleute von den Tlingit in einen Hinterhalt gelockt worden waren und getötet wurden (vgl. GIBSON, 1992:12; KAN, 1999:34), sprechen andere davon, dass die beiden russischen Beiboote eventuell in der gefährlichen Gezeitenströmung gekentert seien (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:324; ENGSTROM, 2008:18) bzw. aufgrund der harschen Bedingungen in der russischen Marine des 18. Jahrhunderts desertiert seien (vgl. GRINEV, 2005:93). DAUENHAUER ET AL. hingegen argumentieren, dass erstens, CHIRIKOV eine Reputation als „*very humane commander*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008B:3) besessen hätte und zweitens, drakonische Disziplinarmethoden im 18. Jahrhundert nicht in der russischen, sondern in der spanischen Marine Usus gewesen seien.

Auch spricht CHIRIKOVs Auflistung der Waffen, mit den die an Land gesandten Besatzungsmitglieder ausgerüstet worden waren – i.e., „...*the longboat carrying ten armed servicemen, one bronze [copper] cannon and two flares [rockets]*“ (CHIRIKOV, [1741] 2008:7) – dagegen, dass die derart bewaffneten russischen Seeleute einfach zu überwältigen gewesen wären. Ferner zeigen die mitgeführten und für die Tlingit gedachten Gastgeschenke (wie unter anderem Kupfer- und Eisenkessel, Tee, chinesischer Brokat, Papier und Nadeln) die prinzipiell friedlichen Absichten der Russen auf. EMMONS erörtert abschließend „*no evidence of the killing of these boats' crews was ever learned from Tlingit stories*“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:324), wie auch DAUENHAUER ET AL. (2008B:3) aus den derzeit vorliegenden Quellen konkludieren „...*according to Tlingit oral tradition, at least some of these men were incorporated into Tlingit society*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008B:3)⁷¹.

⁷¹ MARK JACOBS JR. zufolge entwickelte sich aus den Nachkommen dieser russischen Seefahrer später „*some of the more prominent families in the village Klawock*“ (MARK JACOBS JR. in DAUENHAUER

In seinem an die Admiralität in St. Petersburg gerichteten *Report to the Admiralty College, December 7, 1741* hält CHIRIKOV ([1741] 2008:8) im Hinblick auf die Ereignisse des 25. Juli 1741 ferner fest:

„We became convinced that the servicemen we had dispatched had met with misfortune, as it was the eighth twenty-four hour period since Navigator Dement'ev had been dispatched and there were plenty of times when return was possible, and we were very close to the location, but he did not return. ...at the beginning of the 27th [of July], we held a council [to consider] if we were able to proceed further [taking into account] that the packetboat now had no small craft that could be sent for proper reconnaissance to shore, and we now had no means to replenish our fresh water supply.“ (CHIRIKOV, [1741] 2008:8)

Am 27. Juli 1741 wurde daher das Fortsetzen der Fahrt beschlossen, wobei während des weiteren Reiseverlaufs die Mannschaft die Möglichkeit erhielt, in der Kodiak-Insel-Region wie auch auf den danach bereisten Aleuten Seeotterfelle⁷² zu akquirieren, welche im China des 18. Jahrhunderts überaus lukrative Preise erzielten (vgl. GOUGH, 1989:216):

„Upon their return to the homeland, the crews of the Second Kamtchatka Expedition's two packet boats had visited the Kodiak Island region and the Aleutian Islands. From this difficult and dangerous voyage the sailors brought a multitude of skins of fur-bearing animals, including several hundred sea otter skins, the fur being in high demand in China.“ (GRINEV, 2005:93)

Die auf den Aleuten erstandenen kostbaren Pelze sowie die Erzählungen der heimgekehrten Seeleute über die Entdeckungen der im Osten⁷³ gelegenen

ET AL., 2008A:XXIV). Als „*first European goods to reach the Tlingit*“ (IBID. in DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXV) nennt JACOBS JR. dabei die von den russischen Seeleuten mitgeführten Wasserfässer, welche ab nun zur Lagerung von Tran verwendet wurden sowie die aus den beiden Boote entfernten Eisennägel (vgl. MARK JACOBS JR. in DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIV).

⁷² EMMONS ([1889] 1991:5) merkt diesbezüglich an:

„...it was largely the quest for this fur that influenced the Russians to extend their operations from the Aleutian Islands to the continent, and then eastward along the coast to southeastern Alaska.“ (EMMONS, [1889] 1991:5)

⁷³ Id est, im Osten von Kamtschatka.

Territorien weckten das Interesse vieler sibirisch-kamtschadalischer Seefahrer, Kaufleute, Händlerinnen/Händler und „*Promyshlenniki*“⁷⁴ (russische Jägerinnen/Jäger, Fallenstellerinnen/Fallensteller und Pelzhändlerinnen/Pelzhändler [vgl. KAMENSKII, {1906} 1999:151; GIBSON, 1978:361; KAN, 1999:34; GRINEV, 2005:330]):

„‘Rumor of this newly discovered land’s wealth,’ wrote the prominent Russian historian V.N. Berkh, ‘excited the enterprising Siberian merchants, and the stories of Bering’s and Chirikov’s companions inflamed even more their desire to become rich in otter skins’ (Berkh 1823:1).“ (GRINEV, 2005:93)

Als Folge davon brach bereits 1743 das erste Schiff auf, um auf dem neu benannten Bering Island merkantil tätig zu werden. Weitere Schiffe folgten, deren Routen während der darauffolgenden 40 Jahre immer weiter entfernte Regionen der Aleuten inkludierten, bis schließlich die gesamte Inselkette (bestehend aus über 150 Inseln) unter russischer Kolonialherrschaft stand und sich die indigene Population – i.e., Unangan – *„conquered and then overwhelmed with taxes“* (GRINEV, 2005:94) wiederfand (vgl. DE LAGUNA, 1972:108; vgl. KAMMLER, 2000:274)⁷⁵. Die an die

⁷⁴ „A *Promyshlennik* is a Russian (chiefly Cossack) free-lance exploiter of natural resources, notably furs...*promyshlenniki* had a sure instinct for rivers, forests and terrain. They travelled in bands, sharing resources and profits. Pathfinders of the Russian empire, they were active in the fur trade on the Northwest Coast from the 18th until the early 19th century. They were forerunners of the Russian American Fur Company.“ (THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, 2009B)

⁷⁵ GIBSON (1978:361, 363) schreibt diesbezüglich:

„Although the Russians were primarily interested in sea otters, they themselves did not actually hunt them...Pelagic hunting was foreign to the Russian landsmen, as indeed was seafaring in general. So they became abjectly dependent upon native hunters who had a tradition of, and an expertise in, the killing of sea animals, especially sea otters, whose capture was the most demanding.“ (GIBSON, 1978:361)

„Because their expertise was so necessary to the prosecution of the maritime fur trade, the Aleut were severely exploited by the Russians. At first sea otter pelts were exacted from the islanders as tribute, and hostages were taken to ensure payment. This practice was banned in 1788 but lasted until 1794 (Pierce 1978:55); it was replaced by compulsory labor, with the Aleut becoming, in effect, corvée serfs who were paid in kind (clothing, tobacco, food). All Aleut males between the ages of fifteen and fifty had to work for the Russian-American

zaristische Regierung gerichteten indigenen Protestschreiben gegen die, von den *Promyshlenniki* eingesetzten Unterdrückungsstrategien – „...all resistance was suppressed, often with great cruelty“ (GRINEV, 2005:94) – blieben hingegen unbeantwortet: Die autochthone Bevölkerung⁷⁶ wurde durch die koloniale Einflussnahme unter Druck gesetzt, sich im Hinblick auf ihre Tätigkeitsfelder primär der gefährvollen und riskanten Seeotterjagd zu widmen (vgl. GIBSON, 1978:361; KAN, 1999:35; GRINEV, 2005:94).

„As in Siberia, Russian sovereignty over the Unangan was declared and symbolically marked by the imposition of iasak [fur tribute] (usually in the form of the valuable sea otter skins) and by taking hostages to insure peace...

...In the 1740s to 1760s most of the sea otter hunting and some fox trapping was done by the Russians themselves. However, by the mid-1760s, Aleut resistance to Russian abuse was crushed and the Aleut men, famous for their skills in marine hunting, were forced to devote much of their time and energy to procuring sea otters for the various independent fur-trading companies.“
(KAN, 1999:35)

6.2 GRIGORII IVANOVICH SHELIKHOV

1784 etablierte der russische Geschäftsmann GRIGORII IVANOVICH SHELIKHOV in Three Saints Bay auf Kodiak Island eine Handelsniederlassung⁷⁷, welche in den

Company (Veniaminov 1840, II:172), which monopolized the administration and exploitation of the colony from 1799 to 1867.“ (GIBSON, 1978:363)

⁷⁶ Die indigene Population von Kodiak Island sollte kurz danach dasselbe Schicksal treffen (vgl. GIBSON, 1978:364; GRINEV, 2005:94, 99).

⁷⁷ Die 1783 von GRIGORII IVANOVICH SHELIKHOV (das dt. Synonym lautet GRIGORI IWANOWITSCH SCHELICHOW) (1747-1795) und IVAN LARIONOVICH GOLIKOV (i.e., IWAN LARIONOWITSCH GOLIKOW) (1735-1801) gegründete „*Shelikhov-Golikov [Fur] Company*“, unter deren Patronanz einerseits diese erste Handelsniederlassung in Three Saints Bay stand und welche andererseits die Basis bzw. das Fundament für die 1799 gegründete „*Russian-American Company*“ darstellte, verfolgte das Ziel „*to establish colonies on the North American coast and carry on the fur trade*“ (ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009B) (vgl. DE LAGUNA, 1972:112; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIV; ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009B). 1790 übernahm ALEXANDER ANDREYEVICH BARANOV (i.e., ALEKSANDER

kommenden Jahren als Ausgangsbasis für Erkundungsfahrten und Forschungsreisen zur Erschließung Südostalaskas dienen sollte (vgl. DE LAGUNA, 1972:112; KAN, 1999:36-37; GRINEV, 2005:94, 99; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIV). Um zum einen den ruinösen Konkurrenzkampf zwischen den verschiedenen russischen Handelsgesellschaften unter Kontrolle zu bringen und zum anderen das drohende Vordringen der britischen und amerikanischen⁷⁸ Handeltreibenden in der Region zu verhindern, legte SHELIKHOV bei seinem Aufenthalt in St. Petersburg 1787-1788 der zaristischen Regierung unter KATHARINA II. DER GROßEN (YEKATERINA VELIKAYA bzw. EKATERINA VELIKAJA) (1729-1796) eine Petition vor, in der er sowohl die imperiale Patronanz als auch das Handelsmonopol beantragte, wobei er zusagte „*to conserve fur resources, protect the Natives, and explore and conquer new lands for the empress and the state*“ (KAN, 1999:37).

1799 – vier Jahre nach SHELIKHOVS Tod – wurde dessen Erben dieses Privileg per kaiserlichem Dekret⁷⁹ für 20 Jahre eingeräumt und am 8. Juli 1799 durch den russischen Geschäftsmann und Diplomaten NIKOLAY PETROVITCH REZANOV⁸⁰ die „*Russian-American Company*“ gegründet (vgl. MAZOUR, 1944:168; TIKHMENEV, [1861] 1978:41-61; KAN, 1999:37, 40; ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009C): Der Handelsgesellschaft wurde dadurch das alleinige Recht erteilt, mit den neu entdeckten Gebieten in Nordamerika nicht nur Handel zu treiben, sondern diese auch zu administrieren⁸¹. Als koloniales Unternehmen, welches laut MAZOUR als „*symbiosis of government and private organization*“ (MAZOUR, 1944:168) angesehen

ANDREIEVICH BARANOF bzw. ALEXANDER ANDREJEWITSCH BARANOW) (1746-1819) die Geschäftsleitung der „*Shelikhov's North American enterprise*“ (KAN, 1999:37) (vgl. DE LAGUNA, 1972:158).

⁷⁸ Die amerikanischen Pelzhandelnden stammten dabei primär von der Ostküste (zumeist aus Boston) der U.S.A.

⁷⁹ Das Dekret wurde von PAUL I. (PAVEL PETROVITCH bzw. PAWEL PETROWITSCH) (1754-1801) erlassen (vgl. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009A).

⁸⁰ NIKOLAY PETROVITCH REZANOV (das dt. Synonym lautet NIKOLAI PETROWITSCH RESANOW) (1764-1807) fungierte seit 1795 als Geschäftsführer der „*Shelikhov-Golikov Fur Company*“ (vgl. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009C).

⁸¹ „*The RAC [Russian American Company] became the sole representative of the crown within the area designated [alle nordamerikanischen Gebiete nördlich des 55. Breitengrads {vgl. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009B}], exercising quasi-governmental authority.*“ (KAN, 1999:40)

werden konnte und in dem ALEKSANDR ANDREYEVICH BARANOV (1746-1819) als erster Generaldirektor eingesetzt wurde, wies die *Russian-American Company* dabei Ähnlichkeiten mit der bereits etablierten „*Hudson's Bay Company*“ als auch mit der „*British East India Company*“ auf, wobei beide Handelskompanien frühe Formen von Aktiengesellschaften darstellten (vgl. KAN, 1999:40).

Doch zurück zu 1741, zur Küstenregion Südostalaskas, i.e. zum Siedlungsgebiet der Tlingit: Nach DE LAGUNA (1990:223) vergingen nach erwähntem initialen Kontakt zwischen Tlingit und der Besatzung der *Sv. Pavel* unter CHIRIKOV 34 weitere Jahre⁸² bis es 1775 zu einer neuerlichen Begegnung von Tlingit und europäischen Exploratorinnen/Exploratoren kam.

Beunruhigt durch den russischen Erfolg am nordamerikanischen Kontinent wurden auch westeuropäische Forschungsschiffe (primär aus Spanien, England und Frankreich) an die Nordpazifikküste entsandt (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII), welche schon bald nicht nur signifikante Spuren in der materiellen Kultur der Tlingit, sondern ebensolche auch auf demografischem Sektor hinterließen, da von den Europäerinnen/Europäern neue, in der Region bis dahin unbekannte Erkrankungen⁸³ (wie Variola [Variolaepidemien traten im Kulturraum der Tlingit um 1775, 1801, 1836 und 1863 auf], Morbilli [Morbilliepidemie von 1848] [vgl. BOYD, 1990:143-144] und venerische Krankheiten [vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII]) eingeschleppt wurden (vgl. GIBSON, 1978:365, 368; KAN, 1999:43).

6.3 BRUNO DE HEZETA

Es war allerdings die spanische Regierung, welche bereits Anspruch auf die gesamte Westküste Nordamerikas erhoben hatte (vgl. KAN, 1999:43; GRINEV,

⁸² Laut DAUENHAUER ET AL. (2008A:XXIII) kam es allerdings zu sporadischen, wenn auch nicht näher genannten Zusammentreffen von Tlingit und westeuropäischen und nordamerikanischen Reisenden.

⁸³ Vor dem Eintreffen der Europäerinnen/Europäer im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts lebten im Kulturraum der Tlingit ca. 14.820 Tlingit, 1835 hingegen betrug die Tlingit-Population nur mehr ca. 9.880 (vgl. BOYD, 1990:143-144). Den Zahlen des U.S. CENSUS OFFICE (1893:158) zufolge lebten am Ende des 19. Jahrhunderts nur mehr ungefähr 4.500 Tlingit.

2005:94) und mithilfe Neuspaniens Vizekönig ANTONIO MARÍA DE BUCARELI Y URSÚA⁸⁴ (1717-1779) als erste auf die russische Hegemonie an der nördlichen Nordwestküste reagierte, um 1775 im Rahmen der „*Second Bucareli Expedition*“ den spanischen Explorator und Oberleutnant BRUNO DE HEZETA (i.e., BRUNO DE HECETA) (1744-1807) mit zwei Schiffen⁸⁵ an die Westküste von Prince of Wales Island sowie zu weiteren Inseln des Alexander Archipelago⁸⁶ zu entsenden (vgl. DE LAGUNA, 1972:109-110; KAN, 1999:43). HEZETA bereiste dabei den kulturellen Raum der Klawak (Prince of Wales Island und dessen westliche Inselgruppen), Sitka (Baranof- und Chichagof Island) und Hoonah (Chichagof Island und dem nördlich gelegenen Festland, dem Küstengebiet des Cross Sound bis zu Cape Fairweather), erreichte im August 1775 den Sitka Sound (die weitläufige Meerenge westlich von der Stadt Sitka, welche im Süden wie ebenso Nordosten von Baranof Island und im Nordwesten von Kruzof Island begrenzt wird), ankerte in einem kleinen Hafen nördlich von Cape Edgecumbe (an der Südspitze von Kruzof Island) und begegnete den Sitka „*at or near Salisbury Sound*“ (DE LAGUNA, 1972:110) (Salisbury Sound ist die Meerenge zwischen der

⁸⁴ Die bereits 1774 von BUCARELI entsandte „*First Bucareli Expedition*“ (1774) unter JUAN JOSEF PÉREZ HERNANDEZ hatte den Auftrag erhalten, die Küste nördlich von Kalifornien bis zu 60° nördlicher Breite zu explorieren und in Besitz der spanischen Krone zu nehmen, um der russische Expansion Einhalt zu gebieten. Die Aussage von PÉREZ, bis zu 55° nördlicher Breite gereist zu sein, wird von DE LAGUNA (1972:109-110) allerdings angezweifelt, wobei sie als nördlichsten Punkt seiner Reise Cape Knox auf Graham Island (54°18' nördlicher Breite) angibt. An deren Quellen zufolge erreichte PÉREZ jedoch den auf 58°30' nördlicher Breite gelegenen Bucareli Sound (eine Meerenge an der Westküste von Prince of Wales Island zwischen Baker Island und Suamez Island) (vgl. THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, 2009c).

⁸⁵ Bei den beiden Schiffen handelte es sich um die „*Santiago*“ (unter Leutnant JUAN JOSEF PÉREZ HERNANDEZ), welche mit dem Versorgungsschiff, der „*Sonora*“ (unter Leutnant JUAN FRANCISCO DE LA BODEGA Y QUADRA), unterwegs war (vgl. DUFF, [1964] 1997:74; DE LAGUNA, 1972:109; GRINEV, 2005:94-95).

⁸⁶ Als Inselgruppe an der Südostküste Alaskas umfasst der Alexander Archipelago ungefähr 1.100 Inseln, erstreckt sich über eine Länge von ca. 480 km und besteht unter anderem aus folgenden größeren Inseln: Chichagof Island, Admiralty Island, Baranof Island, Wrangell Island, Revillagigedo Island, Kupreanof Island, Dall Island and Prince of Wales Island (vgl. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009c).

Nordküste von Kruzof Island und der Südspitze von Chichagof Island) (vgl. DE LAGUNA, 1990:223; GRINEV, 2005:94-95).

Der in der Nähe des Salisbury Sound erfolgte Kontakt zwischen dem Sitka-*kwáan*⁸⁷ (i.e., die lokale Tlingit-Community, welche die gesamte örtliche Tlingit-Population, unabhängig von Klan- oder Moiety-Zugehörigkeiten, einschließt) und den Spaniern⁸⁸ – der im Übrigen laut GRINEV (2005:95) lediglich auf Blickkontakt basierte i.e., *„When the Spanish landed on the shore, they noted several Indian (Tlingit) warriors hiding not far from a house fortified by a palisade.“* (GRINEV, 2005:95), wohl recht kurz verlief und überdies den Eindruck hinterlässt, dass die Spanier weniger kommerzielle als vielmehr hegemoniale Intentionen verfolgten – war vermutlich die erste Begegnung der Tlingit mit einem essenziellen Aspekt europäisch-christlicher Symbolik einerseits, wie mit spanisch-kolonialen Hegemonialbestrebungen andererseits, denn kaum hatten die spanischen Seefahrer Land⁸⁹ betreten, errichteten sie als sichtbares Zeichen der Inbesitznahme der Gebiete durch die spanische Krone ein Holzkreuz und meißelten zudem ein weiteres Kreuz in einen nahegelegenen Felsen (vgl. LA PÉROUSE, 1799:100-102; KAN, 1999:43; GRINEV, 2005:95):

„It appears that asserting the ‘legitimacy’ of their claim to Tlingit land, rather than trade, was the main concern of the Spanish. While unfamiliar with the cross, the Tlingit might have perceived it as a valuable crest of the newcomers whose clothing, sails, and flags must also have been decorated with it. Soon after it had been planted, the Tlingit removed and relocated it into the vicinity of their house.“ (KAN, 1999:43)

Allem Anschein nach hatte diese flüchtige Begegnung zwischen Spaniern und Tlingit dennoch schwerwiegende Folgen für die Tlingit: Laut DE LAGUNA (1990:223) infizierte HEZETA bei dieser Expedition den Sitka-*kwáan* unwissentlich mit dem

⁸⁷ DAUENHAUER ET AL. schlägt folgende Begriffsklärung von *kwáan* vor:

„Kwáan. This is a general term to describe the local [Tlingit] community, including all residents of an area regardless of moiety or clan.“ (DAUENHAUER ET AL. 2008:103)

⁸⁸ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

⁸⁹ Es wird von den rezipierten Quellen nicht näher genannt, ob es sich hier um Chichagof Island, Kruzof Island, oder vielleicht sogar um Baranof Island handelt.

hochkontagiösen Variolavirus, während GRINEV (2005:95) auch die Möglichkeit in Betracht zieht, dass nachfolgende spanische Expeditionen die Epidemie verbreitet haben könnten, wohingegen BOYD (1990:137) lediglich von einer, aufgrund des Fehlens von schriftlichen Quellen nicht näher zu analysierenden Variolaepidemie unbekannter Genese „*sometime during the 1770s*“ (BOYD, 1990:137) spricht.

6.4 JAMES COOK

Die britische Expansion an der Nordwestküste nahm ihren Anfang 1778, als JAMES COOK (1728-1779) bei seiner dritten und letzten Südseereise (1776-1780) – welche die Nordwestpassage aufzufinden intendierte, jedoch scheiterte, weil sich die Beringstraße als unpassierbar erwies – die Nordwestküste von Vancouver Island (wo er in dem, an der Westküste gelegenen Nootka Sound vor Anker ging) bis zu Cook Inlet (eine die Kenai-Halbinsel vom Festland Alaskas trennende Bucht im Golf von Alaska) mit der „*HMS Resolution*“ besegelte (vgl. DUFF, [1964] 1997:74; DE LAGUNA, 1972:110-111; GRINEV, 2005:95-98; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII; ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009E).

Da COOK den Befehl erhalten hatte, keine Erkundungen bzw. Sondierungen hinsichtlich der Küstengebiete zwischen 45° und 65° nördlicher Breite vorzunehmen und er dieser Order – abgesehen von seinem Zusammentreffen mit den Nuu-Chah-Nulth (i.e., Nootka [eine Wakashan sprechende Ethnie an der Westküste von Vancouver Island] [vgl. ARIMA & DEWHIRST, 1990:391; THOMPSON & KINKADE, 1990:34]) auf Vancouver Island, wo im Zuge von Schiffsreparaturarbeiten im Nootka Sound, welche von 26. März bis 29. April 1778 andauerten, die Seefahrenden die Möglichkeit erhielten, von den Nuu-Chah-Nulth Seeotterfelle einzutauschen (vgl. DUFF, [1964] 1997:74-75; DE LAGUNA, 1972:110; FISHER, 1977:2; GOUGH, 1989:217; GRINEV, 2005:97; JONAITIS, 2000:20; THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, 2009D) – auch Folge leistete, kam es an der Nordwestküste zu keiner Begegnung von Indigenen und Briten⁹⁰ (vgl. DE LAGUNA, 1972:110-111). Nach Rückkehr der *HMS Resolution* in England wurden die von den Expeditionsteilnehmenden auf Vancouver Island

⁹⁰ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

erstandenen Seeotterpelze dermaßen lukrativ nach China (i.e., Kanton [vgl. DODGE, 1968:1531]) exportiert, dass die dadurch erzielten hohen Profite unter Pelzhändlerinnen/Pelzhändlern ab ungefähr 1785 einen regelrechten „*fur rush*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII) auslösten, welcher ebenjene an die Nordwestküste lockte⁹¹ (vgl. DE LAGUNA, 1972:111; FISHER, 1977:2; JONAITIS, 2000:20; GRINEV, 2005:97).

Abgesehen von dem Desiderat nach kolonialer Expansion sowie dem Wunsch des Amplifizierens von naturwissenschaftlichem – primär geografischem – und ethnologischem Wissen, liegt die Relevanz von COOKS letzter Südseereise vor allem darin, dass die rasche, allerdings gegen den Willen der britischen Admiralität⁹² erfolgte Publikation der Reisedokumentation, die Öffentlichkeit von den reichen Seeotterbeständen an der Nordwestküste in Kenntnis setzte, wodurch russische Handelsunternehmen, speziell die bereits genannte *Shelikhov-Golikov [Fur] Company*, ihre bisherigen Bemühungen vermehrt forcierten, ihre Einflussosphäre von Kodiak Island auf Südostalaska auszudehnen:

„*The inevitable consequence of this was to be conflict between the Russians and the Kolosh or Tlingit, who could not be enslaved as readily as could the Aleut, or even the Koniag and Chugach.*“ (DE LAGUNA, 1972:112).

6.5 JUAN FRANCISCO DE LA BODEGA Y QUADRA und IGNACIO ARTEAGA

1779 entsandte Spanien die ursprünglich für 1776 geplante „*Third Bucareli Expedition*“ – welche das gleiche Ziel wie die vorangegangenen beiden Forschungsreisen verfolgte i.e., „*performing reconnaissance and securing new lands for the Spanish monarchy*“ (GRINEV, 2005:95) – mit zwei Schiffen⁹³, welche unter der

⁹¹ Der auf COOKS dritten Südseereise unter dessen Kommando stehende Captain JAMES KING (1750-1784) berichtete 1784 davon, dass die Expeditionsteilnehmenden in China für ein hochwertiges Seeotterfell einen Stückpreis von \$120 erzielten (vgl. FISHER, 1977:210).

⁹² Die Admiralität hatte den Modus Procedendi präferiert, die spanische Regierung hinsichtlich COOKS dritter Südseereise in Unkenntnis zu belassen (vgl. DE LAGUNA, 1972:111).

⁹³ Bei den Fregatten handelte es sich um die „*Nuestra Señora del Rosario*“ (auch als „*La Princesa*“ bekannt) unter Leutnant IGNACIO ARTEAGA und der „*Virgen (bzw. Nuestra Señora) de los Remedios*“

Leitung von JUAN FRANCISCO DE LA BODEGA Y QUADRA und IGNACIO ARTEAGA standen, an die nördliche Nordwestküste (vgl. DE LAGUNA, 1972:110-111), wobei sich sowohl Handelsbeziehungen als auch Kontakt zwischen Tlingit und Spaniern⁹⁴, DAUENHAUER ET AL. zufolge als „*brief and restricted to a few locations*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII) gestalteten.

DE LAGUNA (1972:111) hingegen beschreibt einen, von 3. Mai bis 1. Juli 1779 dauernden Aufenthalt in Bucareli Bay (eine Bucht an der Westküste von Prince of Wales Island zwischen Baker Island und Suamez Island), währenddessen von den Spaniern nicht nur fünf autochthone Kinder (zwei Mädchen und drei Buben) von den Henya erworben wurden, sondern zudem von spanischer Seite versucht wurde, jegliche Querelen bzw. Animositäten mit dem Henya-*kwáan* zu vermeiden (vgl. DE LAGUNA, 1972:111). Die Expedition endete, nachdem sie auf der Weiterfahrt Kayak Island partiell erkundet hatte, in Cook Inlet:

„While exploring the southern part of Kayak Island, the Spaniards encountered some natives who appeared friendly and generous, but whom their Tlingit ‘interpreters’ (the children bought at Bucareli Bay) could not understand. These natives appear to have been Chugach...“ (DE LAGUNA, 1972:111)

6.6 JAMES HANNA

Nachdem der Brite JAMES HANNA auf der „*Sea Otter*“⁹⁵ 1785 die Region der Tlingit mit der Zielsetzung besegelt hatte, Pelzhandel zu treiben, wobei HANNA bevorzugt Seeotterfelle erstand, die er danach überaus profitabel nach China weiterverkaufen konnte (vgl. DODGE, 1968:1531; FISHER, 1977:2; GOUGH, 1989:217; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII), wurden die maritimen Routen der nördlichen Nordwestküste in den nachfolgenden Jahren von Handelsschiffe dominiert:

(auch als „*La Favorita*“ bekannt) unter Leutnant JUAN FRANCISCO DE LA BODEGA Y QUADRA (vgl. DE LAGUNA, 1972:109; GRINEV, 2005:95).

⁹⁴ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

⁹⁵ Die „*Sea Otter*“ war auch unter dem Namen „*Harmon*“ bekannt (vgl. GOUGH, 1989:217).

„From this year on, merchantmen by far outnumbered any naval presence.“
(DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII).

6.7 JEAN-FRANÇOIS GALAUP, COMTE DE LA PÉROUSE

Von spezifischem kultur- und sozialanthropologischem Interesse erwies sich die, 1785 von der französischen Regierung unter LUDWIG XVI. AUGUST VON FRANKREICH (1754-1793) entsandte Expedition zur Weltumseglung unter der wissenschaftlichen Leitung von JEAN-FRANÇOIS GALAUP, COMTE DE LA PÉROUSE (1741- ca.1788): Die beiden Forschungsschiffe „*La Boussole*“ und „*L’Astrolabe*“⁹⁶ hatten sowohl geografische als auch anthropologische und ökonomische Zielsetzungen i.e., einerseits kartografische Komplettierungen bzw. Korrekturen durchzuführen, wissenschaftliche Archive und Sammlungen zu augmentieren sowie neue Schifffahrtsrouten ausfindig zu machen und andererseits neue Handelsbeziehungen zu etablieren (vgl. DE LAGUNA, 1972:114; DAUENHAUER ET AL., 2008:31; AUSTRALIAN DICTIONARY OF BIOGRAPHY, 2010A; ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2010A), wobei sich nach DE LAGUNA (1972:114) diese explorative Unternehmung nicht nur durch eine exakte Planung, sondern ebenso durch eine präzise Analyse der wissenschaftlichen Methoden⁹⁷ auszeichnete.

Außerdem schien LUDWIG XVI. eine positive und weitestmöglich friktionslose Gestaltung von potenziellen sozialen Interaktionen zwischen Expeditionsteilnehmenden und autochthoner Bevölkerung ein persönliches Anliegen gewesen zu sein, weshalb die Besatzung – darunter 17 mit wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen Agenden betraute Personen, deren Protokolle und Aufzeichnungen am 29. September 1787 auf dem Landweg von Petropawlowsk

⁹⁶ PAUL ANTOINE FLEURIOT DE LANGLE war für akademische Belangen auf der „*L’Astrolabe*“ zuständig (vgl. DE LAGUNA, 1972:114; DAUENHAUER ET AL., 2008:37; AUSTRALIAN DICTIONARY OF BIOGRAPHY, 2010A).

⁹⁷ So wurden beispielsweise zwischen 1784 und 1785 – FLAHERTY nennt in diesem Zusammenhang die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts als „*the era of academic expeditions*“ (FLAHERTY, 1992:67) – wissenschaftliche Fragenkataloge, Instruktionen und Dossiers im Hinblick auf anthropologische und ethnologische Themenfelder erarbeitet (vgl. DE LAGUNA, 1972:114), während die Expedition per se bereits 1780 geplant worden war (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008:31).

(Kamtschatka) über St. Petersburg nach Frankreich zurückgesandt worden waren bevor die Expedition am 10. März 1788 in Botany Bay (Australien) auslief und auf der Heimreise spurlos verschwand – auch dahingehend instruiert worden war (vgl. DE LAGUNA, 1972:114; DAUENHAUER ET AL., 2008:31).

Nachdem die beiden Forschungsschiffe am 1. August 1785 Brest verlassen hatten, wurde zunächst Kap Horn umsegelt, um sich nach Hawaii der Nordwestküste zuzuwenden, wo man in Lituya Bay vor Anker ging. Anschließend segelten die beiden Schiffe die kalifornische Küste bis nach Monterey entlang und liefen nach Macao, Manila, Taiwan, Korea, Japan und Sachalin, den Hafen von Petropawlowsk (Kamtschatka) und zuletzt Botany Bay (Australien) an (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008:31; AUSTRALIAN DICTIONARY OF BIOGRAPHY, 2010A).

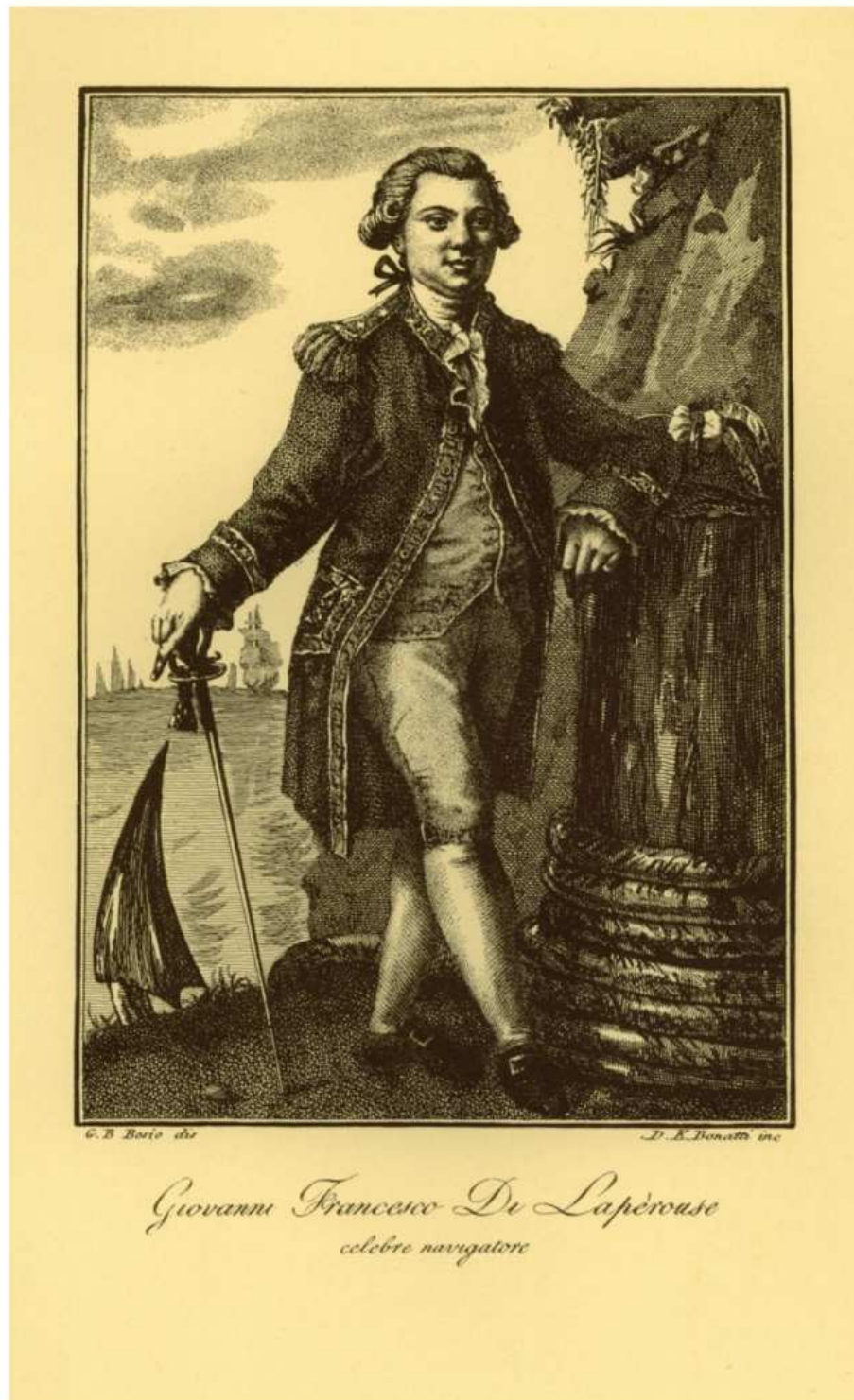


Abbildung 26: „Jean François Galaup de Lapérouse“ (WEBER, 1941:47)

Ab Juni 1786 besegelte die Expedition Tlingit-Gewässer, sichtete den Mount St. Elias am 23. Juni, erkundete die nachfolgenden Tage die Umgebung von Yakutat und entschied sich, am 3. Juli 1786 in Lituya Bay⁹⁸ – welches zu dieser Zeit einen stark frequentierten, im Klanbesitz der Hoonah stehenden Handelsplatz darstellte, der über keine festen Ansiedlungen, sondern über eine Vielzahl an Lagerplätzen verfügte (vgl. LA PÉROUSE, 1799:399-400; DE LAGUNA, 1972:122; DAUENHAUER ET AL., 2008:31, 38) – einem Fjord auf 58° 38' nördlicher Breite, südwestlich von Yakutat, vor Anker zu gehen. Allerdings verfügte man über keine Kenntnisse hinsichtlich der gefährlichen Strömungen⁹⁹ in der Eingangspassage des Meeresarmes, wodurch die beiden Schiffe nur mit Mühe dem Kentern entgehen konnten¹⁰⁰ (vgl. LA PÉROUSE, 1799:367; EMMONS, 1911:295-296; IBID., [1911] 2008:28; DE LAGUNA, 1972:114-115; KAN, 1999:43; GRINEV, 2005:97-98; DAUENHAUER ET AL., 2008:37). Wieder in Sicherheit, wählte man als Ankerplatz die, in der Mitte des Fjords gelegene Insel Cenotaph Island, wo ein provisorisches Observatorium zur exakten Positionsbestimmung sowie Zelte für Schmiede¹⁰¹, Segelmacher und Fassbinder errichtet wurden¹⁰² (vgl. DE LAGUNA, 1972:117).

Trotz seines gefährlichen Zugangs repräsentierte Lituya Bay einer der wenigen geschützten Häfen an der nördlichen Nordwestküste und war als Standort für intertribalen Handel hoch reputiert und frequentiert (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008:30, 38), wodurch die Ankunft der Franzosen nicht unbemerkt blieb. Nach

⁹⁸ Lituya Bay wurde von LA PÉROUSE mit dem Namen „*Port des Français*“ versehen, wobei weitere Synonyme für Lituya Bay „*Altona, Alituya, Ltooa, as well as Lituya*“ (EMMONS, 1911:294) lauten.

⁹⁹ Es handelte es sich dabei um eine Kabbelung (i.e., Wasserströmungen, die aus unterschiedlichen Richtungen aufeinandertreffen).

¹⁰⁰ LA PÉROUSE schreibt diesbezüglich: „*During the thirty years that I have followed the sea I never saw two vessels so near being lost.*“ (LA PÉROUSE, 1799:367).

¹⁰¹ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

¹⁰² DE LAGUNA (1972:117) bietet folgende Deskription der damaligen Situation auf Cenotaph Island:

„*Here [on Cenotaph Island] also, the sailmakers, smith [sic], and coopers were working. These activities, as well as the tools and equipment spread about, must have drawn the Indians like flies to honey. They came with canoe loads of sea otter furs, which were traded for hatchets, adzes, and bars of iron.*“ (DE LAGUNA, 1972:117)

EMMONS¹⁰³ (1911:296-297; [1911] 2008:28-29) war es kurz vor dem Eintreffen der beiden französischen Schiffe zu einem Bootsunfall gekommen, bei dem vier Hoonah-Kanus aus Grouse Fort (eine, bis ca. 1830 bewohnte Siedlung an der Icy Strait, nördlich von Chichagof Island [vgl. DE LAGUNA, 1990:204]) bei der Einfahrt nach Lituya Bay gekentert waren (vgl. auch DAUENHAUER ET AL., 2008:27; GRINEV, 2005:96).

Während der, von den Überlebenden abgehaltenen Begräbniszeremonien wurden *La Boussole* und *L'Astrolabe* gesichtet und auf der Bedeutungsebene der emischen Kosmvision interpretiert: Die sich mit gehissten weißen Segeln nähernden Fregatten wurden von den Hoonah im Sinne eines sinnstiftenden kooperativen Deutungsvorgangs als die mythische Rückkehr von *Raven* wahrgenommen und da man/frau der Mythologie nach nicht wagen durfte, den Kulturheros mit bloßem Auge anzusehen ohne zu Stein zu erstarren, floh man/frau zunächst in die Wälder (vgl. EMMONS, 1911:296-297; IBID., [1911] 2008:28-29; KAN, 1999:44-45; JONAITIS, 2000:18).

Kurze Zeit später siegte jedoch die Neugier und es wurden als Protektiv- und Präventionsmaßnahme gegen potenzielle Petrifikationen behelfsmäßige Teleskope¹⁰⁴ (vgl. EMMONS, 1911:297; JONAITIS, 2000:18) aus „*skunk cabbage*“-Blättern (i.e., *Ictodes foetida* bzw. *Ictodes foetidus* [vgl. DE LAGUNA, 1972:657]) gefertigt, um *Ravens'* Wiederkehr gefahrlos mitverfolgen zu können: Dabei beobachtete man/frau die französischen Seeleute, als diese mit der Takelage beschäftigt waren und deutete sie als „*small black messengers*“ (EMMONS, 1911:297), welche sich nach mythologischen Konzepten in der Gestalt von kleinen Krähen aus *Ravens'* Flügel und Gefieder erhoben, um die Umgebung auszukundschaften:

¹⁰³ COWEE (KAAWE.ÉE [DAUENHAUER ET AL., 2008:28]), ein Schamane und *chief* des Auk-*kwáan* aus Juneau, berichtete EMMONS 1886 von den, im kollektiven Gedächtnis der Tlingit und durch Oral History überlieferten Ereignissen, vor, während und nach der Landung von LA PÉROUSE (vgl. EMMONS, 1911:295-296; DAUENHAUER ET AL., 2008:27).

¹⁰⁴ Diese hier von EMMONS (1911:297) als „*rude telescopes*“ bezeichneten gerollten *Ictodes foetidus*-Blätter sind dahingehend von Interesse, da sie ein Hinweis darauf sein könnten, dass die Hoonah bereits vor dem Zusammentreffen mit LA PÉROUSE die Verwendung von Fernrohren an Bord der russischen Schiffe beobachtet hatten und in weiterer Folge diese optischen Instrumente symbolisch in ihr Weltdeutungsmodell integrierten.

„One family of warriors, bolder than the rest, put on their heavy coats of hide, the wooden collar and fighting head-dress, and, armed with the copper knife, spear, and bow, launched a war canoe. But scarcely had they cleared the beach when a cloud of smoke rose from the strange apparition followed by a voice of thunder, which so demoralized them that the canoe was overturned and the occupants scrambled to the shore as best as they could.“ (EMMONS, 1911:297-298)

Lediglich ein sehbehinderter greiser Krieger bot sich aufgrund seines fortgeschrittenen Alters – sowie der Eigenwahrnehmung *„that his life was far behind him“* (EMMONS, 1911:298) – an, herauszufinden, ob seinen Nachkommen tatsächlich eine bevorstehende Petrifikation durch *Raven* drohte, weswegen er seine Robe aus Seeotterpelz anlegte und sich von seinen Sklaven zu einem der beiden Fregatten rudern ließ. Kaum an Bord geklettert, schienen dem betagten Hoonah die sich um ihn eilig versammelnde französische Besatzung nach wie vor als Krähen, wodurch er die angebotene Schale Reis – in der Annahme, es handle sich um Würmer – entsetzt ablehnte, allerdings als benevolente Geste, die unbekanntem Gastgeber mit seiner Otterrobe beschenkte. Im Gegenzug wurde er mit einer Zinnpfanne und alimentären Gastgeschenken bedacht und kehrte kurze Zeit später unversehrt ans Ufer zurück (vgl. EMMONS, 1911:298; KAN, 1999:44-45; JONAITIS, 2000:18-19):

„When he landed the people crowded about surprised to see him alive, and they touched him and smelled of him to see if he were really he, but they could not be persuaded to eat the strange food that he had brought to them.

After much thought the old man was convinced that it was not Yehlh [Yéil; Raven] that he had gone to and that the black figures must be people, so the natives, profiting by his experience, visited the ships and exchanged their furs for many strange articles.“ (EMMONS, 1911:298)

Jener alte Hoonah-Krieger ist für meine Argumentation von Relevanz, da sein Besitz von Sklaven symbolisches Kapital indiziert, dem er durch das Anlegen der Otterfellrobe – welche, so meine Hypothese, als Zeremonialbekleidung zur irdischen Rückkehr von *Raven* bewusst ausgewählt worden war – auch Ausdruck zu verleihen intendierte, um dem mythischen Kulturheros adäquat gekleidet gegenüber zu treten.

Die zweifache Erwähnung der Otterpelzrobe in der oraltradierten indigenen Deskription und Interpretation der Ereignisse von 1786 weist daher nicht nur auf die Bedeutsamkeit der Robe hin, sondern belegt zudem, dass bereits vor der Ankunft von LA PÉROUSE im Kulturraum der Hoonah Otter bejagt oder zumindest ihre Felle¹⁰⁵ (bzw. die daraus gefertigten Kleidungsstücke) durch intertribalen Handel erstanden worden waren: Da alle von mir rezipierten Quellen davon berichten, dass die Tötung der hochsakralen Otter ausnahmslos Schamaninnen/Schamanen im Rahmen einer *vision quest* (siehe Kapitel 9.3) – welche als *Conditio sine qua non* für jegliche schamanische Tätigkeit angesehen wurde und als eine der spirituell maßgeblichsten aller Ritualhandlungen galt – vorbehalten war, wodurch Otter bei den Tlingit keinerlei Form der profanen Bejagung bzw. Tötung ausgesetzt waren, scheint mir die *Conclusio* zulässig, dass ein vor der Landung von LA PÉROUSE erfolgter Kontakt mit russischen Seefahrenden¹⁰⁶ (bzw. die, von benachbarten Ethnien erlangten Kenntnisse hinsichtlich der russischen Nachfrage nach Otterfellen) und das daraus resultierende Wissen um deren Interesse an Otterpelzen dafür verantwortlich ist, dass die Otterjagd Einzug in die Tlingit-Kultur hielt. Den Beweggrund für die Tlingit – in deren stratifizierter, traditioneller Gesellschaft Vermögen und symbolisches Kapital von essenzieller Bedeutung waren – Otter erstmalig zu bejagen, sehe ich primär in den, von den russischen Pelzhandelnden gebotenen hohen Gewinnen.

Als weiteren relevanten Argumentationsstrang betrachte ich das Vorhandensein von kleineren, im persönlichen Besitz der Hoonah befindlichen Eisenobjekten, welche von LA PÉROUSE kurz nach dessen Landung – „*We soon*

¹⁰⁵ Als LA PÉROUSE mit seinen beiden Schiffen am 30. Juli 1786 Lituya Bay in Richtung Nootka Sound sowie Kalifornien verließ, hatte er zuvor rund 600 Otterfelle von den Tlingit eingetauscht, wobei ich davon ausgehe, dass die Otter bereits vor der Ankunft der Franzosen erlegt worden waren, da nicht nur die Bejagung von 600 Tieren, sondern auch die Bearbeitung der Felle den zeitlichen Rahmen des 27-tägigen Aufenthalts der französischen Exploratoren in Lituya Bay gesprengt hätte (vgl. DE LAGUNA, 1972:115; KAN, 1999:43; GRINEV, 2005:98).

¹⁰⁶ Ich gehe von russischen Seefahrenden aus, da es nach dem 1741 erfolgten initialen Kontakt zwischen Tlingit und der russischen Besatzung der *Sv. Pavel* (unter der Leitung von A. CHIRIKOV) noch weitere 34 Jahre dauerte, bis 1775 auch andere, nichtrussische Schiffe im Kulturraum der Tlingit eintrafen, woraus die russischen Pelzhandelnden aufgrund der fehlenden Konkurrenz einen veritablen Vorteil gezogen hatten (vgl. DE LAGUNA, 1990:223).

perceived some savages, who made signs of friendship, by displaying and waving white mantles, and different skins.” (LA PÉROUSE, 1799:365) – in Lituya Bay bemerkt und im Folgenden beschrieben wurden:

„...we had been continually surrounded with the canoes of the savages, who offered us fish, skins of otters and other animals, and different little articles of their dress, in exchange of our iron. To our great surprise they appeared well accustomed to traffic, and bargained with as much skill as any tradesman of Europe. Of all our articles of trade, they appeared to have no great desire for any thing [sic] but iron...

...They were not unacquainted with this metal. Every one [sic] had a dagger of it suspended from the neck, not unlike the criss of the Malays...” (LA PÉROUSE, 1799:369)

Da bis zur Kontaktperiode – nach rezentem Stand der Forschung¹⁰⁷ – keine Ethnie der nördlichen Nordwestküste über ausreichende metallurgische Kenntnisse¹⁰⁸ zur Eisenverarbeitung verfügte (vgl. DE LAGUNA, 1972:116; COLE & DARLING, 1990:120; DAUENHAUER ET AL., 2008:38), die Hoonah in Lituya Bay allerdings bereits 1786 nicht nur Gegenstände aus Eisen (wie beispielsweise Halsketten [vgl. LA PÉROUSE, 1799:369-370] oder die angesprochenen, um den Hals getragenen Dolche) besaßen, sondern auch ein überaus großes Interesse an sämtlichen Eisenerzeugnissen¹⁰⁹

¹⁰⁷ COLE & DARLING zufolge begannen die Tlingit nach erfolgtem Kontakt zunächst mit dem Kaltschmieden und ab ca. 1786 mit einem „*limited forging of iron*“ (COLE & DARLING, 1990:120), während die Haida – als südliche Nachbarethnie der Tlingit – diesem erst ca. 1798 nachgingen (vgl. auch WIKE, 1951:34).

¹⁰⁸ Im Gegensatz zu Eisen verfügten die Tlingit über Kupfer („*native copper*“), das an der Nordwestküste in seiner natürlichen Form vorzufinden ist (vor allem in der Region des Copper River und White River bis zum Bereich des White Pass [EMMONS, 1908:644]) und als relativ weiches Metall gute Formbarkeit aufweist (vgl. LA PÉROUSE, 1799:369; EMMONS, 1908:644; IBID., 1911:298; DE LAGUNA, 1972:116):

„...copper, which was fashioned into knives, spears, ornaments and tinneh [tináa; ceremonial copper shield]...” (EMMONS, 1911:297)

¹⁰⁹ LA PÉROUSE bemerkt diesbezüglich:

„Gold is not an object of more eager desire in Europe, than iron is in this part of America...”
(LA PÉROUSE, 1799:370)

Und auch FISHER (1977:6) schreibt im Hinblick auf die Nordwestküstenethnien:

zeigten (vgl. LA PÉROUSE, 1799:370; KAN, 1999:43; GRINEV, 2005:98), halte ich es für wahrscheinlich, dass diese Gegenstände von russischen Seeleuten erworben¹¹⁰ bzw. von Ethnien – wie etwa von den nördlich von Yakutat lebenden Eyak (vgl. DE LAGUNA, 1990:190-191) – bezogen worden waren, die in Kontakt mit russischen Handeltreibenden standen.

Auch wenn eine exakte örtliche Lokalisierung dieser vermuteten Tlingit-russischen-Kontakte¹¹¹ anhand der mir vorliegenden Quellen nicht möglich ist, wären derartige Begegnungen in der Region von Yakutat denkbar.

Dadurch, dass die beiden französischen Fregatten laut EMMONS (1911:296-297) als Rückkehr des Kulturheros *Raven* wahrgenommen wurden – weswegen die Vermutung nahe liegt, dass die in Lituya Bay anwesenden Hoonah noch nie zuvor europäische Segelschiffe gesehen hatten – scheint Lituya Bay als Ort für vorangegangene Tlingit-russische-Zusammentreffen unwahrscheinlich, wenngleich nach Identifizierung der fremden Seereisenden als menschliche Wesen die rasche Adaption an deren Ankunft – den Franzosen wurden von den Hoonah unverzüglich Otterfelle und andere Handelswaren angeboten – für ein versiertes und routiniertes Vorgehen im merkantilen Warenaustausch mit Nichtindigenen spricht.

Darüber hinaus vermutet auch KAN (1999:43) frühere Tlingit-russische-Kontakte:

„La Perouse [sic] saw several European items in their [Tlingit] possession which indicates either direct trade with the ‘People from Under the Horizon’ [Tlingit] or trade with other coastal Native peoples who had previously acquired such objects from the Europeans.“ (KAN, 1999:43)

Ferner merken DAUENHAUER & DAUENHAUER (1987:297-299, 435-436) wie auch KAN (1999:45) und GRINEV (2005:98) an, dass der Terminus „*Russians*“ im kollektiven Gedächtnis der heutigen Tlingit nicht nur für russische Staatsangehörige steht, sondern auch Gültigkeit für die französischen Seereisenden der LA-PÉROUSE-

„They [the Indians of the Northwest Coast] already possessed both iron and copper at the time of contact, but not in plentiful supply“ (FISHER, 1977:6)

¹¹⁰ Auch LA PÉROUSE (1799:370) vermutet einen russischen Ursprung von besagten Eisenobjekten.

¹¹¹ Ich spreche diesbezüglich jene Tlingit-russischen-Begegnungen an, die nach 1741 und vor 1786 stattfanden.

Expedition besitzt, welche, KAN (1999:45) zufolge, von den Hoonah des 18. Jahrhunderts zunächst als russische Seeleute angesehen worden waren.

Doch zurück zu den von LA PÉROUSE (1799:369-370) erwähnten, in indigenem Besitz stehenden Eisengegenständen: Die von DE LAGUNA (1972:116, 347) in Betracht gezogene Möglichkeit, dass die Hoonah eventuell das, in angeschwemmtem Treibholz oder aufgefundenen Wrackteilen vorgefundene Eisen wiederverwendet haben könnten (vgl. auch HOLM, 1990:603), scheint als Erklärungsansatz für das Vorhandensein von größeren Mengen an Eisen – laut LA PÉROUSE (1799:370) verfügten die meisten Tlingit über zumindest ein Eisenobjekt, das üblicherweise am Körper getragen wurde – nicht auszureichen. Betrachtet man/frau diese Anmerkung von LA PÉROUSE allerdings unter dem Aspekt, dass die Bejagung der Otter im kollektiven Bewusstsein der Tlingit bereits eine signifikante Modifizierung der Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter bewirkt hatte – i.e., die positiven Zuschreibungen wurden durch bemerkenswert negative substituiert – kann das Mitführen von kleineren Eisengegenständen am Körper der Tlingit als Präventivmaßnahme (siehe Kapitel 5.2.9) gegen potenzielle Land-otter-Übergriffe interpretiert werden.

Das durch Menschenhand gewonnene und gefertigte Eisen verkörperte im Realitätskonstrukt der Tlingit des 18. Jahrhunderts ein Material, das gleichermaßen in Konformität mit der Alltagskultur als auch mit den soziostrukturellen Gegebenheiten der traditionellen Tlingit-Gesellschaft stand, wodurch es als Gegenpol zur antithetisch-sakralen Nonkonformität von Land-Otter wahrgenommen wurde (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; DE LAGUNA, 1972:746; JONAITIS, 1989:92-93; BECK, 1999:11). Die vom religiösen Symbolbereich der Tlingit attribuierte protektive Wirkung des Eisens – falls man/frau dieses mit sich führte bzw. am Körper trug – versetzte den betreffenden Menschen in die Lage, der metaphysischen Manipulation durch Land-otter zu widerstehen, da die *kucda-qa* durch den mitgeführten Eisengegenstand dazu gezwungen wurden, sich von ihrer anthropomorphen Form in ihre zoomorphe Gestalt zu transformieren, wodurch ihre wahre Identität als Land-otter aufgedeckt werden konnte (vgl. DE LAGUNA, 1972:746). Zudem wurde Eisen auch ein kurativer sowie salutogener Effekt zugeschrieben: Personen, die aus dem Land-otter-Reich zurückgekehrt waren, wurden unter Zuhilfenahme scharfkantiger

Eisengegenstände superfizielle Hautläsionen zugefügt, um einen rasch eintretenden Heilprozess zu induzieren (vgl. IBID., 1972:746, 750).

In den Aufzeichnungen von LA PÉROUSE findet sich ferner ein weiterer kontextrelevanter Aspekt in Bezug auf eine, 1786 meiner Argumentation nach bereits erfolgten, Identitätsneukonstruktion von Land-otter i.e., die Otter wurden nach Dekonstruktion ihrer positiven Zuschreibungen¹¹² als höchst bedrohliche spirituelle Entitäten wahrgenommen: Während des 27-tägigen Aufenthalts der beiden französischen Schiffe in Lituya Bay – währenddessen die Franzosen Cenotaph Island¹¹³ von den Hoonah erworben hatten (vgl. LA PÉROUSE, 1799:375) – kam es am 13. Juli 1786 aufgrund der gefährlichen Strömungen an der Mündung des Fjords zu einem weiteren tödlichen Bootsunfall, bei dem die französische Besatzung nicht nur 21 Männer, sondern auch zwei Pinassen verlor¹¹⁴ (vgl. LA PÉROUSE, 1799:380; EMMONS, 1911:297, 298; DE LAGUNA, 1972:115; DAUENHAUER ET AL., 2008:32, 38).

Um sicher zu gehen, dass potenzielle Überlebende nicht Gefahr liefen, übersehen bzw. zurückgelassen zu werden, wurden „*La Boussole*“ und „*L’Astrolabe*“ zu einem Ankerplatz nahe der Unfallstelle verlegt, als die Hoonah den Franzosen am 22. Juli die am Strand aufgefundenen Überreste eines der beiden gekenterten Boote mit folgender Mitteilung überbrachten:

„...[The Indians] informed us by signs, that they had interred the body of one of our unfortunate companions on the strand, where it had been thrown up by the waves.“ (LA PÉROUSE, 1799:388)

Für DE LAGUNA (1972:120) handelt es sich hier jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit um ein Fehlinterpretation von LA PÉROUSE, da die Tlingit Verstorbene weder begraben, sondern – mit Ausnahme von Schamaninnen/Schamanen, welchen meist eine Begräbnisstätte in Form eines Holzhauses errichtet wurde (siehe Kapitel 9.1) – stets kremierten, allerdings nie ohne vorausgegangene zeremonielle Aufforderung:

¹¹² Diese positiven Zuschreibungen wurden durch bemerkenswert negative substituiert.

¹¹³ Das französische Synonym für Cenotaph Island lautet „*Isle du Cénotaphe*“ (vgl. DE LAGUNA, 1972:115).

¹¹⁴ Zur Erinnerung an diesen tragischen Vorfall ließ LA PÉROUSE nicht nur ein hölzernes Ehrenmal auf der, sich in der Mitte der Bai befindlichen Insel errichten, sondern versah diese auch mit dem Namen „*Isle du Cénotaphe*“.

„Since such funeral services for their [Tlingit] own dead were performed by members of the opposite moiety from the deceased, it is hard to see how the Indians in the 18th century could have worked out such a fictitious relationship with the French.“ (DE LAGUNA, 1972:120)

Statt der vermeintlichen Beerdigung des ertrunkenen Franzosen vermutet DE LAGUNA (1972:120), dass die Hoonah vielmehr aus Furcht vor einer potenziellen Transformation des Ertrunkenen in eine Land-otter-Entität sowie der nunmehr drohenden Gefahr der eigenen metaphysischen Metamorphose, die am Strand aufgefundene Leiche – falls man/frau im Hinblick auf Quellenkritik die Deutung der indigenen Darlegung der Geschehnisse durch LA PÉROUSE für vertrauenswürdig erachtet – aus freien Stücken wohl kaum berührt hätten und viel eher geflohen wären.

Während der am Strand erfolgenden Suche nach Vermissten (bzw. Wrackteilen) stießen die Franzosen auf einen autochthonen Friedhof, den sie nicht nur aufmerksam explorierten, sondern darüber hinaus an dessen Gräbern kleine Gaben (wie etwa Eisenobjekte) hinterließen (vgl. LA PÉROUSE, 1799:390; DE LAGUNA, 1972:121):

„...adding presents or iron instruments and beads. The savages, who witnessed this visit, showed a little uneasiness; but they did not fail to take away the presents left by our travellers without delay...I am convinced that the Indians would have been pleased, had we repeated our visits several times a day.“ (LA PÉROUSE, 1799:390)

In der Annahme, eine benevolente Geste gesetzt zu haben – obwohl folgende Anmerkung *„they [the Tlingit] allowed us, though with a little repugnance, to visit their tombs“* (LA PÉROUSE, 1799:390) die bereits aufkommenden Zweifel von französischer Seite verdeutlichen – missinterpretierte LA PÉROUSE allem Anschein nach erneut die situative Bedeutungsebene des Hinterlassens von Gaben an den Tlingit-Gräbern. Laut DE LAGUNA (1972:121) war es vermutlich nicht der, von den Franzosen unterstellte Wunsch nach materieller Bereicherung, der die Tlingit zur raschen Entfernung der französischen Grabgaben motiviert hatte, sondern vielmehr der Vorsatz, die vermeintlichen, im Kontext von Hexerei zu sehenden, okkult-maliziösen Aktivitäten zu unterbinden: Das Zurücklassen von mitgebrachten Objekten an einem

Grab – auch wenn dies im Fall der französischen Exploratoren coram publico geschah – wurde aller Wahrscheinlichkeit nach bei den Tlingit mit den emischen Konzepten von Hexerei (siehe Kapitel 4.1) konnotiert, welcher es durch unverzügliche Entfernung der Gegenstände von den Gräbern Einhalt zu gebieten galt, „so that the reason why the natives removed the presents is not as obvious as LaPérouse [sic] assumed“ (DE LAGUNA, 1972:121).

6.8 GEORGE DIXON

Im Zuge einer Weltumseglung (1785-1788) legte 1787 das britische Schiff „*Queen Charlotte*“ unter dem Kommando von GEORGE DIXON vor dem, nordwestlich von Lituya Bay an der Küste Südostalaskas gelegenen Yakutat an, welches DE LAGUNA (1972:123, 127) zufolge vermutlich größtenteils von Tlingit, allerdings auch von Athapasken besiedelt wurde (vgl. auch SWANTON, 1909:154-165, 326-346; ETCHES, 1956:188; GOUGH, 1989:220; DE LAGUNA, 1990:203; EMMONS, [ca.1889] 1991:153; KAMMLER, 2000:274; OXFORD DICTIONARY OF NATIONAL BIOGRAPHY, 2010A). Die unter der Leitung von zwei britischen Kapitänen¹¹⁵ – welche übrigens beide JAMES COOK auf dessen letzten Südseereise (1776-1780) begleitet und unter seinem Befehl ihren Dienst verrichtet hatten, wodurch sowohl DIXON als auch PORTLOCK (als Kommandant des zweiten Schiffes) über Kenntnisse von den Gewässern Alaskas verfügten (vgl. DE LAGUNA, 1972:123-125; ENGSTROM, 2008:13) – stehende Unternehmung verfolgte, indem sie den Pelzhandel zwischen der Nordwestküste, China und Großbritannien zu forcieren intendierte, durchwegs kommerzielle Pläne und wurde von der „*King George’s Sound Company*“¹¹⁶ finanziert (vgl. NORRIS,

¹¹⁵ Die „*Queen Charlotte*“ unter DIXON hatte 1785 in Begleitung der „*King George*“ unter NATHANIEL PORTLOCK England verlassen, wobei beide den darauffolgenden Sommer im Gebiet von Cook Inlet verbrachten, in Hawaii überwinterten und danach in die Region von Prince William Sound zurückkehrten, wo man sich 1787 trennte: Während DIXON anschließend vor Yakutat vor Anker ging, schickte PORTLOCK sein Beiboot zwecks Pelzhandels zunächst bis nach Cook Inlet und segelte im Anschluss daran zur Westküste von Chichagof Island (i.e., Portlock Harbor sowie Sitka Sound) (vgl. DE LAGUNA, 1972:125).

¹¹⁶ Die auch unter dem Namen „*Richard Cadman Etches and Company*“ bekannte „*King George’s Sound Company*“ war 1785 von RICHARD CADMAN ETCHES (sowie weiteren Handelsleuten) in London

1955:565; ETCHES, 1956:188; DE LAGUNA, 1972:125; THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, 2010A).

Kaum in Yakutat vor Anker gegangen, versuchte DIXON und seine Besatzung auch unverzüglich indigene Kontakte zu knüpfen, um ohne Umschweife Otterpelze zu akquirieren:

„The People seemed very well pleased at our arrival, and a number of them presently came alongside us. They soon understood what we wanted, and an old man brought us eight or ten excellent sea otter skins...gave us reason to conclude, that no trading party had ever been here, and consequently that we should reap a plentiful harvest.“ (BERESFORD, 1789:168)

Doch DIXONS initiale Hoffnung bzw. Zuversicht, in Yakutat ein Gebiet vorgefunden zu haben, das vor dem Zugriff europäisch-russischer Pelzhandelnden bis zu diesem Zeitpunkt verschont geblieben war, wurde enttäuscht: Der Mangel an vorrätigen Otterpelzen sowie das Vorhandensein von Messer und Speerspitzen – welche, da diese laut BERESFORD (1789:168) Ähnlichkeiten mit den der Region von Prince William Sound¹¹⁷ aufwiesen, vermutlich von den Bewohnerinnen/Bewohnern Yakutats durch Tauschhandel erworben worden waren – ließen DIXON schlussfolgern, dass vor der „Queen Charlotte“ bereits andere Handeltreibende vor Ort gewesen sein mussten¹¹⁸:

„...for on a further acquaintance with our neighbours, they shewed us plenty of beads, and the same kind of knives and spears we had seen in Prince William’s Sound; and as a melancholy proof that we only gleaned after more fortunate traders, what furs they brought to sell, exclusive of the small quantity just mentioned, were of a very inferior kind.“ (BERESFORD, 1789:168)

gegründet worden (vgl. NORRIS, 1955:565; ETCHES, 1956:188; DE LAGUNA, 1972:125; THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, 2010A).

¹¹⁷ Die im Golf von Alaska gelegene Bucht des Prince William Sound wird im Westen von der Kenai Peninsula und im Osten von Montague-, Hinchinbrook- und Hawkins Island umrahmt.

¹¹⁸ Ähnliche Erfahrungen machte auch JAMES COLNETT (1753-1806), als er am 31. Mai 1788 – ebenso im Auftrag der „King George’s Sound Company“ – mit seinem Schiff „Prince of Wales“ in Yakutat anlegte und kurz darauf entmutigt in seinem Schiffsjournal vermerkte „Several Indians came on board with nothing but old skins...“ (COLNETT in DE LAGUNA, 1972:130).

Auch wenn sie russische (bzw. westeuropäische) Pelzhandelnde nicht ausschließt, hält es DE LAGUNA (1972:126) für wahrscheinlich, dass es sich bei den, von BERESFORD (1789:168) soeben erwähnten Pelzhändlerinnen/Pelzhändlern um Eyak¹¹⁹ handelte, welche in intertribalem Warenaustausch mit den Chugach¹²⁰ (i.e., nördlich des Kulturraums der Nordwestküste beheimatete Alutiiq-sprachige Yupik an der Pazifikküste Südalaskas [vgl. KAN, 1999:45; LÜHRMANN, 2000:33, 43]) aus dem Gebiet von Prince William Sound standen.

Während es PORTLOCK zur gleichen Zeit in Prince William Sound – einem damaligen Zentrum für Otterpelzhandel¹²¹ – gelang, von den Chugach eine größere Menge an Kleidungsstücken aus Otterpelzen zu erwerben, verließ DIXON und seine Besatzung am 4. Juni 1787 mit lediglich 16 Seeotterfellen Yakutat, wobei DE LAGUNA zum Schluss kommt „*that Portlock and Dixon may have been competing with each other for furs from the same source*“ (DE LAGUNA, 1972:126).

6.9 GERASIM GRIGORIEVICH IZMAILOV UND DIMITRII IVANOVICH BOCHAROV

KAN zufolge waren die seit 1785 von den britischen Inseln auslaufenden exploratorischen Seefahrten in den Kulturraum der Tlingit primär von merkantilen Intentionen hinsichtlich Otterpelzhandel geprägt, wobei diese Unternehmungen nach Südostalaska nicht nur annuellen Charakter aufwiesen, sondern durch den lukrativen Weiterverkauf der Seeotterfelle in Kanton – „*selling the [sea otter] pelts at a handsome profit in Canton*“ (KAN, 1999:45) – auch den Pelzhandel der russischen Handelsgesellschaften mit China unterminierten (vgl. KAN, 1999:45).

Ein Umstand, der von GRIGORII IVANOVICH SHELIKHOV¹²² einerseits mit Sorge betrachtet wurde und andererseits dazu führte, dass dieser nach der Gründung der

¹¹⁹ DE LAGUNA (1972:126) vermutet dabei Eyak der Controller-Bay-Region.

¹²⁰ Auch die Eintragungen in COLNETTS Schiffsjournal scheinen diese These zu verifizieren i.e., „*We learnt of the natives here [in Yakutat] & at Prince William Sound that they traded with each other...*“ (COLNETT in DE LAGUNA, 1972:130).

¹²¹ Der an der Westküste von Vancouver Island gelegene Nootka Sound wäre als ein weiteres, für den Otterfellhandel des 18. Jahrhunderts relevantes Zentrum zu nennen (vgl. DE LAGUNA, 1972:128).

¹²² GRIGORII IVANOVICH SHELIKHOV und IVAN LARIONOVICH GOLIKOV etablierten 1783 die „*Shelikhov-Golikov [Fur] Company*“, welche die Basis für die 16 Jahre später erfolgte Gründung der „*Russian-*

Handelsniederlassung in Three Saints Bay auf Kodiak Island (1784) unverzüglich weitere Handelsposten in der Region von Prince William Sound, Cook Inlet sowie an der Küste Südostalaskas zu etablieren suchte (vgl. DE LAGUNA, 1972:132; KAN, 1999:45; DAUENHAUER ET AL., 2008:39). Aus diesem Grund sandte EVSTRAT IVANOVICH DELAROV – der damalige Generaldirektor der „*Shelikhov-Golikov [Fur] Company*“ – im Mai 1788 die beiden Navigatoren GERASIM GRIGORIEVICH IZMAILOV und DIMITRII IVANOVICH BOCHAROV¹²³ auf dem Küstenfrachtsegler „*Tri Sviatitelia*“ („*Three Saints*“¹²⁴) von Kodiak Island aus zur Erkundungsfahrt und Forschungsreise an die Küste Südostalaskas, um die neu explorierten Gebiete im Namen von KATHARINA II. DER GROßEN für die zaristische Krone beanspruchen (vgl. DE LAGUNA, 1972:132; GRINEV, 2005:100; DAUENHAUER ET AL., 2008:39).

Die von SHELIKHOV konzeptionierte, vor allem koloniale und kommerzielle Zielsetzungen verfolgende Expedition erwies sich als historisch signifikant, da sie nicht nur den ersten schriftlich dokumentierten persönlichen Kontakt zwischen Tlingit und Russen¹²⁵ – die *Tri Sviatitelia* legte am 10. Juni in Yakutat und danach am 3. Juli 1788 in Lituya Bay an – darstellte, sondern auch unter völkerrechtlicher Perspektive von Relevanz sein sollte (vgl. KAN, 1999:45): SHELIKHOV hatte von der russischen Regierung den konfidenziellen Auftrag erhalten, in den neu entdeckten Küstenregionen Alaskas¹²⁶ und der nördlichen Nordwestküste diskret Metalltafeln¹²⁷

American Company“ – ein rundweg koloniales Unternehmen mit der Zielsetzung des Ausbaus des Pelzhandels an der nordamerikanischen Küste sowie der dortigen Errichtung von Kolonien – darstellte (vgl. DE LAGUNA, 1972:112; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIV; ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009B).

¹²³ DAUENHAUER ET AL. merken dazu ausdrücklich an, dass diese Expedition unter dem vereinten Kommando von IZMAILOV und BOCHAROV stand: „*Shelikhov's 1788 expedition was commanded jointly by the experienced navigators Gerasim Izmailov and Dimitrii Bocharov.*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIV).

¹²⁴ „*Trekh Sviatiteli*“ (DE LAGUNA, 1972:132) wäre als weiteres russisches Synonym für den anglophonen Namen „*Three Saints*“ zu nennen.

¹²⁵ Die CHIRIKOV-Expeditionsteilnehmenden von 1741 waren lediglich in visuellem Kontakt mit den Tlingit getreten.

¹²⁶ I.e., speziell in denjenigen Gebieten, in den zuvor europäische Schiffe Otterpelze erworben hatten.

¹²⁷ Diese Tafeln werden bei DE LAGUNA (1972:347) und KAN als „*copper shields*“ (KAN, 1999:45), bei DAUENHAUER ET AL. hingegen als – entweder aus Bronze oder einer andere Metallegierungen bestehenden – „*possession plates*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008:124) bezeichnet.

– welche Nummerierungen wie ebenso Inschriften aufwiesen, die das betreffende Gebiet „*as proof of possession and right to the territory by discovery*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008:124) zu einem Teil des russischen Reichs deklarierten – sowie an deren Seite das zaristische Wappen in Form eines doppelköpfigen Adlers aus Kupfer bzw. Bronze¹²⁸ vergraben zu lassen, wobei SHELIKHOV diese heikle Aufgabe seinen loyalen Navigatoren IZMAILOV und BOCHAROV übertrug (vgl. DE LAGUNA, 1972:132, 135; KAN, 1999:45; GRINEV, 2005:100; DAUENHAUER ET AL., 2008:40, 124)¹²⁹.

¹²⁸ Während IZMAILOV & BOCHAROV ([1788] 2008:44), PALLAS (1793:243), DE LAGUNA (1972:135), KAN (1999:46) und GRINEV (2005:100) die russischen Wappen als aus Kupfer bestehend angeben, wird bei DAUENHAUER ET AL. (2008:Color plate 1) das Material als Bronze beschrieben.

¹²⁹ Bei späteren Tlingit-russischen-Kontakten (vor allem im 19. Jahrhundert) überreichten die Russen ferner auch Silbermedaillons, Zertifikate und Uniformen an Tlingit-chiefs:

„*During the fur-trade era the Russians fostered closer relations with the Tlingit kwáans of the Alexander Archipelago of present-day Alaska by such practices as presenting silver medallions and certificates, distributing cast-off uniforms to chiefs, and establishing the imperially sanctioned title ‘main Sitka Tlingit chief’.*“ (DEAN, 1995:265)



Abbildung 27: Russisches Wappen (DAUENHAUER ET AL., 2008:Color pl. 1)

(ca. 1788, keine weiteren Angaben)

(Zaristisches Hoheitszeichen in Form eines doppelköpfigen Adlers; ca. 23 cm hoch; Bronze; keine weiteren Angaben [vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008:Color plate 1])

Am 30. April 1788 stach die *Tri Sviatitelia* von Kodiak aus in See und erreichte nach einem Explorationsaufenthalt in Prince William Sound am 10. Juni Yakutat, wo sich der russischen Galiote bereits am nächsten Tag zwei große Tlingit-Kanus – welche als symbolische Aufforderung zum Warenaustausch mehrere, an Stangen gebundene Otterfelle aufwiesen (vgl. DE LAGUNA, 1972:133) – näherten, um raschestmöglich Handelsbeziehungen zu etablieren, währenddessen die russische

Besatzung eine größere Menge an Otterpelzen erwerben konnte¹³⁰ (vgl. IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:44; KAN, 1999:46; GRINEV, 2005:100):

„From the very arrival among them of our galiot [sic] and to her departure, they [the Tlingit] came daily in large and small baidaras [large skin-covered boats {GRINEV, 2005:329}] with their wives and children and bartered sea and land otters; various sea otter scraps and tails; land otters, wolverines, mink; and capes of sea otter, mink, marten and wolverine...From the vessel they received Chinese cotton of various kinds, small [metal] containers [‘kubiki’], shirts of linen, and other materials for the bundles of sea otters and capes.“
(IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:44)

Das große Angebot an verfügbaren Fellen – davon ausgehend, dass der eben zitierte russische Bericht die Menge der, von dem Yakutat-*kwáan* angebotenen Pelze nicht überhöht darstellt – erklärt DE LAGUNA (1972:134) anhand der von BANCROFT (1886:269) beschriebenen Begegnung zwischen der russischen Besatzung der *Tri Sviatitelia* und einem einflussreichen Chilkat-*chief*, der sich zwecks Handelsaustauschs zur gleichen Zeit in Yakutat zu Besuch aufhielt, wobei DE LAGUNA die vorhandene Fülle an Fellen wie folgt argumentiert *„perhaps the wealth of furs secured by the Russians had been gathered in anticipation of this chief’s visit“* (DE LAGUNA, 1972:134).

Die Russen¹³¹ schlussfolgerten irrtümlich von dem hohen Status des genannten Chilkat-*chief* – welcher nach COXE (1803:324-325) mit geschätzten 150 weiteren Personen nach Yakutat angereist war und dessen Name er mit ILCHAK angibt, während er von BLACK in der Übersetzung von IZMAILOV & BOCHAROV ([1788]

¹³⁰ Die Aussagen von IZMAILOV und BOCHAROV stehen dabei nur scheinbar in Kontradiktion zu der Darstellung des Briten JAMES COLNETT, der nur ungefähr zwei Wochen davor Yakutat auf der *Prince of Wales* entmutigt verlassen hatte, da er – ernüchert durch das spärliche Otterpelzangebot, welches er zudem als von inferiorer Qualität beschrieb (COLNETT in DE LAGUNA, 1972:130) – einerseits angenommen hatte, in Yakutat keine weiteren Otterfelle mehr erwerben zu können und andererseits den Versprechungen der Tlingit, binnen kurzer Zeit wieder über neue Pelze zu verfügen, keinen Glauben schenkte (vgl. DE LAGUNA, 1972:134; DAUENHAUER ET AL., 2008:51).

¹³¹ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf dem Schiff befanden.

2008:45) als YEILXÁAKW, von DE LAGUNA (1972:135, 347) als YEŁXAK¹³², von KAN (1999:46) als YÉILXAK (bzw. ILXAKU) und von GRINEV (2005:100) als ILKAK angeführt wird – auf den nicht verifizierten Sachverhalt, dass dieser den höchsten Entscheidungsträger von Yakutat repräsentiere. Für DE LAGUNA (1972:135) resultierte diese Fehleinschätzung vor allem aus dem erheblichen sozialen und symbolischen Kapital, über das YEŁXAK in Yakutat verfügte, wie ebenso aufgrund des Reichtums und der hohen Reputation der Chilkat als kompetente und professionelle Handeltreibende.

Als am 15. Juni 1788 YEŁXAK der *Tri Sviatitelia* einen Besuch abstattete, wurden ihm – nach russischen Angaben auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin (vgl. IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:45) – die in der Kommandantenkajüte befindlichen royalen Porträts des herrschenden zaristischen Königshauses ausführlich erläutert und näher gebracht „*he [YEŁXAK] insisted that we explain [the portraits] to him extensively and in detail*“ (IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:45), wobei die Russen die Gunst der Stunde zu nutzen wussten und die Vorzüge des russischen Imperiums akzentuierten¹³³, um dem Desiderat der zaristischen Führung nach Erschließen neuer Territorien nachzukommen (vgl. IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:45; DE LAGUNA, 1972:135):

„As the the toen [chief] listened to this explanation we noted that he inwardly felt surprised and paid attention to it. Then it was presented to him that the Lady of Russia and her Great Heir are All Gracious [sic] and that they shower their faithful subjects with countless [benefits]. That these benefits serve their subjects' security and well-being; they [the rulers] exercise unflagging care about peoples of each and every tribe who live near the vast borders of Russia and are not yet defended...“ (IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:45)

¹³² DE LAGUNA (1972:135) zufolge war YEŁXAK zur damaligen Zeit *chief* der *Raven-Moiety* der Chilkat-Ansiedlung Klukwan (vgl. auch DAUENHAUER ET AL., 2008:50), wozu KAN (1999:46) anmerkt:

„A powerful visitor of such high rank, related to the local Ravens, would undoubtedly have been treated with utmost respect in Yakutat.“ (KAN, 1999:46)

¹³³ Die Russen hatten zuvor in Yakutat einen, von Kodiak Island stammenden, versklavten 12-jährigen Buben als Übersetzer gekauft, der fließend Alutiiq und Tlingit sprach und sich somit mit einem Teil der Mannschaft verständigen konnte (vgl. IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:45; DE LAGUNA, 1972:134).

YELXAK wurde dabei versichert, dass er durch die Entgegennahme des zaristischen Wappens – wie bereits schon im Prince-William-Sound-Gebiet hatten sich IZMAILOV und BOCHAROV bewusst gegen die von SHELIKHOV erteilte Order gestellt, das Symbol der russischen Krone Seite an Seite mit den Metalltafeln zu vergraben, da man sich aus Furcht vor Entwendung dazu entschieden hatte, das Wappen demjenigen *chief*, von dem man annahm, dass er über den höchsten Status in seinem *kwáan* verfüge, als Geschenk zu überreichen „*presenting it [the coat of arms] as a gift to a local leader who visited their ship and whom they [IZMAILOV and BOCHAROV] perceived as the head chief of the local area*“ (KAN, 1999:46) – ab sofort unter der Patronanz von KATHARINA II. DER GROßEN stünde „*who would ‘defend’ the area form other European intruders*“ (IBID., 1999:46).

Als sichtbares Zeichen seiner Loyalität zur Zarin sowie zum russischen Reich per se wurde YELXAK gebeten, das eben überreichte Wappen aus Kupfer „*as a mark of fidelity*“ (COXE, 1803:331) und zum Schutz vor „*all foreign ships*“ (IBID., 1803:331) stets über seiner Oberbekleidung zu tragen.

„In June 1788, the Factor of the company of Golokof and Schelekof [sic], the pilots Gerassim Ismaelof [sic], and Dmitri Betscharof [sic], of the galliot the Holy Fathers, with forty men, being in the bay of Yakutat, carried on a considerable traffic with the Toion [chief] Ilchak and his subjects the Koliuski, and finally received them under the protection of the Russian Empire. As a memorial of these events, we gave the said Toion a Russian coat of arms, on copper, and this engraving of his Imperial Highness the successor to the Russian throne. Orders are hereby given to all Russian and foreign ships sailing to this place to treat this Toion with cordiality and friendship, without omitting the necessary precautions: the said pilots who anchored here in the galliot from the 11th to the 21st of June, experienced from the Toion and his people, the most friendly behaviour.“ (COXE, 1803:331-332)

Als YELXAK am nächsten Tag der *Tri Sviatitelia* einen neuerlichen Besuch abstattete, um diesmal das Porträt des russischen Thronfolgers PAUL I. (PAVEL PETROVITCH bzw. PAWEL PETROWITSCH) als Geschenk zu erhalten, trug er nicht nur das tags zuvor in Empfang genommene Wappen, welches nun bereits mit rotem Faden an seiner Seeotterrobe befestigt worden war (vgl. IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:45),

sondern brachte auch seinerseits Gastgeschenke – darunter sechs Seeotterhemden sowie ein Amulett aus Eisen, das die Form eines Rabenkopfs¹³⁴ aufwies – mit an Bord (vgl. PALLAS, 1793:236; COXE, 1803:332; DE LAGUNA, 1972:135-136; KAN, 1999:47; GRINEV, 2005:101).

Da den Tlingit die Macht- und Autoritätsaspekte der russischen Autokratie unbekannt waren, liegt für GRINEV (2005:100) die Vermutung nahe, dass YELXAK das russische Hoheitszeichen in der Meinung angenommen hatte, eine wertvolle, da kupferne Darstellung von einem *crest animal* – wobei *crest animals* einerseits als visuelle Symbole der soziostrukturellen Gegebenheiten der traditionellen Tlingit-Gesellschaft fungierten und andererseits wohl auch Entitäten der mythischen Vergangenheit repräsentierten (JONAITIS, 1989:88) (siehe Kapitel 4.2 und 4.4) – eines fremden Klans erhalten zu haben.

Um SHELIKHOVS Auftrag Folge zu leisten sowie um sicher zu gehen, dass Yakutat ab nun als Teil des russischen Reichs betrachtet werden konnte, wurde am 18. Juni eine der fünf von IZMAILOV und BOCHAROV mitgeführten Metalltafeln an der Mündung der Bucht (nahe Ankau Creek) vergraben (vgl. DE LAGUNA, 1972:135; DAUENHAUER ET AL., 2008:Color plate 1), wenngleich „*two years later not a trace could be found of the portraits, medal or copper plates...*“ (BANCROFT, 1886:269) (vgl. dazu auch DE LAGUNA, 1972:347).

Nachdem die *Tri Sviatitelia* am 21. Juni 1788 Yakutat verlassen hatte, erreichte sie am 1. Juli Lituya Bay, um vier Tage später in dem Fjord vor Anker zu gehen, wo erneut zum einen ein Kupferwappen an einen anwesenden Tlingit-*chief* TAIK-NUKH-TAKHTUYAKH¹³⁵ (vgl. IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:48) übergeben wurde – wobei den Russen im Gegenzug neun Seeotterpelze und sechs Ottermäntel überreicht wurden (vgl. DE LAGUNA, 1972:136) – und zum anderen eine weitere

¹³⁴ Obwohl PALLAS von einem „*wie ein Krähenschnabel geformtes bey [sic] ihnen für heilig gehaltenes Stückchen Eisen*“ (PALLAS, 1793:236) spricht, handelt es sich bei genanntem Amulett aller Wahrscheinlichkeit nicht um eine Krähe, sondern vielmehr um eine Darstellung von *Raven*.

¹³⁵ Als Synonym wäre TAIK-NUCH-TACHTUJACH (vgl. PALLAS, 1793:243), TAIKNUCK TACHTUIACK (vgl. DE LAGUNA, 1972:136) bzw. TAIK-NUX-TAXTUIAX (vgl. KAN, 1999:47) zu nennen. Die russischen Expeditionsteilnehmer gingen dabei von der fälschlichen Annahme aus, dass TAIK-NUKH-TAKHTUYAKH – obwohl er von ihnen als *chief* von Lituya Bay betrachtet wurde – YELXAK hierarchisch unterstellt sei (vgl. DE LAGUNA, 1972:136).

Metalltafel in der Nähe von Cenotaph Island vergraben wurde (vgl. ANDREEV, 1952:117; DE LAGUNA, 1972:136; KAN, 1999:47; GRINEV, 2005:100). Bei dem in den darauffolgenden Tagen erfolgenden Warenaustausch gelang es den Russen, neben Otterpelzen auch noch weitere kostbare Felle – vorrangig Zobel, Vielfraß und Biber¹³⁶ – zu erstehen (vgl. PALLAS, 1793:244; COXE, 1803:339; DE LAGUNA, 1972:136). Als jedoch auf der russischen Galiote Fälle von Skorbut aufzutreten begannen, beschloss man die Rückkehr nach Kodiak Island, stach am 9. Juli in See und erreichte den Heimathafen am 15. Juli (vgl. IZMAILOV & BOCHAROV, [1788] 2008:49-50; DE LAGUNA, 1972:137).

Die IZMAILOV-BOCHAROV-Expedition von 1788 erwies sich aus mehreren Gründen als ethnohistorisch bedeutsam, da sie einerseits – wie bereits erwähnt – nicht nur die erste schriftliche Dokumentation des Tlingit-russischen-Kontakts von Angesicht zu Angesicht, sondern auch zugleich eine ethnografische Darstellung der in Yakutat und Lituya Bay angetroffenen Tlingit vorlegte und andererseits auch völkerrechtliche Konsequenzen – die hegemoniale wie gleichermaßen kommerzielle Ziele verfolgende Erkundungsreise hatte die Küstengebiete des nordamerikanischen Kontinents von Prince William Sound bis Lituya Bay ausführlich exploriert und im Auftrag der zaristischen Hegemonialpolitik zu russischem Territorium erklärt¹³⁷ – nach sich zog (vgl. GRINEV, 2005:100).

Nach quellenkritischer Interpretation der russischen Darstellung dieses Tlingit-russischen-Zusammentreffens resümieren sowohl DE LAGUNA (1972:137) als auch KAN (1999:47), dass es aller Wahrscheinlichkeit nach eine durchaus divergente

¹³⁶ Dazu berichtet PALLAS Folgendes:

„...handelten die Reisenden mit den Koliuschen und tauschten von ihnen Biber, Seeottern [sic], Vielfraße und Zobel gegen Eisen, Kessel und allerley [sic] Arten von Kleidungsstücken...“ (PALLAS, 1793:236)

¹³⁷ Laut GRINEV (2005:100) sahen es die Expeditionsteilnehmenden, SHELIKHOV wie ebenso der Generalgouverneur von Irkutsk, IVAN VARFOLOMEEF YAKOBI – YAKOBI hatte bereits im Vorfeld der Expedition SHELIKHOVS Expansionspläne auf dem nordamerikanischen Kontinent unterstützt – als gleichermaßen dokumentiert wie offiziell an (bzw. intendierten euphemistisch motiviert dazu, den Sachverhalt als solches zu betrachten), dass YEŁXAK und TAIK-NUKH-TAKHTUYAKH als Repräsentanten aller Tlingit durch das Entgegennehmen der zaristischen Wappen die Patronanz des russischen Imperiums akzeptiert und dadurch legitimiert hatten (vgl. AMBURGER, 1966:406; GRINEV, 2005:100).

etische und emische Wahrnehmung der an Bord der *Tri Sviatitelia* stattgefundenen Ereignisse und deren Symbolik gegeben hatte, wobei laut KAN (1999:47) die dabei erfolgten mutualen Zuschreibungen in der darauffolgenden Ära der *Russian-American Company*¹³⁸ vorerst beibehalten und etabliert wurden: Zum einen verfolgten die russischen Seereisenden (wie ebenso die nachfolgenden russischen Kolonistinnen/Kolonisten¹³⁹) ihre strategische Suche nach dem jeweiligen „*local head chief*“ (KAN, 1999:47) – der sie als zuverlässiger Bündnispartner und Mittler des betreffenden *kwáan* vorrangig in Handelsbelangen¹⁴⁰ unterstützen sollte – konsequent weiter und insistierten zum anderen „*on this chief's acceptance of the symbols of state sovereignty as a way of gaining his allegiance and preventing other European powers from doing the same*“ (KAN, 1999:47)¹⁴¹. Was sich jedoch der Kenntnis der russischen Seefahrenden entzog war die Tatsache, dass es sich bei dem soziostrukturellen Gefüge der Tlingit um eine akephal-segmentäre Klan-Gesellschaft handelte, die weder über einen einzelnen, den anderen hierarchisch übergeordneten *headman*, noch über einen ebensolchen *head chief* verfügte (IBID., 1999:47)¹⁴².

¹³⁸ Die *Russian-American Company* (RAC) entstand aus der, 1783 von SHELIKHOV gegründeten *Shelikhov-Golikov [Fur] Company* und wurde 1799 von NIKOLAY REZANOV als Handelskompanie im Sinn einer frühen, von der zaristischen Krone protegierten Aktiengesellschaften etabliert. Die RAC bestand als solche bis 1867 – i.e., bis zum Verkauf Alaskas an die U.S.A. – und wurde danach durch ihre neuen kalifornischen Eigentümer HUTCHINSON, KOHL & COMPANY in „*Alaska Commercial Company*“ umbenannt.

¹³⁹ 1799 gründete der erster Generaldirektor ALEKSANDR A. BARANOV der RAC in Sitka (eine, an der Westküste von Baranof Island gelegene Ansiedlung) ein Fort und setzte damit den Auftakt für den, im 19. Jahrhundert erfolgenden russischen Siedlungskolonialismus im Kulturraum der Tlingit (vgl. DE LAGUNA, 1990:223).

¹⁴⁰ Nach russischer Ansicht sollten die *local head chiefs* den Russen vor Ort zudem auch bei allen weiteren sozialen Interaktionen mit den Tlingit hilfreich zur Seite stehen (vgl. KAN, 1999:47).

¹⁴¹ Die Tatsache, dass es Tlingit-*chiefs* und -*headmen* gab, die diese „*royal gifts*“ (KAN, 1999:47) bereitwillig entgegennahmen, überzeugte die Russen, dass die Tlingit-Gemeinschaft nicht nur exzellente Handeltreibende hervorbrachte, sondern auch, dass es sich offenbar um eine „kultivierte“ Gesellschaft – wenngleich „*their mores seemed to be rude*“ (SHELIKHOV in KAN, 1999:47) – handelte.

¹⁴² Es sollte die Russen und Russinnen noch mehrere Jahrzehnte kosten bis sie über nähere Informationen über die soziostrukturellen Gegebenheiten der Tlingit verfügten (vgl. KAN, 1999:47).

Die Tlingit indessen – auch wenn ihnen aller Voraussicht nach das Konzept der autokratisch-zaristischen Führung unbekannt war und sie daher keineswegs, wie es die russischen Berichte an KATHARINA II. DER GROßEN euphemistisch glauben machen wollten (vgl. PALLAS, 1793; COXE, 1803:330-332; DE LAGUNA, 1972:137; GRINEV, 2005:100), der russischen Patronanz bewusst zugestimmt hatten¹⁴³ „*we can be certain that none of the [Tlingit] Indians or their chiefs believed that they were pledging submission to the Tsarina or to the Shelikhov-Golikov Company*“ (DE LAGUNA, 1972:137) – waren vermutlich zunächst mit dem Verhalten der russischen Besatzung der *Tri Sviatitelia* und ihrem Modus Procedendi beim Warenaustausch zufrieden, da sich die Russen, KAN (1999:47) zufolge einerseits „respektvoll“ der indigenen Aristokratie gegenüber verhielten und andererseits ein Geschenk mit hohem symbolischen Kapital – dessen Material (Kupfer) einen überaus großen Wert in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft repräsentierte und darüber hinaus auch durch seine Form (doppelköpfiger Adler) wahrscheinlich als bedeutendes *crest animal* der Fremden wahrgenommen wurde¹⁴⁴ – überreichten:

„...*from the Tlingit point of view the Russians behaved properly – showing an understanding of and respect for the hierarchical nature of the Tlingit society and the fundamental principle of balanced exchange.*“ (KAN, 1999:47)

Mit dieser erstmaligen, im Rahmen der IZMAILOV-BOCHAROV-Expedition von 1788 stattgefundenen, schriftlichen Dokumentation eines persönlichen Kontakts zwischen Tlingit und Russen – die 1741 vorgefallene Begegnung erfolgte zudem, wie bereits erwähnt, lediglich auf rein visueller Basis (siehe Kapitel 6.1) – ging die, für meinen zentralen Argumentationsstrang relevante initiale Kontaktperiode zu Ende, weshalb ich die Kurzdarstellung dieses ethnohistorischen Themenfeldes mit dem ausklingenden 18. Jahrhundert schließe.

¹⁴³ Obwohl die Tlingit durchaus vertraut mit der Vorstellung von „*owner and slave*“ (DE LAGUNA, 1972:137) waren, ist es dennoch unwahrscheinlich, dass ihnen die Relation zwischen „*rulers and subjects*“ (IBID., 1972:137) im Kontext der zaristischen Regierung geläufig war.

¹⁴⁴ Dies würde auch erklären, warum YEŁXAK den russischen Seereisenden im Gegenzug genanntes Rabenkopf-Amulett, welches vermutlich ikonografisch seine eigene *Raven-crest*-Zugehörigkeit symbolisieren sollte, übergab (vgl. KAN, 1999:47).

In den nachfolgenden Jahren wurde der Siedlungsraum der Tlingit von weiteren europäischen Expeditionen besucht, wie beispielsweise 1791 von ALEJANDRO MALASPINA (i.e., ALESSANDRO MALASPINA), 1793-1794 von GEORGE VANCOUVER sowie von einer Reihe von zunächst vor allem britischen, zunehmend jedoch auch von nordamerikanischen¹⁴⁵ Pelzhändlerinnen/Pelzhändlern (vgl. LA PÉROUSE, 1799; DE LAGUNA, 1990:223; PELTON & DIGENNARO, 1992:4; KAN, 1999:43-44; GRINEV, 2005:95-98; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII). Während dieser Zeit versuchten auch die russischen Pelzhandelnden weitere Handelsbeziehungen an der Nordwestküste zu etablieren und drangen daher mit ihren Explorationen immer weiter in das Gebiet der Tlingit vor.

6.10 ALEKSANDR ANDREYEVICH BARANOV

Die Basis für den, im 19. Jahrhundert erfolgenden russischen Siedlungskolonialismus im Kulturraum der Tlingit wurde indessen 1796 durch ALEKSANDR A. BARANOV¹⁴⁶ mit der Gründung von dem in Yakutat gelegenen „*Novo Rossiysk*“¹⁴⁷, der ersten russischen Niederlassung in Südostalaska geschaffen, deren Existenz allerdings nur von kurzer Dauer sein sollte, da sie 1805 von den Tlingit zerstört wurde (vgl. DE LAGUNA, 1972:166; PELTON & DIGENNARO, 1992:4; GRINEV, 2005:107-108; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXV)¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Die nordamerikanischen Pelzhandelnden stammten dabei vornehmlich von der Ostküste (primär aus Boston) der U.S.A.

¹⁴⁶ Der 1790 von SHELIKOV unter Vertrag genommene BARANOV löste bereits Juli 1791 seinen Vorgänger EVSTRAT I. DELAROV als „*manager of the Alaskan posts of the Shelikhov-Golikov Company*“ (DE LAGUNA, 1972:158) ab und behielt in der nachfolgenden *Russian-American Company (RAC)* diese Position bis 1818 bei (vgl. IBID., 1972:158; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXV). DE LAGUNA zufolge repräsentierte BARANOV „*the most important man of Russian America*“ (DE LAGUNA, 1972:158).

¹⁴⁷ Ein Synonym für „*Novo Rossiysk*“ wäre „*Slavorossiia*“ (DE LAGUNA, 1972:166) bzw. „*Novo-Rossiiskaia*“ (GRINEV, 2005:109).

¹⁴⁸ Der in Yakutat etablierte russische Vorposten war primär als Ausgangsbasis und Approvisation von Seeotter-Jagdgesellschaften im Raum Südostalaska – speziell in die Region des Sitka Sounds (an der Westküste von Baranof Island gelegen) „*where sea otters abounded, bringing from there thousands of otter skins*“ (GRINEV, 2005:109) – konzipiert (vgl. GRINEV, 2005:109; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXV).



Abbildung 28: „Portrait of Aleksandr Baranov“ (DAUENHAUER ET AL., 2008:Color pl. 7)
(1818, MIKHAIL T. TIKHANOV, Öl auf Leinwand)

BARANOV, der bereits seit 1792 den Siedlungsraum der Tlingit als auch den der Haida durch mehrmalige Erkundungsfahrten sondiert hatte, um das Gebiet zum einen nach neuen Seeotterjagdgründen abzusuchen und einen geeigneten Standort für einen, südlich von Yakutat gelegenen Stützpunkt für die Seeotter-Jagdgesellschaften ausfindig zu machen und zum anderen, um den russischen Hegemonialansprüchen gegenüber den, immer weiter nach Norden vorstoßenden britischen und amerikanischen Pelzhandelnden Nachdruck zu verleihen¹⁴⁹ –

¹⁴⁹ Zu BARANOV'S Besorgnis – die russischen Handeltreibenden waren übereingekommen, den Tlingit weder Kampfgeräte noch Alkohol zu verkaufen (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXX) – handelten die meisten britischen und amerikanischen Seefahrenden neben konventionellen Handelsgütern (wie Stoffe, Knöpfe, Metallwaren etc.) auch mit Waffen, Munition und alkoholischen Getränken, wobei letztgenannte Waren überaus profitabel sowohl an die Tlingit wie auch an andere indigene Nordwestküstenethnien verkauft wurden (vgl. KHLEBNIKOV, [1835] 1973:28-29; DE LAGUNA, 1972:170-171; KAN, 1999:62; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXVI). Darüber hinaus – betrachtet man/frau RAC-Berichte (vgl. [1957] 1976:144-145) als seriöse wie gleichermaßen reliable Quellen – betrieben die, als

„Baranov wanted to check foreign trade and provide a support base closer than the distant Yakutat for far-ranging sea-otter hunting parties“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXVIII) – entschloss sich 1799, nach ausführlicher Erkundung des Geländes zur Errichtung des ersten Forts in der, an der Westküste von Baranof Island gelegenen Sitka-Sound-Region, wobei er diese Aufgabe VASILII G. MEDVEDNIKOV, einem erfahrenen Forschungsreisenden, Navigator und Schiffsbauer übertrug (vgl. KAMENSKII, [1906] 1999:28; KAN, 1999:55; GRINEV, 2005:109; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXVI-XXVIII)¹⁵⁰.

„Beginning in 1796 large parties of baidarkas [„a skin-covered boat that held from one to three persons“] {GRINEV, 2005:329} came to the Sitka Sound area where their hunting and trading activities generated thousands of sea otter pelts for the Shelikov-Golikov Company. Sitka’s favorable location, its year-round ice-free harbor, the wealth of its sea otter resources, and fear of competition from the British and the Americans encouraged Baranov to establish his next settlement there.“ (KAN, 1999:55)

MEDVEDNIKOV wählte für das zu errichtende Fort einen Standort aus, der sich nicht nur am Nordostufer des Sitka Sound (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX) – i.e., lediglich wenige Kilometer nördlich des heutigen Sitka¹⁵¹ (vgl. KAN, 1999:55) –

„Boston men“ bzw. „Boston skippers“ bekannten, nordamerikanischen Pelzhandelnden Menschenhandel:

„It is said that in Chilkat and other places in exchange for otter they give black people, either from the coast of Africa or from Wine Island, I do not know which.“ (RUSSIAN-AMERICAN COMPANY, [1957] 1976:144-145)

¹⁵⁰ Diesbezüglich vermerkt DE LAGUNA (1972:169):

„It is quite evident that Baranov was less interested in the Yakutat venture than in his plan to establish a post at Sitka, in the heart of the Tlingit country, from which he hoped to exclude the foreign traders who were obtaining such rich hauls of furs.“ (DE LAGUNA, 1972:169)

¹⁵¹ DAUENHAUER ET AL. (2008A:XXVIII) liefern dazu folgende exakte Ortsangabe:

„In today’s context, the Russians were building at ‘Old Sitka’ on Starrigavan Bay near what is now the ferry terminal. The name derives from Russian ‘Staraia Gavan’ ‘old harbor’.“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXVIII)

sondern auch in näherer Umgebung einer bereits existierenden Tlingit-Ansiedlung¹⁵² befand.

Nachdem BARANOV im Juli 1799 seine Zustimmung für MEDVEDNIKOVS Standortwahl erteilt hatte, wurde das bereits im Herbst 1799 größtenteils fertiggestellte und im heutigen Old Sitka (auf Tlingit „*Gajaa Héen*“) lokalisierte Fort mit dem Namen „*Novoarkhangel'sk*“¹⁵³ (*New Archangel*)¹⁵⁴ versehen (vgl. KAMENSKII, [1906] 1999:28; DUFF, [1964] 1997:76; DE LAGUNA, 1972:170; KAN, 1999:55; KAMMLER, 2000:276; GRINEV, 2005:111; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXVIII-XXIX). Da sich laut DAUENHAUER ET AL. (2008A:XXIX) BARANOV der Relevanz der Anerkennung dieses neuen Außenpostens vonseiten des benachbarten Sitka-*kwáan*¹⁵⁵ wie ebenso der Etablierung von guten Beziehungen zu demselben bewusst war, entschied er sich zu einem, die Fertigstellung des Forts begleitenden Zeremonialkomplex, währenddessen er SHK'AWULYEIL¹⁵⁶ – „*the main leader of the Sitka Kiks.ádi*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX) – nicht nur das zaristische Wappen, sondern auch eine von BARANOV selbst verfertigte Urkunde, welche die Legitimität der russischen Niederlassung zum Inhalt hatte, überreichte (vgl. KAN, 1999:55-56; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX):

„Apparently aware of the importance of ritual symbolism among the Tlingit, in October 1799 Baranov composed an order of ceremonies to mark the establishment of this new, permanent Russian outpost...Over the course of

¹⁵² Als exakte Lokalisation der Tlingit-Niederlassung wäre Castle Hill (auf Tlingit „*Noow Tlein*“ [KAN, 1999:55]), welches im heutigen Stadtzentrum von Sitka gelegen ist, zu nennen (vgl. DE LAGUNA, 1972:173; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXVIII).

¹⁵³ BARANOV wählte diesen Namen zu Ehren des, am Weißen Meer (einem Nebenmeer des Arktischen Ozeans) gelegenen russischen Hafens Arkhangel'sk und erbat für das neue Fort zudem auch den Schutz des Erzengel Michaels (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX).

¹⁵⁴ Weitere Synonyme für *Novoarkhangel'sk* wären „*Novo-Arkhangelsk*“ (DE LAGUNA, 1972:171), „*Novo-Arkhangel'sk*“ (KAN, 1999:59), „*St. Arkhistratig Mikhail (Mikhailovskii)*“ (GRINEV, 2005:111), „*Fort St. Michael*“, „*St. Michael [fort]*“ (KAN, 1999:59, 66) bzw. „*Fort Mikhailovskii*“ (GRINEV, 2005:118).

¹⁵⁵ Es handelte sich bei dieser lokalen Tlingit-Community um Mitglieder des *Sitka Kiks.ádi*, einem Klan der *Raven-Moiety* (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX).

¹⁵⁶ Als Synonyme für SHK'AWULYEIL wären SKAUTELT (GRINEV, 2005:119; KHLEBNIKOV 2008A:171), MIKHAIL bzw. MICHAEL zu nennen (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX).

the winter, Baranov made it a point to meet with the Tlingit leaders and especially to establish good relations with Shk'awulyeil...the main leader of the Sika Kiks.ádi. Baranov gave him a bronze imperial crest and a charter dated March 25, 1800, which Baranov himself had composed. This charter was intended as proof that the Russian settlement was established legitimately, with Tlingit permission, through gift exchange and diplomatic negotiations.“
(DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX)

Nichtsdestotrotz wurde *Novoarkhangel'sk* am 15. Juni 1802 – an diesem Tag waren lediglich 16 Männer¹⁵⁷ (darunter MEDVEDNIKOV) im Fort anwesend, da sich die überwiegende Mehrzahl¹⁵⁸ der russischen Kolonialisten¹⁵⁹ auf Seeotterjagd befand (vgl. GRINEV, 2005:118; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXX; KHLEBNIKOV 2008B:176) – von den Tlingit¹⁶⁰, allem Anschein nach angeführt durch den *Sitka Kiks.ádi* unter der Leitung von SHK'AWULYÉIL und dessen Neffen K'ALYÁAN¹⁶¹ angegriffen und binnen kurzer Zeit eingenommen, wobei die meisten anwesenden Männer getötet (vgl. DE LAGUNA, 1972:172; KAN, 1999:61; GRINEV, 2005:118; KHLEBNIKOV 2008A:171), das Hauptgebäude in Brand gesetzt wurde und die in den Depots gelagerten Seeotterpelze geborgen und mitgenommen wurden¹⁶² (vgl. TIKHMENEV, [1861] 1978:65-67; DE LAGUNA, 1972:170; EMMONS, [ca.1889] 1991:328; KAN, 1999:55; 58-

¹⁵⁷ DE LAGUNA (1972:170) hingegen spricht von lediglich 15 im Fort verbliebenen russischen Männern.

¹⁵⁸ 1802 lebten nach BARANOV'S Angaben 25 russische Männer – wobei auch die männlichen Kinder von indigenen Frauen und russischen Männern in dieser Zahl berücksichtigt worden waren – im Fort (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX).

¹⁵⁹ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen unter den Kolonialisten befanden.

¹⁶⁰ GIBSON (1978:368) spricht in diesem Kontext von 600 angreifenden Tlingit.

¹⁶¹ Ein Synonym für K'ALYÁAN (DE LAGUNA, 1972:170; KAN, 1999:55) lautet KATLEYAN, KATLYAN (DE LAGUNA, 1972:170, 172), KATLIAN (GRINEV, 2005:119) bzw. KOTLEAN (GIBSON, 1978:368; LISIANSKII, 2008:240).

¹⁶² RICHARDS schreibt diesbezüglich:

„Violence such as this massacre had already become a hallmark of the trade. Both sides were at fault and frequently...kidnapping, indiscriminate seizures, and the destruction of all or part of uncooperative villages, alas, were not isolated or rare occurrences.“ (RICHARDS, 1991:167-168)

61; GRINEV, 2005:118-119; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXX-XXXI; KHLEBNIKOV 2008B:176-177; RUSSELL, 2009:234).

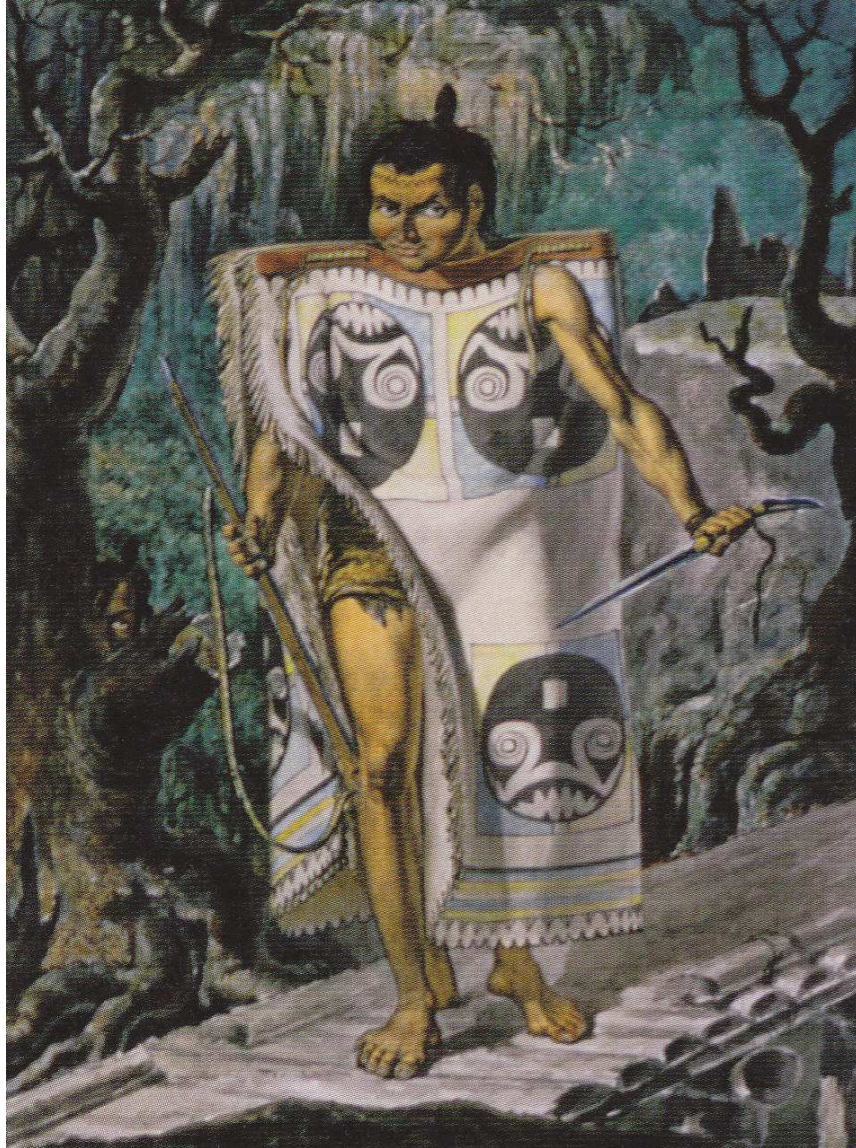


Abbildung 29: „*Tlingit Leader in Battle Dress*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008:Color pl. 10)
(1818, MIKHAIL T. TIKHANOV, Aquarell)



Abbildung 30: „Kotlean [*K'ALYÁAN*] and His Wife“ (DAUENHAUER ET AL., 2008:Col. pl. 9)
(1818, MIKHAIL T. TIKHANOV, Aquarell)

Obwohl die Gründe für diesen Überraschungsangriff bis heute nicht exakt geklärt werden konnten, werden die motivationalen Hintergründe erstens, in dem wiederholten Eindringen der fremden, unter russischer Leitung operierenden Seeotterjäger¹⁶³ in die Jagdreviere der Tlingit – eine Vorgehensweise, die von den Tlingit nicht nur als illegitim, sondern auch als Wilderei angesehen wurde – zweitens in dem Begleitumstand, dass es sich bei den, die Russen begleitenden indigenen Jägern um Alutiit und Chugach handelte¹⁶⁴ i.e., um zwei Ethnien, die in interethnischen Konflikten mit den Tlingit verwickelt waren, drittens, in der europäisch-nordamerikanischen Intervention – britische und nordamerikanische konkurrenzierende Pelzhandelsunternehmen unterstützten und bestärkten die Haltung einiger Tlingit-Klans, die russische Niederlassung in Old Sitka nicht länger zu tolerieren – viertens, in dem oftmals grausamen und gewalttätigen Verhalten einiger russischer Kolonialisten gegenüber der autochthonen Bevölkerung und fünftens, in der russischen Gefangennahme von STUNUKU¹⁶⁵, einem einflussreichen Schamanen, vermutet (vgl. DE LAGUNA, 1972:169-172; KAN, 1999:59-61; GRINEV, 2005:117; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIV, XXX-XXXIII). Interessant scheint auch der Aspekt, dass es bei der Offensive gegen *Novoarkhangel'sk* aller Wahrscheinlichkeit nach um eine Allianz von mehreren Tlingit-Klans¹⁶⁶ sowie um verbündete Tsimshian- und

¹⁶³ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen unter den Jagenden befanden.

¹⁶⁴ Sowohl Alutiit als auch Chugach waren in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle von den Repräsentanten bzw. Interessenvertretern der *Shelikov-Golikov Company* (bzw. der späteren RAC) dazu gezwungen worden – oft unter massiver Gewaltanwendung und/oder Geiselnahme vonseiten der Russen – die russischen Kolonialisten als indigene Jäger nach Südostalaska zu begleiten (vgl. KAN, 1999:37-38; KAMMLER, 2000:276; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXX-XXXIII).

¹⁶⁵ Laut Oral History der Tlingit gehörte STUNUKU dem „*Kaagwaantaan*“-Klan der *Eagle-Moiety* von Sitka an (vgl. GRINEV, 2005:117; DAUENHAUER ET AL., 2008:103).

¹⁶⁶ An diesem Bündnis beteiligten sich sowohl die, im nördlichen *Lingít Aaní* (i.e., „*Tlingit territory*“ oder „*Tlingit country*“ [DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXVI]) beheimatete Klans als auch Klans der Stikine-River-Region (des nordwestlichen British Columbia) i.e. Klans des südlichen Kulturraums der Tlingit (vgl. KAN, 1999:58-59; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXXI):

„It [the attack on and destruction of Fort Sv. Mikhail at Sitka in 1802] was the climax of a long-planned attempt, involving clans from many tribes: Henya, Stikine, Kuyu [Kuiu], Kake, Hutsnuwu, Hoonah, Sitka, Chilkat, and even Yakutat and the Kaigani Haida, to rid themselves

Haida-Lineages handelte (vgl. DE LAGUNA, 1972:170-171; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXXI; KHLEBNIKOV 2008B:180-182).

BARANOV, der sich zur Zeit des Angriffs auf *Novoarkhangel'sk* auf Kodiak Island aufgehalten hatte und nach Erhalt der Nachricht des gestürzten Forts gern raschestmöglich einen Vergeltungsschlag gegen den *Sitka Kiks.ádi* durchgeführt hätte – „*Baranov's impulse was to strike back immediately, but reality interfered*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXXV) – sich diesbezüglich gedulden, da er einerseits auf keinerlei Verstärkung zurückgreifen konnte und andererseits diese bis 1804 auf sich warten ließ¹⁶⁷ (vgl. KAN, 1999:56; 58-60, 62; GRINEV, 2005:133; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXXI, 171; KHLEBNIKOV 2008B:177).

Nachdem BARANOV am 1. Oktober 1804 die Gegenoffensive gegen das, von den Tlingit in der Zwischenzeit am Indian River¹⁶⁸ errichtete Fort angeführt hatte, endete diese nach erheblicher Gegenwehr am 7. Oktober 1804 mit einem russischen Sieg sowie mit der Zerstörung des Tlingit-Forts (vgl. DE LAGUNA, 1972:173; KAN, 1999:63-65; EMMONS, [ca.1889] 1991:328; GRINEV, 2005:133; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXXVIII; LISIANSKII, 2008:232-234).

BARANOV verlor keine Zeit, bereits einige Tage nach Beendigung der Kampfhandlungen ein neues *Novoarkhangel'sk* in Form einer russischen Niederlassung und eines Forts auf dem, im Stadtzentrum des heutigen Sitka gelegenen Castle Hill (auf Tlingit „*Noow Tlein*“ [KAN, 1999:55, 63]) zu errichten, welches 1808 nicht nur zum Hauptsitz der *Russian-American Company (RAC)*,

of the Russians and their Aleut sea otter hunters.“ (DE LAGUNA in EMMONS, [ca.1889] 1991:327)

¹⁶⁷ Ergänzend beschreibt KAN BARANOV'S Motivation:

„*To continue its [the RAC] operation in Lingít aaní [„Tlingit country“ {DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXVI}] and restore his reputation among the Tlingit as a powerful Anóoshi [Tlingit term for 'Russian'] headman, Baranov simply had to recapture Sitka.*“ (KAN, 1999:62)

¹⁶⁸ Das an der Flussmündung des Indian River gelegene Tlingit-Fort („*Sapling Fort*“ oder „*Shiksi Noow*“ [KAN, 1999:63; GRINEV, 2005:134]) befand sich nur wenige Kilometer südlich der Castle-Hill-Ansiedlung, wobei es scheint, dass der *Sitka Kiks.ádi* einen Vergeltungsschlag erwartet hatte, da bei Ankunft der Russen die Niederlassung auf Castle Hill bereits verlassen worden war, welche BARANOV kurz darauf in Besitz nahm (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:328; KAN, 1999:63; GRINEV, 2005:134; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXXVII).

sondern auch zum Verwaltungszentrum von Russisch-Amerika bis 1867 i.e., bis zu dessen Verkauf an die Vereinigten Staaten von Amerika wurde (vgl. DE LAGUNA, 1972:173; IBID., 1990:223; KAN, 1999:63, 65; GRINEV, 2005:134; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXXIX).

EMMONS, der zwischen 1880 und 1890 ethnografische Feldnotizen über die Tlingit verfasste – welche allerdings erst 1991 von DE LAGUNA publiziert wurden – merkte diesbezüglich Folgendes an:

„Early European and American traders who visited the Northwest Coast in the last quarter of the eighteenth century found the Tlingit generally friendly, suspicious although not actively hostile. The Russians, brutal and ignorant in an age of lawlessness, came not to trade but to possess, and their total disregard of any sense of justice forced the natives into open hostility. This resulted in the destruction of the first two posts established among the Tlingit, at Sitka [1802] and Yakutat [1805 {vgl. DE LAGUNA, 1972:166}], and the attack on hunting parties wherever found.“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:325)

7 Seeotter schreiben Kultur- und Handelsgeschichte: „Fur Rush“

„The fur trade was, of course, the raison d'être of Russian America, just as it had been of Siberia. Russian eastward expansion from the Urals was really a rush for 'soft gold' – principally sables in Siberia and sea otters in America. The latter succeeded the former as the world's most valuable fur bearers, and the resultant overhunting took the Russian promyshlenniki (fur traders) ever eastward – from...the peninsula of Kamchatka, along the Aleutian archipelago to the Gulf of Alaska, and finally down the Northwest Coast. The depletion of sea otters was especially rapid because of the creature's low fecundity (one offspring per year per dam) and high value (of the dam in particular). Thanks to the high luster, dark color, large size, and durability of sea otter pelts, they were the most prized of all furs, especially by the Chinese.“ (GIBSON, 1978:359-361)

Den im 18. Jahrhundert an der Nordwestküste erfolgenden maritimen Pelzhandel, dessen Frühphase – als kontextrelevanten Zeithorizont für vorliegende Arbeit betrachte ich die Periode von 1741¹⁶⁹ bis 1788¹⁷⁰, wobei 1785¹⁷¹ der „fur rush“ im engeren Sinn begann, das faktische Ende des maritimen Pelzhandels an der nördlichen Nordwestküste hingegen mit spätestens 1825¹⁷² anzusetzen ist (i.e., als

¹⁶⁹ Im Zuge der von dem, in russischen Diensten stehenden dänischen Marineoffiziers VITUS J. BERING geleiteten Zweiten Kamtschatka-Expedition (1733-1743), in der ALEKSEI I. CHIRIKOV als Navigator und Vizeexpeditionsleiter fungierte, erfolgte 1741 die erste schriftlich dokumentierte, allerdings auf rein visueller Basis verlaufende Begegnung zwischen Tlingit und russischen Seefahrenden vor dem, an der nordwestlichen Spitze von Chichagof Island gelegenen Yakobi Island (siehe Kapitel 6.1) (vgl. DE LAGUNA, 1972:108; DAUENHAUER ET AL., 2008B:3).

¹⁷⁰ 1788 erfolgte in Yakutat der erste schriftlich dokumentierte, persönliche Tlingit-russische Kontakt im Rahmen der IZMAILOV-BOCHAROV-Expedition (siehe Kapitel 6.9).

¹⁷¹ RICHARDS merkt Folgendes zur initialen Fur-rush-Phase an:

„It was no less a bonanza than a gold rush, and the race was on.“ (RICHARDS, 1991:53)

¹⁷² *„By 1825 the Hudson's Bay Company was becoming active on the northwest coast, and the maritime fur trade had virtually ceased to exist...“ (FISHER, 1977:3)*

die Seeotter als meistbejagte Pelztiere der Nordwestküste an den Rand der Ausrottung gedrängt worden waren) (vgl. DUFF, [1964] 1997:75; FISHER, 1977:3; GIBSON, 1978:361; BLACKMAN, 1981:72; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII) – für meine Argumentation von Bedeutung ist und daher im Fokus der ethnohistorischen Analyse steht, charakterisierten überaus hohe Profite, welche nicht nur russische, sondern ebenso westeuropäische und nordamerikanische¹⁷³ Unternehmungen in den Kulturraum der Tlingit lockten und diesen explorieren ließen:

„*They [private entrepreneurs from Russia, Western Europe and the Northeast United States] came from different directions and by different routes, but with the same purpose: to cash in on the newly discovered riches of the fur trade, especially sea otter pelts.*“ (DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII)

Als Movers für den ab 1785 einsetzenden *fur rush* wird die, 1784 veröffentlichte Publikation der Reisedokumentation von COOKS dritter Südseereise (1776-1780) angesehen – im Zuge der 1778 auf Vancouver Island erfolgten Schiffsreparaturarbeiten erhielten die Besatzungsmitglieder nicht nur die Möglichkeit, von den Nuu-Chah-Nulth Seeotterfelle einzutauschen, sondern diese nach der Rückkehr nach England auch äußerst lukrativ nach China (i.e., Kanton) zu exportieren (vgl. DUFF, [1964] 1997:74-75; DODGE, 1968:1531; DE LAGUNA, 1972:110; FISHER, 1977:2; GIBSON, 1978:361; GOUGH, 1989:217; GRINEV, 2005:97; JONAITIS, 2000:20; THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, 2009D) – welche zunächst den Fokus der Öffentlichkeit auf die reichen Seeotterbestände der Nordwestküste sowie auf den profitablen Otterfellexport nach China richtete¹⁷⁴ und in der Folge europäische und

DE LAGUNA (in EMMONS [CA. 1889], 1991:123) hingegen spricht davon, dass der Seeotterfellhandel bereits 1821 unrentabel wurde. FISHER (1977:13) zufolge besuchten zwischen 1785 und 1825 ungefähr 330 Handelsschiffe die Nordwestküste, um von den lokalen indigenen Ethnien Pelze zu erstehen, während WIKE (1951:10) eine Zahl von etwa 350.000 Seeotterpelzen angibt, die durch nordamerikanische Pelzhandelnde während des maritimen Pelzhandels in einer Zeitspanne von 25 Jahren von den Nordwestküstengesellschaften (vorrangig von Haida und Nuu-Chah-Nulth) erworben worden waren.

¹⁷³ Die nordamerikanischen Unternehmen stammten dabei primär von der Ostküste (zumeist aus Boston) der U.S.A.

¹⁷⁴ Zu Beginn des *fur rush* konnten die Seeotterpelze an der Nordwestküste nicht nur vergleichsweise rasch und unkompliziert eingetauscht werden, sondern erzielten danach am chinesischen Markt

nordamerikanische Pelzhändlerinnen/Pelzhändler in die Nordwestküstengebiete lockte, um an dem Handel mit den, von russischer Seite als „*soft gold*“ (JONAITIS, 2000:20) bezeichneten Otterpelzen zu partizipieren (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII) (siehe Kapitel 6.4).

„...rumours of the profits to be made by selling sea otter furs in China were not confirmed until the publication of the official account of Cook's third voyage in 1784 and Captain James King's revelation that some of the best skins had sold for \$120.“ (FISHER, 1977:2)

exorbitante Gewinne: So etwa konnte 1789 die Mannschaft der amerikanischen „*Columbia*“ binnen weniger Minuten mit den Haida auf Graham Island handelseinig werden und infolgedessen 200 Seeotterfelle für einen einzigen Meißel eintauschen (vgl. FISHER, 1977:3).

„In the first years of the trade these furs, so cheaply purchased, brought high prices in China. It was claimed that the 560 sea otter pelts that Hanna collected on his first trip realized \$20,600, and that the Dixon and Portlock expedition sold 2,552 furs for \$54,875.“ (FISHER, 1977:3)

Als sich allerdings die Frequenz der an der Nordwestküste eintreffenden Handelsschiffe erhöhte – wodurch der Pelzhandel von Kontinuität und relativ großer Stabilität durchdrungen wurde – versiegten auch die hohen Profite der ersten Jahre der Fur-rush-Periode (vgl. FISHER, 1977:4).



Abbildung 31: „Chinese man wearing coat and hat made of sea otter fur from the Northwest Coast...“ (COLE & DARLING, 1990:124)
(ca. 1790-1840, WÚ CAIXIA CHÁNGSHA, Seide)

Während sich der Warenaustausch in dieser Frühphase primär auf den Schiffen der, an der Küste Südostalaskas eintreffenden Pelzhandelnden vollzog, wurde ab 1799¹⁷⁵ infolge der Errichtung von ersten russischen Niederlassungen der Pelzhandel zunehmend an Land verlegt (vgl. COLE & DARLING 1990:119). Im gleichen Jahr wurde der *Russian-American Company (RAC)*¹⁷⁶ per zaristischem Dekret¹⁷⁷ für

¹⁷⁵ Mit der 1799 erfolgten Gründung der ersten russischen Niederlassung in Yakutat („*Novo Rossiysk*“) wurde durch ALEKSANDR A. BARANOV die Basis für den im 19. Jahrhundert in Südostalaska und an der nördlichen Nordwestküste erfolgenden russischen Siedlungskolonialismus geschaffen.

¹⁷⁶ Am 8. Juli 1799 wurde die RAC durch den russischen Geschäftsmann und Diplomaten NIKOLAY P. REZANOV gegründet (vgl. MAZOUR, 1944:168; ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009c).

¹⁷⁷ Dieses Dekret wurde von PAUL I. (PAVEL PETROVITCH bzw. PAWEL PETROWITSCH) (1754-1801) erlassen (vgl. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 2009A) (siehe Kapitel 6.2).

die nachfolgenden 20 Jahre das alleinige Recht erteilt, mit Russlands Kolonialgebieten in Nordamerika Handel zu treiben, womit die *RAC* an der nördlichen Nordwestküste¹⁷⁸ über eine Monopolstellung im Hinblick auf den russisch-indigenen Warenumsatz verfügte (siehe Kapitel 6.2), in den südlich angrenzenden Nordwestküstengebieten indessen, die *Hudson's Bay Company (HBC)*¹⁷⁹ ab 1821 „a near-monopoly on commerce with the Indians“ (COLE & DARLING 1990:119) innehatte (vgl. MAZOUR, 1944:168; DUFF, [1964] 1997:76-77; COLE & DARLING, 1990:119; HUDSON'S BAY COMPANY, 2010).

Der ethnohistorische Diskurs im Hinblick auf die Konsequenzen der initialen Phase des maritimen Pelzhandels auf die indigenen Nordwestküstenethnien gestaltet sich heterogen: Akzentuieren einige Autorinnen/Autoren die, für die autochthonen Populationen negativen Effekte (wie beispielsweise die zunehmende Dependenz von europäischen Werkzeugen, Waffen und selbst Nahrungsmitteln oder das Einschleppen epidemischer Krankheiten durch die fremden Seefahrenden [vgl. HOWAY, 1932:14]), legen andere Anthropologinnen/Antropologen – wie etwa BARBEAU (1942:507-514), DRUCKER ([1943] 1972:27), WIKE (1951:91-92) oder DUFF ([1964] 1997:73-74) – ihren Fokus auf die positiven Auswirkungen des maritimen Fellhandels, indem argumentiert wird, dass durch den Kontakt mit russischen, westeuropäischen und nordamerikanischen Pelzhandelnden das indigene gesamtgesellschaftliche Gefüge sowohl in materieller wie auch in kultureller Hinsicht bereichert worden sei (vgl. FISHER, 1977:20-21).

¹⁷⁸ Die nördliche Nordwestküste war zu dieser Zeit Teil von Russisch-Amerika, welches als solches von 1733 (Entdeckung der Gebiete im Zuge der Zweiten Kamtschatka-Expedition) bis 1867 (Verkauf Alaskas an die U.S.A.) bestand und die Region des heutigen Alaskas sowie zudem Teile Kaliforniens umfasste.

¹⁷⁹ Die am 2. Mai 1670 gegründete *Hudson's Bay Company*, welche die älteste kommerzielle Handelsgesellschaft des nordamerikanischen Kontinents darstellt, wurde von CHARLES II. OF ENGLAND (KARL II.) (1630-1685) mit dem Privileg ausgestattet, mit der im nördlichen Kanada gelegenen Hudson-Bay-Region Handel (im Besonderen Pelzhandel) zu treiben, wobei die Gesellschaft in den folgenden Jahrzehnten stark expandierte und ihr Handelsgebiet ab 1821 – durch den Zusammenschluss mit der, in Montreal ansässigen *North West Company* – über den gesamten nordamerikanischen Kontinent (i.e., von der Nordwestküstenregion [British Columbia, Washington und Oregon] bis Alaska, Yukon, Northwest Territories und Nunavut) erstreckte (vgl. HUDSON'S BAY COMPANY, 2010).

DRUCKERS „*enrichment thesis*“ beeinflusste darüber hinaus nachfolgende Theorienbildungen, wobei nun einerseits bereits genannten negativen Folgen Platz eingeräumt wurde – „*native life was eventually shattered by White contact, its disruption was the result of White colonization and settlement*“ (COLE & DARLING, 1990:119) – andererseits hingegen betont wurde, dass die „*fur-trade period*“ zunächst zu einer Stimulation der kulturspezifischen Praktiken, Prozesse und Strukturen geführt hätte (vgl. auch FISHER, 1977:17-18) i.e.,

„*During the fur-trade period, Indian society had continued along pre-existing lines, intensifying traditional patterns and developments, rather than allowing impositions from outside to create significant breaks with the past.*“ (COLE & DARLING, 1990:119).

Obwohl der maritime Fellhandel zweifellos mit Modifizierungen des indigenen Alltagslebens einherging, räumt FISHER (1977:47) ein, dass der durch den Pelzhandel generierte neue Wohlstand das jeweilige kulturelle Gefüge lediglich veränderte, jedoch nicht zerstörte¹⁸⁰:

„*Clearly the fur trade brought change to Indian society, and yet it was change that the Indians directed and therefore their culture remained intact. New wealth was injected into Indian culture but not in a way that was socially disruptive, so the cultures were altered but not destroyed.*“ (FISHER, 1977:47).

In Bezug auf die Tlingit-Kultur in der Zeit vor 1840 beschreiben COLE & DARLING (1990:119) diese als „*although modified in some ways, [Tlingit culture] went on much as before the arrival of the foreigners*“ (HENRY COPPOCK in COLE & DARLING, 1990:119)¹⁸¹, hingegen zog die, ab etwa Mitte des 19. Jahrhunderts¹⁸² kontinuierlich

¹⁸⁰ Auch LINTON ([1940] 1963A:501) spricht diesbezüglich von einem – allerdings nicht von außen aufgezwungenen – kulturellen Wandel der autochthonen Nordwestküstengesellschaften in dieser Zeit.

¹⁸¹ „*Because the Indians had considerable control over both the trade and the power relationship between themselves and the Europeans, they experienced little cultural disruption during the period of the maritime fur trade. There were changes in Indian cultures, just as there had been before the arrival of the European. The fur trade did not introduce change into a static society, although it probably did quicken the pace of change. But, as far as it is possible to determine, the developments took already existing directions rather than new ones.*“ (FISHER, 1977:17)

¹⁸² Ungefähr Mitte des 19. Jahrhunderts vollzog sich ein fundamentaler Paradigmenwechsel hinsichtlich der Relationen zwischen indigenen Populationen und weißen

ansteigende Etablierung von weißen Siedlungen – wodurch die Tlingit von einer ökonomisch integralen in eine periphere Rolle gedrängt wurden¹⁸³ – laut FISHER (1977:210) „*the corrosion of traditional Indian cultures after 1858*“ nach sich.

Nichtsdestotrotz stand der maritime Pelzhandel mehr oder minder unter indigener Kontrolle: Für einen erfolgreich verlaufenden Warenaustausch war nicht nur die Kooperation von autochthoner Seite unerlässlich, sondern ebenso das Bereitstellen von europäischen Handelswaren, für die am indigenen Markt nicht nur eine entsprechende Nachfrage bestand, sondern die darüber hinaus auch den Preisvorstellungen der autochthonen Interessentinnen/Interessenten entsprachen (vgl. FISHER, 1977:1-23; COLE & DARLING, 1990:119), wozu COLE & DARLING (1990:119) anmerken „*indeed, European merchantmen seem to have been considerably more dependent upon Indians than were the Indians upon them.*“

De facto befanden sich die, in den maritimen Fellhandel unmittelbar involvierten Nordwestküstenethnien¹⁸⁴ – FISHER (1977:1-23), GIBSON (1978:379),

Kolonialistinnen/Kolonialisten: War es für die russischen, westeuropäischen und nordamerikanischen Pelzhandelnden noch von zentraler Bedeutung, die soziostrukturellen Normen und Prozesse der autochthonen Handelspartnerinnen/Handelspartner zu erfassen, zu interpretieren und zu respektieren, änderte sich Mitte des 19. Jahrhunderts aufgrund der zunehmenden kolonialen Einflussnahme diese Haltung bei den nachfolgenden Siedlerinnen/Siedlern (darunter vor allem Farmerinnen/Farmer, Mineurinnen/Mineure, Regierungsbeamtinnen/Regierungsbeamte und Missionare), welche keine Notwendigkeit mehr darin sahen, sich dem sozialen Raum der autochthonen Bevölkerung anzunähern, sondern den Indigenen häufig mit Ressentiments, Antipathie, und/oder Animositäten begegneten (vgl. FISHER, 1977).

¹⁸³ „*During the fur-trading period Indians and Europeans were mutually interdependent.*“ (FISHER, 1977:210)

¹⁸⁴ Bedingt durch die starke Nachfrage nach Seeotterfellen während des *fur rush* war es für diejenigen indigenen Lineages (bzw. Nordwestküstengesellschaften), die über einen direkten Zugang zu den Handelsplätzen des maritimen Pelzhandels verfügten und dadurch den Fellhandel innerhalb ihres sozialen Raums monopolisieren konnten, aufgrund der Knappheit der Ressourcen notwendig geworden, die benötigten Felle von anderen Lineages (bzw. Ethnien) einzutauschen bzw. zu stehlen (vgl. FISHER, 1977:11):

„*Many, perhaps most, of the furs that changed hands during the period of the maritime fur trade were not captured by the Indians who traded them...Indian leaders on the outer coast collected furs from those who lived deeper inland either as plunder or by trade.*“ (FISHER, 1977:11)

RUSSELL (2009:234) wie auch COLE & DARLING (1990:119-120) zufolge – den, in ihren kulturellen Raum eintreffenden Pelzhandelnden gegenüber in der vorteilhafteren Position: Während die russischen, westeuropäischen und nordamerikanischen Schiffe sowohl unter Zeit- als auch unter Erfolgsdruck¹⁸⁵ standen, ihre Handelsware nicht nur zeitgerecht – zu Beginn des *fur rush* legten die Handelsschiffe an der nördlichen Nordwestküste nur im Sommer an – sondern auch gewinnbringend gegen vorzugsweise Seeotterpelze, aber auch gegen Felle der Nordamerikanischen Fischotter (i.e., *American river otter* bzw. *Lutra canadensis pacifica* oder *Lontra canadensis*) zu tauschen (vgl. KRAUSE, 1885:191; GIBSON, 1978:364, 369)¹⁸⁶, verfügte man/frau auf indigener Seite über die Wahlmöglichkeit, die angebotenen Waren zu erstehen bzw. dies zu unterlassen:

„*One factor in the Indian advantage was that they had a large degree of choice over whether even to trade at all.*“ (COLE & DARLING, 1990:119)

Des Weiteren war es notwendig, sich nicht nur mit den soziostrukturellen Gegebenheiten der stratifizierten nördlichen Nordwestküstenethnien vertraut zu machen, sondern innerhalb dieser hierarchischen Strukturen auch diplomatisch und umsichtig zu operieren, da die über ein hohes soziales Kapital verfügenden Angehörigen der Aristokratie auch Zugang zu der größten Anzahl an Pelzen hatten (vgl. COLE & DARLING, 1990:120). Diese Vorgehensweise vonseiten der europäischen Seefahrenden – i.e., das in Handelsbelangen gezielte und systematische

¹⁸⁵ COLE & DARLING erklären diesen Sachverhalt wie folgt:

„*The Europeans were half-way round the world: the return of unsold trade cargoes was prohibitively expensive, and there were no storage facilities on the Northwest Coast. This meant that they had to trade, even if at terms more favorable to the Indians than to themselves.*“ (COLE & DARLING, 1990:120)

¹⁸⁶ GIBSON (1978:364) schreibt dazu über den maritimen Pelzhandel bei den Tlingit:

„...*most of the land furs produced by the Sitka District (especially mink, beaver and river otter) were obtained for the company [Russian-American Company] by the Tlingit.*“ (GIBSON, 1978:364)

In Bezug auf See- und Fischotterpelze macht KRAUSE (1885:191) zudem nähere Angaben hinsichtlich der Verkaufspreise – „*von den Tschilkats [Chilkat] an den Händler*“ (KRAUSE, 1885:190) – wengleich leider ohne Jahresangaben:

„...*Seeotter, Enhydra marina, von Jakutat...à 10 [bis] 70 Tschilkut [sic] Dollars [bzw.] 20 [bis] 200 San Francisco Dollars...*“ (KRAUSE, 1885:191)

Interagieren mit den lokalen *chiefs* anstatt mit einzelnen Familien – resultierte in einer weiteren Statuserhöhung der indigenen lokalen Führung¹⁸⁷ (vgl. FISHER, 1977:18):

„Chiefs who were dominant in the trade greatly increased their wealth and, in a culture where the two were closely related, their prestige. Because of their position, some chiefs were able to gather more sea otter pelts; therefore, they traded more European goods and so were able to acquire even greater numbers of furs. The trade placed the rich in a position to add to their wealth increasingly.“ (FISHER, 1977:18)

Darüber hinaus galt es, die Präferenzen, Trends und Entwicklungen des jeweiligen kulturspezifischen Markts zu erkennen bzw. vorausszusehen, um einen unrentablen bzw. verlustreichen Absatz der mitgeführten Handelswaren zu vermeiden (vgl. FISHER, 1977:4, 7, 10; COLE & DARLING, 1990:120).

Bedingt durch die bereits lange vor Ankunft der russischen, westeuropäischen und nordamerikanischen Seefahrenden bestehenden intertribalen Handelsbeziehungen erwiesen sich die meisten Nordwestküstenethnien – oft zur Überraschung der frühen Exploratoren¹⁸⁸ – in Handelsangelegenheiten als ausgesprochen routiniert und versiert¹⁸⁹ (vgl. DE LAGUNA, 1972:347):

„During the maritime fur trading period the Indians were not...the passive objects of exploitation. Rather they were part of a mutually beneficial trading relationship. The overwhelming impression that emerges from the journals is that the Indians were intelligent and energetic traders, quite capable of driving

¹⁸⁷ Aufgrund des eben genannten Modus Procedendi scheint es – quellenkritisch betrachtet – durchaus denkbar, dass in zeitgenössischen Aufzeichnungen die Funktion der lokalen *chiefs* sowie ihre symbolischen und realen Handlungsspielräume übersteigert dargestellt wurde (vgl. FISHER, 1977:18).

¹⁸⁸ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

¹⁸⁹ Ein Umstand, der auch in dem, von LA PÉROUSE (1799:369) verfassten Bericht über die Tlingit nicht unerwähnt bleibt (siehe Kapitel 6.7). Und auch der irische Navigator und Pelzhändler JOHN MEARES bringt im Hinblick auf seine Erfahrungen beim Seeotterpelzhandel mit den Nuu-chah-nulth der, an der Westküste von Vancouver Island gelegenen Nootka-Sound-Region Ähnliches zum Ausdruck:

„...we found to our cost, that these people...possessed all the cunning necessary to the gains of mercantile life.“ (MEARES, 1790:141-142)

hard bargain...the Indians met the maritime fur trade and moulded it to serve their own ends.“ (FISHER, 1977:18)

Für Eisen, Kupfer, Schusswaffen, Stoffe, Woldecken, Schmuckgegenstände, Bekleidung¹⁹⁰ und Spirituosen bestand an der nördlichen Nordwestküste die größte Nachfrage von autochthoner Seite: War es während der initialen Phase des *fur rush* der große Bedarf an Metall „*initially the Indians wanted articles that had meaning and use within pre-contact society. They already possessed both iron and copper at the time of contact, but not in plentiful supply*“¹⁹¹ (FISHER, 1977:6) – einerseits an Eisen¹⁹², welches anfangs kalt geschmiedet vor allem zu Messer und Meißel¹⁹³ verarbeitet wurde, in der Folge allerdings auch direkt als europäische Tauschware erworben werden konnte und andererseits an Kupfer, das vornehmlich für dekorative Zwecke verwendet wurde, wobei beide Metalle zunächst überaus hohe Preise erzielten – erwies sich der autochthone Markt in den 1790er Jahren als gesättigt, wodurch der Eisen- und Kupferhandel nach 1800 in kommerzieller Hinsicht bedeutungslos wurde (vgl. LA PÉROUSE, 1799:370; DE LAGUNA, 1972:348; FISHER, 1977:6-7; COLE & DARLING, 1990:120; KAN, 1999:43; GRINEV, 2005:98).

¹⁹⁰ Zu diesem Punkt berichtet DE LAGUNA (1972:348) von der Vorliebe der Yakutat-chiefs für europäische Uniformen.

¹⁹¹ Von FISHER unberücksichtigt bleibt allerdings die Frage, woher dieses Eisen bzw. Kupfer stammte.

¹⁹² „*Iron had to be worked cold, preventing any great sophistication in its shaping, but soon after contact Indians themselves began limited forging of iron – the Tlingit by 1786 and the Haida by 1798.*“ (COLE & DARLING, 1990:120)

Darüber hinaus spricht LA PÉROUSE (1799:369-370) in seinen Aufzeichnungen davon, dass die Hoonah in Lituya Bay bereits 1786 über kleinere, in ihrem persönlichen Besitz stehende Eisenobjekte (wie beispielsweise Halsketten oder um den Hals getragenen Dolche) verfügten (siehe Kapitel 6.7).

Eisen stand im 18. und 19. Jahrhundert ferner auch im Fokus der Präventionsstrategien der Tlingit hinsichtlich metaphysischer Manipulationen vonseiten Land-otter-people: So wurde angeraten, stets einen Metall- bzw. Eisengegenstand bei sich zu tragen, da der protektiven Effekt von Eisen (bzw. Metall per se) eine transzendente Beeinflussung durch Land-otter verhinderte, indem diese gezwungen wurden, sich von anthropomorpher zu zoomorpher Gestalt zu transformieren und somit ihre wahre Identität als Land-otter preiszugeben (siehe Kapitel 5.2.9).

¹⁹³ „*Toes*“ bzw. „*iron chisels*“ stellten beispielsweise DIXONS (1789:200-201) bevorzugte Tauschobjekte für Seeotterpelze dar.

Hingegen blieb die Nachfrage nach Schusswaffen – i.e., primär nach Musketen – während der gesamten Periode des maritimen Fellhandels ungebrochen: Bedingt durch das dichte Netzwerk an intertribalen Handelsbeziehungen gelangten die eingetauschten Feuerwaffen auch rasch in den Besitz von Lineages, Klans und Ethnien, die bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht in direkten Kontakt mit den Handeltreibenden aus Russland, Europa bzw. Nordamerika getreten waren (vgl. DE LAGUNA, 1972:347-348; FISHER, 1977:7; GIBSON, 1978:367; COLE & DARLING, 1990:120-121).

„By the beginning of the nineteenth century, virtually all Tlingits had guns and Kotlean of the Sitkas possessed more than 20 of the best muskets.“ (COLE & DARLING, 1990:121)

Doch auch das gleichbleibende Interesse an Woldecken und Stoffen – die Präferenzen der indigenen Käuferschaft waren lediglich in Bezug auf Farbe¹⁹⁴ bzw. Gewebetextur Modeströmungen unterworfen – erwies sich als relativ konstant, wodurch sowohl Woldecken als auch Musketen bald als Zahlungsmittel Verwendung fanden; COLE & DARLING (1990:122) zufolge nicht zuletzt aufgrund des „*degree of uniformity*“ dieser Handelsartikel (vgl. WIKE, 1951:29; DE LAGUNA, 1972:355; FISHER, 1977:7; GIBSON, 1978:369; COLE & DARLING, 1990:121-122).

Und während sich frische Nahrungsmittel eines konstanten Bedarfs vonseiten der Seefahrenden erfreuten – „*maritime traders relied upon the Indians for fresh food, especially meat and fish...*“ (COLE & DARLING, 1990:122) (vgl. auch RUSSELL, 2009:234)¹⁹⁵ – avancierten im Gegenzug an der Nordwestküste Melasse sowie – nach einer kurzen Phase der Ablehnung von indigener Seite – Alkoholika (zumeist in Form von Rum) zu einem durchaus beliebten Genussmittel¹⁹⁶ (vgl. GIBSON, 1978:369).

¹⁹⁴ WIKE (1951:45) gibt blau als die, in der Frühphase des *fur rush* bevorzugte Farbe der indigenen Käuferinnen/Käufer an.

¹⁹⁵ RUSSELL (2009:234) bemerkt in diesem Kontext:

„...in fact, they [the Russians] barricaded themselves inside stockades and relied on the [Tlingit] Indians to provide them with food, furs, and other items of daily necessity.“ (RUSSELL, 2009:234)

¹⁹⁶ WIKE (1951:49) berichtet zu diesem Punkt, dass die in der Region von Chatham Strait – der Meerenge zwischen Chichagof- und Baranof Island im Westen und Admiralty- und Kuiu Island im

Die steigende Zahl der, an der nördlichen Nordwestküste anlegenden Schiffe ließ auch die Konkurrenz unter den nichtindigenen Pelzhandelnden anwachsen, wobei selbst die, nach der Frühphase des *fur rush* errichteten russischen Niederlassungen in Yakutat (i.e., *Novo Rossiysk*) und Old Sitka (i.e., Fort *Novoarkhangel'sk*) (siehe Kapitel 6.9) die *Russian-American Company (RAC)* nicht in die Lage zu versetzen vermochten, den Pelzhandel in vollem Umfang zu kontrollieren¹⁹⁷: So wurden den Tlingit vor allem von amerikanischen, vorrangig aus Boston stammenden Handelsschiffen, höhere Preise für ihre Seeotterpelze geboten als dies von russischer Seite der Fall war; ein Umstand, der in Sitka im Übrigen für häufige Beschwerden sorgte (vgl. COLE & DARLING, 1990:124).

Ein weiteres Charakteristikum des maritimen Pelzhandels waren die stetig ansteigenden Wechselkurse im Hinblick auf die eingetauschten Felle, wodurch sich auch die Verhandlungsposition der autochthonen Pelzhändlerinnen/Pelzhändler kontinuierlich verbesserte: Während 1801 der Tauschwert für ein Seeotterfell (von bester Qualität) ein Ballen Stoff oder zwei bis drei Musketen bzw. ein Fass Schießpulver betrug, waren es 1812 bereits vier Woldecken, vier Eimer Melasse, ein Eimer Reis, zwei Dutzend Brotlaibe und eine Axt sowie weitere nicht näher genannte Tauschartikel (vgl. WIKE, 1951:52; COLE & DARLING, 1990:124)¹⁹⁸.

„Certainly the picture that emerges from the [early] traders' journals and from the secondary literature is that the Indians were a confident group, astute in their business dealings and more exploiting than exploited.“ (COLE & DARLING, 1990:124)

Da die Schiffsnavigatoren in der initialen Phase des maritimen Pelzhandels dazu tendierten, lediglich diejenigen Häfen der nördlichen Nordwestküste – wie beispielsweise Sitka – anzusteuern, die als gut erreichbar und zugänglich galten,

Osten – beheimateten Tlingit kurz nach dem erstmaligen Erwerb von Melasse, diese auch destillierten.

¹⁹⁷ Realiter trat an der nördlichen Nordwestküste eine Monopolisierung des Handels durch die *RAC* erst in den 1840er Jahren ein (vgl. COLE & DARLING, 1990:124).

¹⁹⁸ GIBSON (1978:361) gibt dazu folgende monetären Angaben:

„In the 1810s a prime adult female pelt could bring the Russian-American Company up to 1,000 rubles (Anonymous 1835:92), as much as the total annual salaries of three promyshlenniki [Russian hunters, trappers and traders].“ (GIBSON, 1978:361)

gelang es den lokalen *kwáan*¹⁹⁹, den Pelzhandel zu monopolisieren und somit den direkten Warenaustausch zwischen russisch-westeuropäisch-nordamerikanischen Seefahrenden und indigenen Jägern²⁰⁰ des Landesinneren zu unterbinden²⁰¹ (vgl. DE LAGUNA, 1972:349; FISHER, 1977:12; COLE & DARLING, 1990:125).

Abgesehen von den Hostilitäten²⁰² zwischen russischen Kolonialistinnen/Kolonialisten und Tlingit, erwies sich der soziale Raum, in dem westeuropäisch-nordamerikanische Seefahrende und indigene Pelzhändlerinnen/Pelzhändler in der Frühphase der Fur-rush-Periode interagierten, als unerwartet gewaltfrei und friedlich. Dieser Umstand ist vor allem insofern bemerkenswert, da die Nordwestküstenethnien des 18. Jahrhunderts aufgrund ihrer Überfälle auf vulnerable Kleingruppen von Reisenden gefürchtet waren und diese Praxis auch nicht nach Ankunft der europäisch-nordamerikanischen Seereisenden allzu rasch unterließen. Nachdem es sich bei den eintreffenden Seefahrenden um zahlenmäßig unterlegene Europäer bzw. Nordamerikaner²⁰³ handelte, ging man von europäischer bzw. nordamerikanischer Seite bald dazu über nach Anlegen der Handelsschiffe Wachposten an Deck aufzustellen (vgl. COLE & DARLING, 1990:126).

Um jedoch die Expansion des florierenden Pelzhandels, dessen zügige Entwicklung von beiden – i.e., indigenen sowie nichtindigenen – Interessensgruppen

¹⁹⁹ Als *kwáan* wird die lokale Tlingit-Community bezeichnet, wobei der Terminus die gesamte örtliche Tlingit-Population – unabhängig von Klan- oder Moiety-Zugehörigkeiten – einschließt (vgl. DAUENHAUER ET AL. 2008:103) (siehe Kapitel 3).

²⁰⁰ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen unter den Jagenden befanden (vgl. DE LAGUNA, 1972:362).

²⁰¹ Betrachtet man/frau die nördliche Nordwestküste in ihrer Gesamtheit, waren es vorrangig Tlingit und Tsimshian, die von diesem Status als Mittlerinnen/Mittler am meisten profitierten (vgl. COLE & DARLING, 1990:125), wozu FISHER anmerkt: „*Indians on the outer coast exchanged European goods with inland Indians at 200 and 300 per cent profit margins and in this way furs were collected at the central locations of trade with European vessels.*“ (FISHER, 1977:12).

²⁰² Als kontextrelevant sehe ich primär die Zwischenfälle von 1802, 1804 und 1805 an, als es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen einerseits in Sitka (zwischen dem Sitka-*kwáan* und den russischen Siedlerinnen/Siedlern [1802 und 1804]) und andererseits in Yakutat (zwischen dem Yakutat-*kwáan* und den russischen Kolonialistinnen/Kolonialisten [1805]) kam (siehe Kapitel 6.10).

²⁰³ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

mehrheitlich als positiv bewertet wurde und für dessen Fortentwicklung sich Gewalt als kontraproduktiv erwiesen hätte, nicht zu gefährden, wurde in den meisten Fällen der Weg friedlicher interethnischer Kontakte, Interaktionen und Beziehungen gewählt. Als weitere Ursache für den weitgehend gewaltfreien²⁰⁴ maritimen Pelzhandel sehen COLE & DARLING (1990:126) vor allem darin, dass die europäisch-nordamerikanischen Pelzhandelnden vorerst (i.e., in der initialen Phase des seegestützten Fellhandels) weder Interesse an indigenem Grund und Boden zeigten²⁰⁵, noch die kulturellen Gefüge der autochthonen Nordwestküstengesellschaften zu modifizieren suchten²⁰⁶:

„Early Europeans wanted furs. They had no interest in changing Indian society or in depriving Indians of their land. They were small in numbers and dependent upon the Indians to provide those furs. It was therefore very much in their interests to maintain a peaceful relationship with the Indians. Moreover, the European traders had little desire to disturb native society.“ (COLE & DARLING, 1990:128)

Auch wenn die europäisch-nordamerikanischen Pelzhandelnden unter den indigenen Populationen nicht nur eine Steigerung der Nachfrage nach europäischen Handelsgütern, sondern auch eine Veränderung des autochthonen Konsumverhaltens zu erzielen versuchten, wurde indessen jegliche Entwicklung, die sich nachteilig auf die Motivation und/oder Leistungsfähigkeit der indigenen Jäger²⁰⁷

²⁰⁴ Als Indikator für die gewaltlosen Intentionen der indigenen sowie nichtindigenen Pelzhandeltreibenden betrachtet DE LAGUNA (1972:116) den Verzicht auf den – im 18. Jahrhundert an der Nordwestküste durchaus üblichen – mutualen Geiselaustausch.

²⁰⁵ Erst in der, nach dem maritimen Fellhandel einsetzenden Periode des landgebundene Pelzhandels wurden an der Nordwestküste – mit Ausnahme von Russisch-Amerika, wo bereits während des *fur rush* befestigte russische Stützpunkte etabliert worden waren – Forts errichtet (vgl. COLE & DARLING, 1990:127).

²⁰⁶ Zudem gestaltete sich die üblicherweise wenigen Kontakte – zumindest bis zur Etablierung von permanenten Niederlassungen – zwischen Europäern (bzw. Nordamerikanern) und Indigenen als durchwegs kurz (vgl. COLE & DARLING, 1990:126).

²⁰⁷ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen unter den Jagenden befanden (vgl. DE LAGUNA, 1972:362).

auswirken hätte können, von europäischer Perspektive aus als negativ bewertet (vgl. COLE & DARLING, 1990:128, 133).

Darüber hinaus fungierten für FISHER (1977:13-14) die, in den von europäisch-zeitgenössischen Berichten propagierten indigenen Animositäten häufig als Projektionsfläche für eine bellikose Fremdbildkonstruktion:

„It is clear that the hostility of the Indians has been overemphasized in European records. Captains often came to the coast expecting the Indians to be warlike and therefore perceived hostility where it did not exist...Europeans tended to assume that all Indians were equally hostile and that all hostility was directed towards them.“ (FISHER, 1977:13-14)

Wenn auch das europäische Misstrauen gelegentlich in den bereits antizipierten Hostilitäten resultierte, resümiert FISHER (1977:14) *„the balance of power [between Europeans and Indians] on the coast was quite fine“*, nicht zuletzt auch dadurch, dass der unmittelbare, allerdings singuläre Nutzen – i.e., ein Zuwachs an materiellen Gütern durch Plünderung – eines potenziellen Überfalls auf ein europäisch-amerikanisches Handelsschiff den danach zu erwartenden Verlust von zukünftigen Handlungsoptionen keineswegs aufwog.

Anders gelagert waren hingegen die Tlingit-russischen Beziehungen:

Nachdem die, in *Lingít Aaní*²⁰⁸ eintreffenden russischen Pelzhandelnden Forts bzw. befestigte Niederlassungen in Yakutat (i.e., *Novo Rossiysk* [1796]) und in Old Sitka (i.e., *Fort Novoarkhangel'sk* [1799]) gegründet hatten (siehe Kapitel 6.10) – notabene zu einer Zeit, als konkurrenzierende westeuropäische und nordamerikanische Pelzhandelsunternehmen ausschließlich seegestützten Fellhandel mit den Tlingit betrieben – versuchten die, im Kontext von zaristischen Dominanzbestrebungen operierenden russischen Kolonialistinnen/Kolonialisten den Tlingit mit den gleichen, bereits bei den Unangan und Alutiit praktizierten Unterdrückungsstrategien zu begegnen, um ihre Macht- und Autoritätsbeziehungen zu etablieren. Die bereits von Beginn an belasteten Tlingit-russischen Relationen – die russischen Siedlerinnen/Siedler waren nicht nur wegen ihrer brutalen Vorgehensweisen gegen die indigene Bevölkerung, sondern auch aufgrund von versuchten Geiselnahmen

²⁰⁸ DAUENHAUER ET AL. (2008A:XXVI) übersetzen den Tlingit-Terminus *Lingít Aaní* mit *„Tlingit Nation“*, *„Tlingit country“*, *„Tlingit land“* oder *„Tlingit territory“* (siehe Kapitel 3).

und Gebietsaneignungen unter den Tlingit in Misskredit geraten – hinterließen tiefe, bis weit ins 19. Jahrhundert hineinreichende Spuren im kollektiven Gedächtnis der Tlingit (vgl. GIBSON, 1978:365-368; COLE & DARLING, 1990:127).

Der Umstand, dass die Tlingit bereits vor der Etablierung der russischen Niederlassungen in Tlingit-Siedlungsgebieten über – von amerikanischen Handelsschiffen erworbenen – Schusswaffen, Kanonen und Munition verfügten, vereitelte die russischen Pläne, die von den russischen Pelzhandelnden zuvor auf den Aleuten sowie auf Kodiak Island eingesetzten violenten Strategien der Einflussnahme (wie autochthone Zwangsarbeit und Geiselnahmen von Indigenen) auch an der nördlichen Nordwestküste durchzusetzen (vgl. GIBSON, 1978:361-365; DE LAGUNA, 1972:170-171; COLE & DARLING, 1990:127):

„...armed with not only pistols and muskets but also heavy cannons, they [the Tlingit] were able to take a decidedly more aggressive stand against those they regarded as intruders.“ (COLE & DARLING, 1990:127)

Nach der Zerstörung des russischen Forts *Novoarkhangel'sk* (1802) in Old Sitka und des Stützpunkts *Novo Rossiysk* (1805) in Yakutat, welche nicht nur 47 russischen und 130 Alutiit-Kolonialistinnen/Kolonialisten das Leben gekostet hatte (siehe Kapitel 6.10), sondern für die russischen Siedlerinnen/Siedler ein Trauma verkörperte, das während den nachfolgenden Jahrzehnten stets präsent blieb, veränderten sich auch die Tlingit-russischen Beziehungen: Ab diesem Zeitpunkt lebten die Russinnen/Russen in dem Bewusstsein, dass ihr kolonialer Einflussbereich während der restlichen Ära des maritimen Fellhandels mit den Außengrenzen ihrer befestigten Siedlungen endete (vgl. GIBSON, 1978:368; COLE & DARLING, 1990:127-128).

Für den Kulturraum der Nordwestküste – in seiner Gesamtheit gesehen – erwiesen sich die soziokulturellen, intertribalen, ökonomischen und gesundheitlichen Folgen des maritimen Pelzhandels als komplex wie ebenso heterogen:

- Modifikation der indigenen Ökonomie: Der Fellhandel veränderte die Symmetrie zwischen den interdependenten Tätigkeitsfeldern Subsistenz und Handel – *„a predominantly food-gathering society became a fur-gathering society“* (COLE & DARLING, 1990:131) – wodurch signifikant weniger Zeit für das Fischen als für das Jagen der Seeotter (sowie für das anschließende Präparieren der Felle) investiert wurde. Als Resultat der, aus Zeitmangel

vernachlässigten Bevorratung sahen sich viele Nordwestküstengesellschaften immer häufiger dazu gezwungen, auch während der Wintermonate – als sich die See als besonders rau und gefährlich erwies – nach Heilbutt zu fischen (vgl. WIKE, 1951:62; COLE & DARLING, 1990:131).

- Ökonomische Neuorientierung: Bedingt durch die, spätestens in den 1820er Jahren erfolgte nahezu vollständige Auslöschung der Seeotterbestände wurde für die, in den maritimen Fellhandel involvierten Nordwestküstenethnien in wirtschaftlicher Hinsicht ein Auffinden neuer Subsistenzformen erforderlich. Aufgrund dessen gingen einige Gesellschaften von der aneignenden zur produktiven Wirtschaftsform über²⁰⁹, während andere Ethnien den Ausbau des Regionalhandels förderten (vgl. COLE & DARLING, 1990:129).
- Erweiterung der wirtschaftlichen Handlungsspielräume indigener Frauen: Einerseits wurde die, primär von Frauen und Sklavinnen durchgeführte Verarbeitung der Seeotterfelle als essenzieller und unerlässlicher Arbeitsschritt²¹⁰ im Pelzhandel höher ökonomisch dotiert als in der Zeit vor dem *fur rush* und andererseits verbesserte sich durch die Kultivierung der neu angekommenen Kartoffel²¹¹ die ökonomische Situation vieler Frauen (vgl. GIBSON, 1978:364-365; BLACKMAN, 1981:72-73; COLE & DARLING, 1990:130)²¹².
- Geringe soziale Mobilität: Da die stringente Stratifizierung der Nordwestküstengesellschaften auch nach dem Ende des *fur rush* vollkommen intakt blieb, ist es in Zweifel zu ziehen, dass der durch den Seeotterpelzhandel

²⁰⁹ I.e., aus Jagdbeutergesellschaften wurden Bodenbauern/Bodenbäuerinnen.

²¹⁰ Die Jagd der Seeotter hingegen war lediglich Männern vorbehalten:

„*While the processing of these [sea otter] furs was a female task, the hunting of sea otter was a prestigious and ritually imbued activity of high-ranking males.*“ (BLACKMAN, 1981:72)

²¹¹ Die Kartoffeln waren von Handelsschiffen erworben worden:

„*Introduced by traders in the late eighteenth century, the potato was intensively cultivated...*“ (BLACKMAN, 1981:73)

²¹² Der maritime Pelzhandel hatte allerdings auch weitere genderspezifische Konsequenzen: Prostitution scheint mit hoher Wahrscheinlichkeit in den autochthonen Nordwestküstengesellschaften bis zum Kontakt mit europäischen Seefahrenden unbekannt gewesen zu sein und wurde vermutlich erst ab den 1780er Jahre praktiziert (vgl. FISHER, 1977:19-20; BLACKMAN, 1981:72; COLE & DARLING, 1990:130).

lukrierte indigene Wohlstand zugleich auch die soziale Mobilität erhöhte. Als Gegenthese zu DRUCKERS (1939:63) Darstellung – i.e., allen am maritimen Fellhandel beteiligten Indigenen hätte sich die Option geboten, zu Vermögen zu gelangen – vertreten COLE & DARLING (1990:129) die Auffassung, der sozialer Aufstieg – bedingt durch die Aufteilung der Jagdreviere ausschließlich unter adeligen Familien – hätte sich für weniger privilegierte Gruppierungen als schwierig erwiesen.

- Intertribale Animositäten: Da die, durch den Otterfellhandel erzielte Prosperität keineswegs egalitär unter den verschiedenen indigenen Gruppen aufgeteilt war – so waren diejenigen Nordwestküstenethnien mit direktem Zugang zum Meer deutlich im Vorteil zu denjenigen, die im Hinterland lebten, wodurch sich sowohl soziales und symbolisches als auch ökonomisches Kapital in der Hand einiger weniger indigener Familien befand – wuchsen Rivalitäten, Hostilitäten und Gruppenkonflikte. FISHER (1977:20) kommentiert diesbezüglich: „*The new wealth brought by the fur trade was not evenly spread among Indian groups. Disparities in wealth, and therefore in power, undoubtedly increased... While rivalry between Indian groups hoping to profit from the [fur] trade may have added to the incidence of hostility, economic motives had also been powerful in indigenous warfare.*“ (FISHER, 1977:20)
- Neue Krankheiten: Die fehlenden Immunitäten der indigenen Populationen gegen die, von den europäischen Seefahrenden eingeschleppten venerischen Erkrankungen, aber auch gegen Variola (Variolaepidemien traten im Kulturraum der Tlingit um 1775, 1801, 1836 und 1863 auf), Morbilli (Morbilliepidemie von 1848), Influenza und anderen Infektionskrankheiten stellten nicht nur die gravierendsten und verheerendsten Folgen des maritimen Fellhandels dar (siehe Kapitel 6.2), sondern hatten aus demografischer Perspektive ebensolche Effekte (vgl. FISHER, 1977:21-22; GIBSON, 1978:365, 368; BOYD, 1990:143-144; COLE & DARLING, 1990:130, 133; KAN, 1999:43; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII).
- Wahrung der indigenen Selbstbestimmung: Die Nordwestküstenethnien behielten während des maritimen Fellhandels ihre Autonomie in sämtlichen Belangen des privaten als auch des öffentlichen Lebens (i.e., in allen sozialen,

spirituellen, juristischen, ökonomischen etc. Angelegenheiten) (vgl. FISHER, 1977:17, 23; COLE & DARLING, 1990:131).

- Europäische Handelsartikel bzw. Technologien: COLE & DARLING (1990:120, 131) zufolge erwachsen aus der autochthonen Nachfrage nach den meist neuartigen bzw. unbekanntem europäischen Handelswaren – zumindest in der frühen Phase des maritimen Pelzhandels – keine Abhängigkeiten von denselben.
- Florieren der materiellen Kultur – „*Golden Age in Northwest Coast Art*“: Die von den Seefahrenden eingetauschten Materialien fanden bald auch Einzug in die indigenen kunstschaftenden Kreise, wo die neue Verfügbarkeit von Kupfer speziell im Hinblick auf Masken sowie in der dekorativen Kunst per se ihren Niederschlag fand. Europäische Kauschen und Schellen begannen mehr und mehr die getrockneten Papageitaucherschnäbel als Rasseln zu substituieren, ebenso wurden die bisher verwendeten autochthonen Pigmente immer häufiger durch europäische Farbe und Farbstoffe ersetzt. Doch auch die, während des Pelzhandels in vielen Fällen als Zahlungsmittel verwendeten Woldecken wurden – oft mit europäischen Knöpfen verziert („*button blankets*“ [vgl. DE LAGUNA, 1990:216, 219; HOLM, 1990:616; 628]) – nach und nach als Zeremonialbekleidung eingesetzt (vgl. COLE & DARLING, 1990:132). „*The increased wealth and the new tools and materials combined with older techniques and uses to produce what is generally regarded as a golden age in Northwest Coast art.*“ (COLE & DARLING, 1990:132)
- Interkultureller Austausch symbolischer und materieller Elemente: Durch den Erwerb von neuen Holzbearbeitungsinstrumenten aus Metall (die vor der Kontaktperiode benutzten Werkzeuge waren vorrangig aus Stein, Knochen, Muschelschalen und Tierzähnen hergestellt worden) konnten auch die großen, freistehenden *totem poles* – die von den frühen Exploratoren²¹³ und Pelzhandelnden beschrieben, im Innenraum der indigenen

²¹³ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

Plankenhäuser²¹⁴ befindlichen *totem poles* waren in jener Zeit zwar an der gesamten Nordwestküste vielfach vorzufinden, wohingegen die außerhalb des Wohnbereichs aufgestellten, hohen *totem poles* lediglich bei den Tlingit in Lituya Bay sowie bei den Haida in Dadans (auf den Queen Charlotte Islands) vorkamen – nicht nur rascher angefertigt werden, sondern wurden aufgrund des, während des maritimen Pelzhandels verstärkt auftretenden interkulturellen Austauschs auch in die materielle Kultur einiger anderer Nordwestküstengesellschaften integriert (vgl. HOLM, 1990:603-604; COLE & DARLING, 1990:132; DE LAGUNA, 1990:207).

- Christliche Missionierung: Der Faktor missionarische Tätigkeit wird von COLE & DARLING (1990:133) für den Zeitraum des maritimen Pelzhandels als unerheblich beschrieben. Und selbst das vermehrte Interesse an der neuen (christlichen) Glaubensrichtung in den 1830er Jahren – infolge der 1836 im Kulturraum der Tlingit auftretende Variolaepidemie begann man/frau an der Wirksamkeit der schamanischen Heilbehandlungen zu zweifeln – war (vorerst) nur von kurzer Dauer²¹⁵ (vgl. auch PELTON & DIGENNARO, 1992:24)²¹⁶.
- Nahezu vollständige Ausrottung der Seeotterbestände an der pazifischen Nordwestküste: „*Although the demand for sea otter pelts might be inexhaustible, the supply was not. The fur trade was, as elsewhere in North America, exploitative to the point of destruction. By the 1830s the animal was virtually extinct, its disappearance the result of continued commercial demand and the ability of the Indians to hunt the animal with increased efficiency.*“ (COLE & DARLING, 1990:131). Nach den letzten großangelegten Jagdgesellschaften um 1909, welche den bereits hochgradig gefährdeten Seeotterbestand weiter dezimierten, wurde *Enhydra lutris* (i.e., der Seeotter)

²¹⁴ Bei den Tlingit boten die rechteckig angelegten und meist aus Fichte bestehenden Plankenhäuser einen Wohnraum für bis zu 40 bis 50 Personen (vgl. DE LAGUNA, 1990:207) (siehe Kapitel 3).

²¹⁵ 1840 belief sich – laut COLE & DARLING (1990:133) – die Zahl der getauften Tlingit auf lediglich 20.

²¹⁶ PELTON & DIGENNARO (1992:24) führen Näheres zu diesem Punkt Folgendes aus i.e.,

„*Tlingit belief in the power of the shaman seriously eroded during the smallpox epidemic of 1836, which is reported to have killed half of the native population while taking only one*

als eine vom Aussterben bedrohte Tierart seit dem 20. Jahrhundert vor dem Bejagen von staatlicher Seite geschützt, wobei sich der Bestand seit 1937 wieder zunehmend erholte (vgl. DE LAGUNA, 1972:378; IBID. in EMMONS, [CA. 1889] 1991:123).

- Hypothetischer Paradigmenwechsel im religiösen Symbolbereich²¹⁷ der Tlingit als unmittelbare Folge des Kontakts mit europäischen Pelzhandelnden²¹⁸: Die ökonomische Neuorientierung auf die hochrentable Bejagung der Otter führte – so die Argumentation meiner ethnopsychotherapeutischen Deutung – im kollektiven Unbewussten der Tlingit zu einem Konflikt zwischen dem Wunsch, tradierte immaterielle Wissensinhalte (verkörpert durch die Unverletzlichkeit und Integrität der als sakrosankt geltenden Otter²¹⁹) zu wahren und dem Wunsch nach materiellem Gewinn (in Form von den, durch die Otterjagd lukrierten hohen Profiten). Das durch diesen stark polarisierten Konflikt entstandene Spannungsfeld zwischen der ethischen Verpflichtung zur Aufrechterhaltung des tradierten Ideen- und Wertesystems einerseits und dem Interesse an profitablen Handelsbeziehungen (sowie dem daraus erwachsenden Wohlstand) andererseits fand seinen Ausdruck in der Dekonstruktion der symbolischen Identität von Land-otter-people: Überwogen die, bis dato benevolenten Zuschreibungen, kam es mit dem Beginn der Bejagung der Otter zu einer fundamentalen Abkehr von dieser bisherigen Wahrnehmung, insofern, dass die Otter ab nun von den Tlingit als überaus bedrohliche und negative Wesen wahrgenommen wurden. In diesem

Russian life. The smallpox vaccine saved the Russians and convinced some Tlingits of the superior knowledge of the Russians.“ (PELTON & DIGENNARO, 1992:24)

²¹⁷ Als diesbezügliche Begriffsklärung spricht PUCHEGGER-EBNER (2004:31) – wie bereits erwähnt – das Kollektiv der Themenfelder Glaubensvorstellungen, Mythen, Riten und Kosmologien an.

²¹⁸ Dieses Themenfeld stellt den zentralen Argumentationsstrang dieser Arbeit dar, wobei es sich – bedingt durch das Fehlen von diesbezüglich kontextrelevanten ethnohistorischen schriftlichen Quellen (die traditionelle Tlingit-Gesellschaft verfügte über eine Oral History) – um eine derzeit weder falsi- noch verifizierbare Hypothese handelt.

²¹⁹ In der soziokosmischen Ordnung der traditionellen Tlingit-Gesellschaft existierte keine Differenzierung zwischen Otter als reale, zoologische Tiere und ihren metaphysischen Pendants, den Land-otter-people bzw. Land-otter (vgl. DE LAGUNA, 1972:744) (siehe Kapitel 5).

pejorativen Bedeutungswandel der, die Land-otter betreffenden Zuschreibungen – i.e., die Änderung der Wahrnehmung von einst bene- zu nunmehr malevolenten Entitäten – sehe ich das Lösen des beschriebenen Konflikts, wodurch das Jagen und Töten der zoologischen Pendanten (i.e., der Seeotter) ohne Aufkommen von Schuldgefühlen ermöglicht wurde (siehe Kapitel 8).

„While the European trader did not seek extensive alterations in native society, this did not mean that change did not take place. Change was inevitable in a contact process that introduced one society, possessing a cash economy, firearms, factory technology, agriculture, and formal political and religious organizations, to one that did not. The technology and increased wealth that the fur trade brought, as well as the way it was conducted, had significant effects on Indian societies, their economy, and culture. Most of these changes were unintentional, often representing an intensification and acceleration of preexisting trends.“ (COLE & DARLING, 1990:128)²²⁰

Zuletzt noch einige Worte zur eigentlichen Otterjagd – es wurden im Übrigen nicht nur See-, sondern ebenso Fischotter²²¹ bejagt (vgl. KRAUSE, 1885:191; GIBSON, 1978:364, 369) – im Kulturraum der Tlingit des 18. Jahrhunderts:

Nachdem sich die Jäger²²² vor der Jagd einer Reihe an Purifikationsriten unterzogen hatten – darunter rituelle Bäder, eine zweitägige alimentäre Karenz sowie

²²⁰ Diesbezüglich resümiert FISHER (1977:17) Folgendes:

„Because the Indians had considerable control over both the trade and the power relationship between themselves and the Europeans, they experienced little cultural disruption during the period of the maritime fur trade. There were changes in Indian cultures, just as there had been before the arrival of the European...as far as it is possible to determine, the developments took already existing directions rather than new ones.“ (FISHER, 1977:17)

²²¹ GIBSON (1978:369) merkt dazu wie folgt an:

„In 1831 the company [Russian-American Company] traded 29,100 rubles worth of goods (mainly blankets, cloth, iron utensils, axes, tobacco, and paper) for Tlingit furs (chiefly beaver, mink, fox, and land otter).“ (GIBSON, 1978:369)

eine oft monatelang andauernde sexuelle Abstinenz (vgl. TIKHMENEV, [1861] 1978; EMMONS, [CA. 1889] 1991:103; DE LAGUNA, 1972:378; JONAITIS, 1989:71-72)²²³ – wurden von ihnen auch jagdmagische Praktiken angewandt (wie beispielsweise das Einsetzen von spirituell potenten Amuletten [in Tlingit „*danak*“²²⁴]), wobei die Kontrolle des Wetters sowie der potenzielle Jagderfolg in den Aufgabenbereich der lokalen Schamaninnen/Schamanen fiel (vgl. EMMONS, [CA. 1889] 1991:124; DE LAGUNA, 1972:378-379; GRINEV, 2005:210), wobei sich auch die Jäger oft einer spezifischen Divinationstechnik bedienten:

„The hunter often carried in his canoe box the right humerus of a sea otter. Before going out, he would hold it up to his mouth and talk through the tiny hole at the [distal] end, asking what his luck would be. Then he took it between his thumb and forefinger and flipped it up in the air. If it fell and stood with the ridge up, he would be successful. [If it landed on the flatter side, he would get nothing].“ (EMMONS, [CA. 1889] 1991:127)

Am Tag der Jagd – gejagt wurde übrigens nur zweimal im Jahr i.e., von Mai bis Anfang Juni und von Ende Juli bis Anfang August²²⁵ (vgl. DE LAGUNA, 1972:378) – galt ferner ein striktes Nahrungsverbot solange man sich auf dem Meer befand; es war allerdings erlaubt, vor Tagesanbruch Speisen zu sich zu nehmen (vgl. EMMONS, [CA. 1889] 1991:103; DE LAGUNA, 1972:378).

²²² Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen unter den Jagenden befanden.

²²³ EMMONS ([CA. 1889] 1991:103) schreibt diesbezüglich:

„When an [Tlingit] Indian goes out hunting, his wife has to wash herself and put a clean shirt on and tie a band around her waist. He also has to wash himself before starting out and put on clean clothes...During his absence, his wife can't change her clothes or untie the string around her waist until his return [The belt worn by the wife symbolized the life of her husband]...If he was not successful on his trip, upon his return he will blame his wife, that she did not fulfil all the requirements of custom...“ (EMMONS, [CA. 1889] 1991:103)

²²⁴ Diese jagdmagischen Amulette bestanden in den meisten Fällen aus Wurzeln, Blättern und Muscheln, die zu kleinen Bündeln zusammengeschnürt worden waren (vgl. EMMONS, [CA. 1889] 1991:103).

²²⁵ Die Angaben von EMMONS ([CA. 1889] 1991:124) differieren dahingehend, dass er die Jagdsaison von März bis Juni angibt und weiters anmerkt *„although individuals might hunt at any time.“* (EMMONS, [CA. 1889] 1991:124).

Die Jagdgesellschaft umfasste meist fünf bis zehn Kanus²²⁶ – welche jeweils Raum für zwei Männer (meist Angehörige derselben Lineage, oft sogar Brüder) boten – manchmal sogar jedoch mehrere hundert Boote, wobei man in der Regel die Taktik des kreisförmigen Einschließens der bejagten Seeotter einsetzte. Während sich zumeist der ältere Mann im Heck des Kanus befand und nach den Seeotter Ausschau hielt, wartete der Jüngere mit gespanntem Bogen im Bug: Kaum hatte man einen bzw. mehrere Otter gesichtet, wurde als Signal ein Paddel erhoben, worauf die gesamte Gruppe nachfolgte. Der Jäger, dessen mit Widerhaken bestückte Pfeilspitze im Fell des Otters hängen blieb, besaß auch den Pelz des Tieres (vgl. EMMONS, [CA. 1889] 1991:124-125; DE LAGUNA, 1972:379; GRINEV, 2005:210)²²⁷.

Als Jagdwaffen kamen bis Ende des 19. Jahrhunderts primär Pfeil und Bogen zum Einsatz, da die im späten 18. Jahrhundert bereits vorhandenen Schusswaffen unter den Tlingit in der Reputation standen, Otter in die Flucht zu schlagen²²⁸. Während die Sehnen des Bogens – der meist aus Hemlocktannenholz²²⁹ hergestellt worden war und dessen Länge ca. 1,2 m betrug – aus Tiersehnen bestand, wurden die Pfeile aus Fichten- oder Zedernholz gefertigt, welche über Spitzen aus Bein, Kupfer oder Stein²³⁰ verfügten (vgl. EMMONS, [CA. 1889] 1991:126-127, 175; NIBLACK, 1890:286-287; DE LAGUNA, 1972:368-369, 380; GRINEV, 2005:210). Manchmal wurden zur Seeotterjagd auch zusätzlich 3-4 m lange Harpunen aus roter Zeder

²²⁶ DE LAGUNA (1972:379) zufolge handelte es sich dabei um einen Einbaum, exakt gesagt um ein „*split-prow dugout*“.

²²⁷ Diesbezüglich hält DE LAGUNA (1972:379) fest:

„The first man to hit the otter so that the barbed head of the arrow held fast would call out that he had done so. He claimed the pelt, but would offer something, customarily a blanket, to the one who finally killed the animal... The group would continue to shoot until the animal could no longer dive because of all the arrows in it. Then it was clubbed or killed with a ‘spear’ [or harpoon].“ (DE LAGUNA, 1972:379)

²²⁸ Ein möglicher Erklärungsansatz wäre der Hauptbestandteil der Schusswaffen i.e., Metall, welchem im Realitätskonstrukt protektive Wirkung den Otter gegenüber zugeschrieben wurde, wodurch ein Jagderfolg ausgeblieben wäre.

²²⁹ NIBLACK (1890:286) nennt hingegen Zedern- und Eibenholz.

²³⁰ Pfeilspitzen wurden allerdings nicht aus Eisen angefertigt (siehe Kapitel 5.2.9).

verwendet, deren Leine aus geflochtenem Rohleder oder aus Tiersehnen bestand (vgl. NIBLACK, 1890:288-289; DE LAGUNA, 1972:376-377).

„The sea otter...the most valuable of all fur-bearing animals, was the objective of the early Russian and European traders, and it might readily be said that the sea otter was the primary reason for the exploitation of Alaska that resulted in its settlement [by white men], for the whole trade was in furs, of which the sea otter was the most valuable.“ (EMMONS, [CA. 1889] 1991:122)

8 Ethnopsychotherapeutische Interpretation

Im Zuge der Klärung der zentralen Forschungsfrage dieser Arbeit – i.e., welche soziokulturellen Prozesse bzw. Phänomene im 18. Jahrhundert zu dem, von mir vermuteten pejorativen Bedeutungswandel in Bezug auf die Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter-people (von vormals bene- zu nunmehr malevolenten Entitäten) führten – werde ich im Folgenden versuchen, die innerpsychischen Prozesse im kollektiven Unbewussten der Tlingit sowie die daraus resultierenden Bewältigungsstrategien, ethnopsychotherapeutisch zu deuten.

Den Fokus lege ich dabei primär auf den, nach dem Kontakt mit den frühen europäischen Seefahrenden einsetzenden maritimen Pelzhandel – als den, für meine Analyse kontextrelevanten Zeithorizont betrachte ich die Periode zwischen 1741²³¹ und 1788²³², währenddessen russische Pelzhandelnde ihre Explorationsreisen bis nach Südostalaska, in den Kulturraum der Tlingit ausdehnten – welcher zu jener Zeit nicht nur als Architekt der ökonomischen Neuorientierung der Tlingit fungierte, sondern sich meiner Hypothese nach auch für den, von mir vermuteten Paradigmenwechsel in ihrem religiösen Symbolbereich²³³ verantwortlich zeigte: Während Land-otter-people, meiner These zufolge noch in der Zeit²³⁴ vor dem Einsetzen des seegestützten Fellhandels von den Tlingit vorrangig als gutgesinnte spirituelle Entitäten und in ihrer Funktion als bedeutendste und einflussreichste aller

²³¹ 1741 erfolgte im Rahmen der Zweiten Kamtschatka-Expedition (1733-1743), in der ALEKSEI I. CHIRIKOV als Navigator und Vizeexpeditionsleiter fungierte, während der, in russischen Diensten stehende dänische Marineoffizier VITUS J. BERING die Leitung übernommen hatte, die erste schriftlich dokumentierte, allerdings auf rein visueller Basis verlaufende Begegnung zwischen Tlingit und russischen Seefahrenden vor dem, an der nordwestlichen Spitze von Chichagof Island gelegenen Yakobi Island (siehe Kapitel 6.1) (vgl. DE LAGUNA, 1972:108; DAUENHAUER ET AL., 2008B:3).

²³² 1788 erfolgte in Yakutat der erste schriftlich dokumentierte, persönliche Tlingit-russische Kontakt im Zuge der IZMAILOV-BOCHAROV-Expedition (siehe Kapitel 6.9).

²³³ Als Begriffsklärung nennt PUCHEGGER-EBNER (2004:31) – wie bereits erwähnt – das Kollektiv der Themenfelder Glaubensvorstellungen, Mythen, Riten und Kosmologien.

²³⁴ In Anbetracht des Fehlens von kontextrelevanten Quellen ist es mir nicht möglich, eine Zeitangabe zu liefern.

schamanischer Hilfsgeister (siehe Kapitel 4.4) als benevolente Wesenheiten wahrgenommen wurden, kam es nach dem initialen Kontakt mit den europäischen Pelzhandelnden zu einer Dekonstruktion der symbolischen Identität von Land-otter-people, wobei im Zuge dieser Entwicklung die, bis dahin positiven Zuschreibungen durch auffällig negative ersetzt wurden.

Als Ursache für diese Identitätsneukonstruktion vermute ich die aufkommende Praxis der Bejagung der als hochsakral geltenden Otter, welche bis zu diesem Zeitpunkt von jeglicher Form der profanen Jagd und Tötung²³⁵ verschont geblieben worden waren²³⁶. Den Beweggrund für die Tlingit, die Otter erstmalig im säkularen Kontext zu bejagen, sehe ich vorrangig in dem kulturspezifisch überaus hohen Stellenwert von ökonomischem Kapital: Da im Ideen- und Wertesystem der stringent stratifizierten Tlingit-Gesellschaft des 18. Jahrhunderts Reichtum und Vermögen von besonderer Relevanz waren, halte ich es für plausibel, dass die von den europäischen und nordamerikanischen Pelzhändlern²³⁷ gebotenen Gewinne die Motivation für die Tlingit darstellten, Otter erstmals zu jagen.

Das Töten, meiner ethnopsychotherapeutischen Interpretation zufolge, hatte allerdings innerpsychische Konsequenzen: Infolge der Bejagung der, in der Kosmvision²³⁸ der Tlingit als sakrosankt²³⁹ angesehenen Otter entstand im kollektiven Unbewussten ein Konflikt, der sich als polarisierter Prozess in Form eines Spannungsfeldes zwischen dem Wunsch nach materiellem Wohlstand und Prosperität – verkörpert durch die, durch den Verkauf der Otterfelle lukrierten Gewinne – und dem Wunsch nach Wahrung der tradierten immateriellen Wissensinhalte – repräsentiert durch das Achten der Integrität und Unverletzlichkeit

²³⁵ Die Tötung von Otter wurde lediglich im rituellen Kontext der schamanischen Initiationen toleriert (siehe Kapitel 9).

²³⁶ Im Hinblick auf den Aspekt, dass Otter im profanen Kontext nicht bejagt werden durften, vgl. KRAUSE, 1885:285; KAMENSKII, (1906) 1999:84; SWANTON, (1908) 1970: 456; DE LAGUNA, 1972:744, 745, 748; 1990:210; JONAITIS, 1989:86; BECK, 1999:9.

²³⁷ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

²³⁸ Als Begriffsklärung spricht PUCHEGGER-EBNER (2004:30) in diesem Punkt – wie bereits erwähnt – von der Thematik Seelen-, Menschen- und Weltbilder in ihrer Gesamtheit.

²³⁹ Vgl. dazu SWANTON, (1908) 1970:456; IBID., 1909:65; DE LAGUNA, 1972:744-745.

der hochsakralen Otter – gestaltete. Es war somit die starke Ambivalenz zwischen der ethischen Verpflichtung, die tradierte Wertordnung (und ihre, die Transzendenz betreffende Bedeutungsebene) zu respektieren wie ebenso auch einzuhalten und dem Interesse an neuen Handelswaren und ökonomisch-profitablen Handelsbeziehungen, die als nicht lösbarer Konflikt erlebt wurde.

Als Konfliktlösung wurde eine Dekonstruktion und elementare Umgestaltung der symbolischen Identität von Land-otter-people gewählt: Die hervorgehende Identitätsneukonstruktion erwies sich als geprägt durch die fundamentale Abkehr von der, bis zu diesem Zeitpunkt vorherrschenden Wahrnehmung von Otter als gutgesinnte Wesen einerseits und andererseits durch die, ab nun prävalierenden bedrohlichen wie gleichermaßen negativen symbolischen Zuschreibungen. Im kollektiven Bewusstsein der Tlingit hatten Land-otter-people demnach eine Transformation von benevolenten zu malevolenten spirituellen Entitäten durchlaufen, wodurch ihre zoologischen Pendants (i.e., die Otter) von nun an ohne Schuldgefühle bejagt und getötet werden konnten. Um die kollektiven Schuldgefühle im Hinblick auf den begangenen Tabubruch (i.e., Bejagung und Tötung der Otter im profanen Kontext) bewältigen zu können, bedurfte es somit aus psychohygienischen Gründen einer innerpsychischen Legitimation.

Des Weiteren sehe ich diesen entscheidenden Wandel der symbolischen Zuschreibungen von Land-otter-people in Kontextdependenz zu den Macht- und Autoritätsbeziehungen der streng stratifizierten Gesellschaft der Tlingit des 18. Jahrhunderts: Waren es im sozialen Raum vorrangig Adaption und Konformität, die den einzelnen Mitgliedern der Gemeinschaft abverlangt wurden, mussten Land-otter-people als höchst einflussreiche anthropomorphe Wesen des religiösen Symbolbereichs, welche im soziokulturellen Referenzrahmen Antagonismus und Nonkonformität verkörperten (siehe Kapitel 5.2.7) in den transzendenten Bereich des Lebens verbannt werden.

Darüber hinaus wurden Land-otter-people als Projektionsfläche für überwiegend negative Zuschreibungen – das heißt mit exakt denjenigen Charakterfehlern, die in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft besonders verpönt waren (wie beispielsweise Bosheit, Perfidie und Charakterschwäche) – benutzt, um die bestehenden soziostrukturellen Verhältnisse und die daraus erwachsenden

Unterdrückungsstrategien nicht zu bedrohen. Allerdings wurde Land-otter-people durch diese Verbannung in den metaphysischen Bereich, präzise dieser sakrale Status zuteil, der sie in der Wahrnehmung der Tlingit einerseits zu einem stark angstbesetztem Denkbild und andererseits zu den spirituell maßgeblichsten Hilfsgeister der Schamaninnen/Schamanen aufsteigen ließ.

Diese Machtzuschreibung an das sozioreligiöse Konstrukt „Land-otter-people“ kann aus psychodynamischer Perspektive ferner auch als unbewusster Wunsch nach Nonkonformität und Unterminierung der rigiden Klassenstruktur interpretiert werden. Der implizite Autonomiegedanke sowie dessen potenzielle politische Auswirkungen – wie beispielsweise das Schaffen von egalitären Verhältnissen zur Realisierung einer sozialen Symmetrie – wäre für den Tlingit-Adel ein unwillkommenes wie ebenso missliebiges Konzept gewesen.

Bedingt durch das Fehlen von diesbezüglich kontextrelevanten ethnohistorischen schriftlichen Quellen (die traditionelle Tlingit-Gesellschaft verfügte über eine Oral History) handelt es sich bei dieser ethnotherapeutischen Interpretation lediglich um eine derzeit weder falsi- noch verifizierbare Hypothese.

Denkanstöße für die genannten Überlegungen fand ich vor allem in folgenden Quellen:

Die Thematik des Tabubruchs betreffend die Bejagung der, als sakrosankt geltenden Otter im Kontext mit dem erfolgten Tlingit-russischen Kontakt fand ich bei KRAUSE (1885:285), der seine Darstellung der Phänomenologie einer schamanischen Initiation mit folgenden Worten ausklingen lässt:

„...Infolge dieses Glaubens an die in der [sic] Fischotter verborgenen Kräfte soll vor der Ankunft der Russen auch kein Tlingit gewagt haben, ein solches Tier zu töten, dann aber überwand [sic] Gewinnsucht und die Wahrnehmung, daß nichts Böses daraus erfolge, alle Bedenken.“ (KRAUSE, 1885:285)

Ähnliches berichtet auch KAMENSKII ([1906] 1999:84), wenngleich er nicht explizit die, im Kulturraum der Tlingit eingetroffenen Russen anspricht:

„Prior to the coming of white people to Alaska, when the Tlingit were afraid of committing the sin of killing their [the shamans'] fellow man in the guise of the land otter, there were plenty of these animals everywhere, and one could encounter them on any island.“ (KAMENSKII, [1906] 1999:84)

Und auch DE LAGUNA (1972:744, 745; 1990:210) hält zu diesem Punkt fest:

„Yet, it was also said that in the old days the people did not hunt land otters, did not eat their flesh (cf. Swanton, 1909, Tale 18, for the adventures of a Hoonah man who did), nor did the Tlingit use their pelts.“ (DE LAGUNA, 1972:744)

„My informants agreed that in the old days no one wore land otter fur... although otters are now trapped for their pelts which are sold to the Whites.“ (DE LAGUNA, 1972:745)

„...never purposely killed in aboriginal times was the land otter“ (DE LAGUNA, 1990:210)

SWANTON ([1908] 1970:456) hingegen hält sich zu diesem Punkt kurz und nennt keinerlei weiteren kontextrelevanten Informationen:

„Years ago the Tlingit would not use their [otter] fur.“ (SWANTON, [1908] 1970: 456)²⁴⁰

Für JONAITIS (1989:86) liegt der Grund dafür, dass Otter der profanen Bejagung entgehen konnten, nicht nur in dem Umstand, dass sie im Realitätskonstrukt der Tlingit als schamanische Hilfsgeister, sondern auch in der Funktion von *crest*-Tieren (siehe Kapitel 4.2) auftraten:

„Since man hunts animals, it is useful to briefly review which crest animals the Tlingit preyed upon and which they left alone. Interestingly, the raven, frog, whale, golden eagle, woodworm, crane, mouse, owl, and land otter were not typically hunted, but salmon, sea lion, beaver, and goose were. Thus, the Tlingit tended not to hunt the most significant raven crest animals, with a few exceptions, most notably the salmon.“ (JONAITIS, 1989:86)

Im Hinblick auf die symbolischen Zuschreibungen von Land-otter-people präsentieren CHARLEY WHITE und MARY JAMES, zwei Tlingit-Informantinnen/Informanten von DE LAGUNA (1972:744) einen interessanten Erklärungsansatz für das unablässige Bestreben von Land-otter-people, Menschen zu entführen, um diese in ihresgleichen zu verwandeln:

²⁴⁰ Und auch bei BECK (1999:9) wird lediglich angemerkt:

„Deathly afraid of the animals [otters], humans did not hunt them for food or clothing.“ (BECK, 1999:9)

„*The reason that land otters want to take human beings, I was told, was because people have killed them, and they wish in this way to obtain new members of their families. The people are killing them off, so they want to make the people suffer, to make even [sic]’ (C.W.) [Charley White]. That is why they try to catch anyone whom they find alone. Land otters want to get even with people for killing so many of them to make blankets [sic]’ (M.J.) [Mary James].“ (DE LAGUNA, 1972:744)*

Die Interpretation derjenigen Ursprungsmythe des „*Raven-Cycle*“ (siehe Kapitel 5.2.1), welche die Herkunft von Land-otter thematisiert (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; IBID., 1909:86; DE LAGUNA, 1972:745; IBID., 1990:221; BECK, 1999:7, 9), inspirierte mich zu der Hypothese hinsichtlich Dekonstruktion und Modifikation der symbolischen Identität von Land-otter-people:

Während Land-otter vorerst noch in Einklang mit den Anweisungen von Kulturheros *Raven* operierten und die in Seenot geratenen Menschen retteten und sich mit ihnen anfreundeten – wodurch sie von den Tlingit, meiner Deutung nach, als benevolente Wesenheiten wahrgenommen worden waren – kam es zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt – welchen ich in der frühen Kontaktperiode vermute, als die ersten europäischen Pelzhandelnden den Kulturraum der Tlingit zu explorieren begannen – insofern zu einer markanten Zäsur dieses Verhaltens, dass Land-otter ab nun begannen, Menschen zu entführen und zu transformieren.

9 Phänomenologie schamanischer Initiationsriten

9.1 Sukzession

„*One did not decide to become a shaman, one had to be first chosen by the spirits and then properly initiated by them on a vision quest.*“ (JONAITIS, 1989:52)

Nach dem Tod einer/eines Schamanin/Schamanen wurde der Leichnam – nachdem dieser im Uhrzeigersinn achtmal durch das Haus der/des Toten getragen und danach durch eine Öffnung in der Seitenwand ins Freie gebracht wurde, um eine rasche Wiederkehr der Seele der/des Verstorbenen zu gewährleisten – auf einer stabilen Bahre aus Planken in einer eigens errichteten Grabstätte, welche zumeist in Form eines kleinen Holzhauses erbaut worden war und sich fernab der eigentlichen Tlingit-Ansiedlung befand, bestattet (vgl. HOLMBERG, 1855:69-70; DE LAGUNA, 1972:673, JONAITIS, 2000:105)²⁴¹. Während die schamanische Ritualbekleidung häufig neben der Leiche aufbewahrt wurde, verblieben die Paraphernalien „*for the use of his [the shaman’s] successor or to inspire the latter*“ (DE LAGUNA, 1972:673) in den meisten Fällen im Haus der/des verstorbenen Schamanin/Schamanen²⁴², wobei die Begräbniszeremonie²⁴³ sowie sämtliche kontextrelevanten Ritualhandlungen laut

²⁴¹ Diese Bestattungsform wurde ausschließlich bei Schamaninnen/Schamanen angewandt, da die Tlingit im 18. Jahrhundert ihre Toten kremierten (vgl. HOLMBERG, 1855:43; DORSEY, 1898:14; KAMENSKII, [1906] 1999:78; DE LAGUNA, 1972:673; KAIPER & KAIPER, 1978:26-27). SWANTON ([1908] 1970:466) und DE LAGUNA (1972:673) merken dazu Folgendes an:

„*It is said that his [the shaman’s] body always dried up instead of decaying like the body of an ordinary person.*“ (SWANTON, [1908] 1970:466)

„*The doctor’s [shaman’s] body never rotted, but simply dried up, nor did it have a bad stench. Even though the flesh shrank away, the dried skin would hold the bones together, and the corpse ‘just turned into mummy’ [sic].*“ (DE LAGUNA, 1972:673)

²⁴² JONAITIS (2000:105) hingegen gibt an, dass die Paraphernalien der/des verstorbenen Schamanin/Schamanen als Grabbeigaben neben der/dem Toten platziert wurden.

²⁴³ Das Begräbnis der/des Schamanin/Schamanen schildert DE LAGUNA (1972:673) wie folgt:

SWANTON ([1908] 1970:466), OLSON (1961:207)²⁴⁴ und DE LAGUNA (1972:673) darauf abzielten, einerseits die Rückkehr der Hilfsgeister der/des verstorbenen Schamanin/Schamanen zu derjenigen Person zu ermöglichen, welche die schamanische Nachfolge antreten sollte und andererseits alle anderen Mitglieder der Gemeinschaft vor den spirituell potenten Einwirkungen der *yek*²⁴⁵ der/des verschiedenen Schamanin/Schamanen zu schützen.

„...when a shaman died, it was customary for his nephews to be present at the ensepulture of his remains, or to participate in the attendant mourning ceremonies, although members of the opposite moiety actually handled the corpse and prepared the grave house. The 'opposites' also were called upon when the remains had to be transferred to a new structure. On such dangerous occasions, all participants of both moieties, as well as their spouses, observed taboos against eating and drinking for 8 days.“ (DE LAGUNA, 1972:673)

²⁴⁴ OLSON (1961:207) hält diesbezüglich fest:

„It was considered as misfortune if each clan in a town or tribe did not have its own shaman. There was always a hope that the spirit helpers of a deceased shaman would 'choose' a successor within the clan. There were rituals to bring this about.“ (OLSON, 1961:207)

²⁴⁵ Wie bereits erwähnt (siehe Kapitel 4.4) werden die Hilfsgeister der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen als *yek* bezeichnet.



Abbildung 32: „*Grave House of a Tlingit Shaman...*“ (WARDWELL, 1996:32)
(Chilkat River, ca. 1885)



Abbildung 33: „Carved wooden figures, guarding the grave [of a shaman]...“

(EMMONS, [CA.1889] 1991:396)

(Klukwan, ca. 1885-1889)

Es existierten im Kulturraum der Tlingit unterschiedliche Möglichkeiten, Schamanin/Schamane zu werden: Zum einen wurden die schamanischen Fähigkeiten häufig von Mutterbruder zu Neffe, in seltenen Fällen von Vater auf Sohn bzw. von einem älteren Bruder auf einen jüngeren vererbt (vgl. SWANTON, [1908] 1970:466; DE LAGUNA, 1972:674; JONAITIS, 1989:52, 155; WARDWELL, 1996:33), wobei sowohl SWANTON ([1908] 1970:466), DRUCKER (1963:158) als auch DE LAGUNA (1972:674) anmerken, dass die Eignung zur/zum Schamanin/Schamanen (wie ebenso alles anderen Immaterielle und Materielle) matrilinear weitergegeben wurde, HOLMBERG (1855:69)²⁴⁶ und KRAUSE (1885:284)²⁴⁷ hingegen von einer patrilinearen

²⁴⁶ HOLMBERG (1855:69) erläutert Näheres:

„Der Schamanismus [bei den Thlinkithen] ist meistens erblich, d.h. er geht mit allen seinen Mysterien und Apparaten als z.B. Masken, Trommeln, Riemen u.s.w. auf den Sohn oder

Vererbung sprechen. Indessen konnte eine Frau – DE LAGUNA (1972:676) zufolge – ihre schamanische Fähigkeit sowohl von einer Schamanin als auch von einem Schamanen erben.

Wurde nun die schamanische Veranlagung geerbt, offenbarten sich gelegentlich die Hilfsgeister der/dem Nachfolgerin/Nachfolger bereits vor dem Tod der/des praktizierenden Schamanin/Schamanen oder die infrage kommenden Verwandten der/des verstorbenen Schamanin/Schamanen exponierten sich bewusst (bzw. mitunter auch unbewusst) gegenüber dessen sterblichen Überresten bzw. Paraphernalien (vgl. SWANTON ([1908] 1970:466; DE LAGUNA, 1972:673; IBID., 1990:221; JONAITIS, 1989:52; WARDWELL, 1996:33):

„...the nephews of a recently deceased shaman sat in his house or near his grave and awaited a sign that one of them had been selected; this sign could be the singing of a special spirit song, or falling into a trance...“ (JONAITIS, 1989:52)

Grosssohn [sic] über. Doch sind diese nicht stets im Stande, Schamanen zu werden, sondern es ist dazu ausserdem [sic] das Vermögen erforderlich, sich solche Geister verschaffen und mit ihnen in nähere Berührung treten zu können.“ (HOLMBERG, 1855:69)

²⁴⁷ KRAUSE (1885:286) merkt allerdings an, dass ein Erben der *yek* nur in seltenen Fällen vorkam:

„Jeder Schamane hat seine eigenen Geister, für welche besondere Namen und bestimmte Gesänge existieren. Die Geister der Vorfahren erbt er nur selten; doch erscheinen sie ihm bisweilen und dann pflegt der Schamane aus Freude darüber seine Gäste zu bewirten.“ (KRAUSE, 1885:286)



Abbildung 34: „*Tlingit Guardian Figure*“ (Vorderansicht) (WARDWELL, 1996:311)

(Klukwan, ca. 1830-1850)

(Wächterfigur an der Grabstätte einer/eines Schamanin/Schamanen; ca. 155 cm hoch; Holz, menschliches Haar, rotes, schwarzes und blaues Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:311])



Abbildung 35: „*Tlingit Guardian Figure*“ (Rückansicht) (WARDWELL, 1996:311)
(Klukwan, ca. 1830-1850)

(Wächterfigur an der Grabstätte einer/eines Schamanin/Schamanen [mit einem großen Land-otter an der Dorsalseite]; ca. 155 cm hoch; Holz, menschliches Haar, rotes, schwarzes und blaues Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:311])

Diese Exposition barg allerdings auch Risiken in sich, da sowohl Leiche als auch Zeremonialbekleidung und Paraphernalien der verstorbenen Schamaninnen/Schamanen in der Reputation standen, nach wie vor über starke metaphysische Kräfte, welche auf Unbefugte pathogen wirken konnten – SWANTON ([1908] 1970:466)²⁴⁸, DE LAGUNA (1972:674) und WARDWELL (1996:34) berichten über Abdominalerkrankungen, Tumore sowie über Todesfälle – zu verfügen. DE LAGUNA (1972:673) dokumentierte in diesem Kontext Folgendes (vgl. auch WARDWELL, 1996:33-34):

„A new shaman becomes one through infection by the spirit or power of a dead shaman in his own sib, usually a close relative. This comes from going near the corpse or grave house, or from handling the shamanistic paraphernalia...One informant believed that the shaman's hair was cut and handed to his nephews, one after the other, to see who would get the spirit. Perhaps only a single lock was so used, since several informants reported that the shaman's long hair continued to grow in the grave house.“ (DE LAGUNA, 1972:673)

Um die potenziell spirituell-pathogene Exposition unbeschadet zu überstehen, war es für die jüngeren Verwandten der verstorbenen Schamaninnen/Schamanen erforderlich, sich einem mehrtätigen Fasten sowie unterschiedlichen Purifikationsriten zu unterziehen (vgl. DE LAGUNA, 1972:673; WARDWELL, 1996:34).

²⁴⁸ SWANTON ([1908] 1970:467) berichtet diesbezüglich:

„No one would eat anything near places where their [the shamans'] bodies lay for fear of being taken seriously ill, or even dying. Whenever one passed a shaman's grave in a canoe he lowered food and four pieces of tobacco into the sea in front of it, saying, 'Give me luck. Do not let me perish. Do not let the wind blow so strongly on me. Let me find other food,' etc.“ (SWANTON [1908] 1970:467)



Abbildung 36: „*Tlingit Guardian Figure*“ (WARDWELL, 1996:313)

(Lituya Bay, ca. 1790-1820)

(Wächterfigur an der Grabstätte einer/eines Schamanin/Schamanen [mit zwei auf den Schultern befindlichen Land-otter]; ca. 120 cm hoch; Holz, Glas-Intarsien, rotes, und schwarzes Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:313])

Zum anderen wurden auch Menschen mit besonderen physischen Merkmalen – wie beispielsweise lockige und/oder rote Haare, Strabismus, Skoliose etc. (vgl. GLASS, 1890:12; KAMENSKII, [1906] 1999:82; OLSON, 1961:208; PELTON & DIGENNARO, 1992:22; WARDWELL, 1996:34)²⁴⁹ – eine kongenitale Inklinaton für die schamanische Tätigkeit attribuiert²⁵⁰. Ferner kamen Schamaninnen/Schamanen fallweise auch aus den Reihen der Aristokratie, wobei diesen Personen aufgrund ihres überaus hohen sozialen und symbolischen Kapitals (i.e., einerseits als Angehörige/Angehöriger des Adels und andererseits als Schamanin/Schamane) besonders geachtet bzw. gefürchtet wurden (vgl. DE LAGUNA, 1972:466; WARDWELL, 1996:34).

Des Weiteren wurde eine unerwartete paranormale Begegnung zwischen Mensch und transzendtem Wesen als Zeichen für eine schamanische Vokation interpretiert (vgl. DE LAGUNA, 1972:675; WARDWELL, 1996:34; SWANTON, [1905B] 1975:38) berichtet in diesem Kontext davon, dass es im Kulturraum der Haida häufig Tlingit-Entitäten waren, die jene Personen aufsuchten, die schamanisch berufen werden sollten²⁵¹.

²⁴⁹ KAMENSKII ([1906] 1999:82) schreibt in diesem Kontext von spezifischen psychischen Eigenschaften:

„If nature endows a person with such a talent [to become a shaman], it can be detected in very early childhood. While still a child, a future shaman avoids human company, seeks solitude, talks to himself, and even his appearance is different from that of other children. From early childhood, his hair is twisted into little braids like those worn by adult shamans. Unlike other children, he dislikes comfort. From his early days, he eats the most coarse food and is not afraid of heat or cold. But the most definite sign that the child will grow up to be a shaman is the occasional visits of yéik or spirits.“ (KAMENSKII, [1906] 1999:82)

PELTON & DIGENNARO (1992:22) nennen außerdem ein, bei der Geburt aufgetretenes Caput galeatum.

²⁵⁰ Im Gegensatz dazu negieren die Informantinnen/Informanten von DE LAGUNA (1972:675) die bereits bei der Geburt erfolgenden Zuschreibung von schamanischen Fähigkeiten:

„It was denied that there was any way of predicting when a child was born that he would become a shaman. ‘A person was never born to it. You got to live right and do the right things...and the people just watch to see how he’s going to be.“ (DE LAGUNA, 1972:675)

²⁵¹ SWANTON ([1905B] 1975:38) stellt dies dar wie folgt:

„The calling of a [Haida] shaman was generally hereditary in his family, the order being usually from maternal uncle to nephew. Before he died he revealed his spirits to his successor, who might start with a comparatively feeble spirit and acquire stronger and stronger ones...Spirits would come down from the Tlingit country and look around a village to find ‘one who was

Für potenzielle schamanische Novizinnen/Novizen galt es allerdings, auch ethische Voraussetzungen wie Charakterfestigkeit und Integrität sowie ein vorbildhaftes Verhalten in säkularen als auch in rituell-sakralen Belangen aufzuweisen – „*the correct conduct of the one who was becoming a shaman was of the greatest importance*“ (DE LAGUNA, 1972:675) – da im Falle eines Verstoßes gegen die sozioreligiösen Normen seitens der schamanischen Aspirantinnen/Aspiranten in der Tlingit-Gesellschaft angenommen wurde, dass diese Zuwiderhandlung Entbehrungen, Not und Unglück für die gesamte Lineage mit sich brächte. DE LAGUNA (1972:675) hält es zudem für wahrscheinlich, dass schamanische Adeptinnen/Adepten die gleichen Purifikationsrituale (wie Fasten und sexuelle Abstinenz) und Nahrungsmitteltabus (beispielsweise gegen Schalentiere, Seetang²⁵² [vgl. IBID., 1990:221] oder Muscheln [vgl. OLSON, 1961:208]) zu befolgen hatten wie bereits praktizierende Schamaninnen/Schamanen.

Während DE LAGUNA (1972:719-720) kein spezifisches Berufungsalter nennt, sondern lediglich Willensstärke und Ausdauer betont, gibt JONAITIS (2000:95) die Pubertät als dasjenige Lebensalter an, in dem eine schamanische Berufung am häufigsten vorkam:

„It was usually at the age of puberty that a prospective shaman received the ‘the divine calling’, by first hearing a vibrant buzzing in his ears, and then falling to the floor in a trance.“ (JONAITIS, 2000:95)

DE LAGUNA (1972:674, 676, 719-720), WARDWELL (1996:37) und JONAITIS (1989:52) weisen ferner darauf hin, dass ein fortgesetztes Negieren bzw. Ablehnen einer schamanischen Vokation durch die bereits berufene Person schwere Erkrankungen wie auch den Tod verursachen konnte.

„...the individual the spirits selected had no say in the matter, for if he refused to start practicing shamanism, the spirits would ‘follow him about and disturb him in whatever he was doing’ until he submitted to them.“ (JONAITIS, 1989:52)

clean’, through whom they would act. To become ‘clean’, a man had to abstain from food a long time.“ (SWANTON, [1905B] 1975:38)

²⁵² DE LAGUNA (1990:221) (siehe auch MOSS, 1993:642-643) erläutert dazu Folgendes:

„The shaman and his family could not eat shellfish or seaweed except during the one moon when Property Woman was believed to do so.“ (DE LAGUNA, 1990:221)

9.2 „Receiving the Call“: Prodromalsymptome und Berufungsphänomene

Als Berufungsphänomene werden in erster Linie Träume, Visionen und Vorahnungen genannt (vgl. OLSON, 1961:207-208; DE LAGUNA, 1972:675, 720; IBID., 1990:221; JONAITIS, 1989:52; WARDWELL, 1996:37), während als Prodromalsymptome für das Erscheinen der spirituellen Entitäten – von DE LAGUNA als „receiving the call“ (DE LAGUNA, 1972:674, 675) beschrieben – vorrangig Vertigo, Tinnitus aurium, Hypersalivation, arrhythmische Pulsfrequenz, Konvulsionen, Synkopen und Trance-Zustände beschrieben werden (vgl. OLSON, 1961:207-209; DE LAGUNA, 1972:675, 719-720; IBID., 1990:221; WARDWELL, 1996:37; JONAITIS, 2000:95).

„The future shaman begins to get sick and to exhibit signs – ‘shaman signs’. These are like having a seizure...He becomes dizzy, falls unconscious, and may foam at the mouth. Then too, he may have premonitions or ‘feelings’, probably the first stirrings of those clearer convictions about coming events which he will have when his powers are stronger. I believe that his dreams also become more impressive and significant.“ (DE LAGUNA, 1972:675)

Darüber hinaus erwähnt WARDWELL (1996:37) ein, bei schamanischen Adeptinnen/Adepten häufig beobachtetes, Verhalten wie beispielsweise sozialer Rückzug, mangelnde Konzentrationsfähigkeit sowie ein hohes Schlafbedürfnis (vgl. auch KAMENSKII, [1906] 1999:82).

Als ein weiteres Berufungsphänomen führen DE LAGUNA (1972:675) und JONAITIS (1989:52) das Singen eines schamanischen „spirit song“ (JONAITIS, 1989:52) durch die/den schamanische/schamanischen Aspirantin/Aspiranten an: Da es sich bei den Tlingit um tradierte, jeweils mit einem spezifischen *yek* korrelierte Schamanenlieder handelte, wurde die/der zukünftige Schamanin/Schamane nicht nur beim Singen seines Lieds durch ihre/seine älteren Verwandten unterstützt, sondern sie/er bekam ab diesem Zeitpunkt auch erfahrene Assistenten²⁵³ – welche in

²⁵³ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da die von mir rezipierte Literatur lediglich von männlichen Assistenten spricht.

den meisten Fällen bereits der/dem verstorbenen Schamanin/Schamanen²⁵⁴ assistiert hatten und sowohl in immateriellen Wissensinhalten wie auch im Hinblick auf den schamanischen Zeremonialkomplex versiert waren, wobei zu ihrem Tätigkeitsfeld das Übersetzen der, von den Schamaninnen/Schamanen in Trance geäußerten Worte in Glossolalie, die Handhabung der schamanischen Paraphernalien sowie das Trommeln, Rasseln und Singen bei schamanischen Ritualhandlungen zählte (vgl. DE LAGUNA, 1972:702; WARDWELL, 1996:39; BECK, 1999:42-43)²⁵⁵ – zur Seite gestellt, die sie/ihn von nun an instruierten.

Die Prodromalsymptome von schamanischen Aspirantinnen/Aspiranten wurden allerdings auch von bereits praktizierenden Schamaninnen/Schamanen als solche diagnostiziert – „*another shaman could distinguish between an ordinary illness and the sickness of the novice, because he can see the spirits around the latter*“ (vgl. DE LAGUNA, 1972:675) – wenngleich lediglich Schamaninnen/Schamanen der eigenen Lineage konsultiert wurden und sich diese laut DE LAGUNA (1972:675-676) mitunter als Mentorinnen/Mentoren zur Verfügung stellten.

Im Hinblick auf weibliche Novizen notiert DE LAGUNA „*a woman might receive the call in the same way as a man – ‘ixt’ [a shaman] could be either a man or woman’.*“ (DE LAGUNA, 1972:676).

9.3 „*Vision Quest*“: Erwerb von Land-otter-Kräften

Bevor eine/ein schamanische/schamanischer Initiandin/Initiand ihre/seine Visionssuche (üblicherweise „*vision quest*“ [JONAITIS, 1989:52; IBID., 2000:95] oder lediglich „*quest*“ [DE LAGUNA, 1972:676-678], von WARDWELL allerdings auch „*spirit quest*“ [1996:39] genannt) – welche sie/ihn in die Wildnis (i.e., in dichte Waldgebiete,

²⁵⁴ DE LAGUNA (1972:713) berichtet dazu von einer Schamanin mit männlichen Assistenten.

²⁵⁵ Im Gegensatz zur ersten Visionssuche, bei dem die/der Initiandin/Initiand von älteren Assistenten instruiert wurde, waren es auf den darauffolgenden Visionssuchen auch junge Assistenten, welche die bereits praktizierenden Schamaninnen/Schamanen begleiteten (vgl. DE LAGUNA, 1972:676). WARDWELL (1996:39) merkt zum Themenfeld schamanische Assistenten ferner an, dass einige von ihnen bei schamanischen Zeremonialhandlungen nicht nur in Trance fielen, sondern später auch selbst Schamanen wurden.

aber auch an abgelegene Strände, Inseln oder in einsame Bergregionen), abseits jeglicher menschlicher Ansiedlungen führte (vgl. HOLMBERG, 1855:69; KRAUSE, 1885:285; KAMENSKII, [1906] 1999:83; OLSON, 1961:208; DE LAGUNA, 1972:676, 745; JONAITIS, 1989:52) – antreten konnte, um mit ihrem/seinem zukünftigen *yek* in Kontakt zu treten, galt es, eine Reihe an Purifikationsriten präzise einzuhalten: Dazu zählten kalte Bäder, sexuelle Abstinenz²⁵⁶, Nahrungskarenz, aber auch die Reduktion von Flüssigkeitszufuhr im Hinblick auf Trinkwasser (vgl. GLASS, 1890:12; KAMENSKII, [1906] 1999:83; OLSON, 1961:208; WARDWELL, 1996:37). Stattdessen nahmen die Novizinnen/Novizen Emetika (meist heißes Salzwasser [vgl. DE LAGUNA, 1972:659]) sowie einen wässrigen Auszug aus *Oplopanax horridus*²⁵⁷ – eine, an der Nordwestküste heimische, dornige Strauchpflanze der Familie der *Araliaceae*, die von den indigenen Nordwestküstenethnien als Emetikum, Laxans, Antidiabetikum; Antiphlogistikum, Antirheumatikum, Antipyretikum sowie gegen Impetigo, Tuberkulose, Variola, Morbilli, Pneumonie, grippale Infekte und venerische Erkrankungen eingesetzt wurde (vgl. EMMONS, [ca. 1889] 1991:362, 363; KAMENSKII, [1906] 1999:83; GUNTHER, 1945:41; DE LAGUNA, 1972:32, 658-659; SUTTLES, 1990B:24) – zu sich, wobei auch oft die Rinde, dünne Ästchen und/oder Wurzeln von *Oplopanax horridus* gekaut wurden (vgl. KRAUSE, 1885:285; EMMONS, [ca. 1889] 1991:362, 363; KAMENSKII, [1906] 1999:83; WARDWELL, 1996:37).

²⁵⁶ DE LAGUNA (1972:676) spricht von mehreren Monaten sowie von sogar ein bis zwei Jahren sexueller Abstinenz.

²⁵⁷ Als Synonyme für *Oplopanax horridus* (KAMENSKII, [1906] 1999:83; DE LAGUNA, 1972:32; USDA, 2010) wären *Oplopanax horridum* (GUNTHER, 1945:41; SUTTLES, 1990B:24), *Panax horridum* (HOLMBERG, 1855:69; KRAUSE, 1885:285), *Echinopanax horridum* (EMMONS, [ca.1889] 1991:362; GUNTHER, 1945:41), *Fatsia horrida* (GUNTHER, 1945:41), *Devil's Club* (GUNTHER, 1945:41; DE LAGUNA, 1972:658-659), Igel-Aralie und in Tlingit „*tšaxt*“ (DE LAGUNA, 1972:32), „*šaxt*“ (BOAS, 1917:125) bzw. „*sauthkt*“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:362) zu nennen, wobei DE LAGUNA *Oplopanax horridus* als „*perhaps the most important medicinal and magical plant of all*“ (DE LAGUNA, 1972:658) bezeichnet und danach weiter ausführt „*it was closely associated with the shaman, who wore suspended from his neck a bundle of its stems and spruce twigs, in which was the animal tongue that contained his power*“ (DE LAGUNA, 1972:659).



Abbildung 37: *Oplopanax horridus* (USDA, 2010)

Diese unterschiedlichen Formen der äußerlichen und inneren rituellen Reinigung – welche die erwünschten spirituellen Entitäten anlocken sollten (BECK, 1999:10) – dienten vor allem zur Trance-Induktion (bzw. zum Hervorrufen von veränderten Bewusstseinszuständen), um mit der Transzendenz in Kontakt treten zu können (vgl. KAMENSKII, [1906] 1999:83; WARDWELL, 1996:37).

Während der Visionssuche – die laut OLSON (1961:208), DE LAGUNA (1972:676-677), JONAITIS (1989:52) und WARDWELL (1996:39) im Normalfall acht Tage andauerte²⁵⁸ – begab sich die/der Initiandin/Initiand in die Obhut von einem bis

²⁵⁸ Wie bereits erwähnt (siehe Kapitel 10.4) repräsentierte die Ziffer acht bei den Tlingit eine signifikante Zahl, da sie Ganzheit, Gesamtheit, Vervollkommnung und Vollendung symbolisierte (vgl. DE LAGUNA, 1972:761; JONAITIS, 2006A:361).

fünf erfahrenen Assistenten²⁵⁹, welche ihr/ihm während der Trance-Zustände wie auch beim in Kontakt Treten mit ihrem/seinem zukünftigen *yek* zur Seite standen, aber auch rituelle Handlungen im Verlauf der Initiation vollziehen durften, zu den die Novizinnen/Novizen ihrerseits noch nicht spirituell befugt waren (vgl. DE LAGUNA, 1972:679; IBID., 1990:221; WARDWELL, 1996:37-39).

Sowohl Adeptin/Adept als auch Assistenten hatten sich während der gesamten *vision quest* einer Flüssigkeits- und Nahrungskarenz zu unterziehen (vgl. HOLMBERG, 1855:69; KRAUSE, 1885:285; OLSON, 1961:208; DE LAGUNA, 1972:677; JONAITIS, 1989:52), wenngleich DE LAGUNA (1972:676-677) darauf hinweist, dass dabei kein absoluter Nahrungs- bzw. Flüssigkeitsverzicht erforderlich war, sondern lediglich eine Reduktion der Nahrungs- und Wasserzufuhr²⁶⁰.

Innerhalb der achttägigen Visionssuche begegnete der/dem Novizin/Novizen ihr/sein zukünftiger *yek* in Tierform – üblicherweise in der Gestalt eines Otters – wobei dieses Tier von der/dem Initiandin/Initianden lediglich durch einen spirituell potenten Blick und durch einen einzigen geäußerten Laut getötet wurde²⁶¹, ohne das Tier physisch zu berühren²⁶² (vgl. HOLMBERG, 1855:69-70; KRAUSE, 1885:285;

²⁵⁹ Im Gegensatz dazu spricht KRAUSE (1885:285) davon, dass sich ein schamanischer Novize alleine auf Visionssuche begibt:

„*Wer die Schamanenwürde erlangen will, begiebt [sic] sich in die Einsamkeit der Berge und der Wälder, und lebt hier abgeschlossen von jeder menschlichen Gemeinschaft ein bis zwei Wochen, mitunter aber auch mehrere Monate lang, während welcher Zeit er sich nur von den Wurzeln der in dieser Gegend häufigen Araliacee [sic], Panax horridum, ernährt.*“ (KRAUSE, 1885:285)

²⁶⁰ Diese reduzierte Nahrungs- und Flüssigkeitszufuhr galt im Übrigen auch für die zu Hause gebliebenen Angehörigen der/des Initiandin/Initianden (vgl. DE LAGUNA, 1972:677).

²⁶¹ DE LAGUNA (1972:677) schreibt ferner, dass die/der Initiandin/Initiand manchmal auch eine Keule in Richtung des Tieres schwang, dieses allerdings nie körperlich angegriffen wurde:

„...*the novice carried a picklike club, which he had only to brandish toward the animal to cause it to fall dead or to senseless.*“ (DE LAGUNA, 1972:677)

²⁶² Da leider keine indigene Berichte bzw. Aufzeichnungen im Hinblick auf die Todesursache des Tieres existieren – das Prozedere der *vision quest* zählte zu arkanem Wissen, zu dem lediglich die/der Initiandin/Initiand und ihre/seine Assistenten Zugang hatten – bleibt der Grund für den Tod des Tieres bis heute im Dunkeln.

KAMENSKII, [1906] 1999:83; OLSON, 1961:208; DE LAGUNA, 1972:677; JONAITIS, 1978:62; IBID., 2000:95; WARDWELL, 1996:39).

Danach exzidierte die/der Adeptin/Adept einen Teil an der linken, lateralen Seite der Tierzunge – KRAUSE weist darauf hin, dass in der „*Zunge das ganze Geheimnis des Schamanismus enthalten ist*“ (KRAUSE, 1885:285) i.e., arkan-sakrale Wissensinhalte wie etwa exorbitante metaphysische Fähigkeiten und profunde Heilkräfte (vgl. JONAITIS, 2006A:361) (siehe Kapitel 4.4 und 10.3) – um diesen fest zwischen einem gespaltenen Fichtenzweig (bzw. zwischen mehreren kleinen Fichtenzweigen) festzubinden (vgl. DE LAGUNA, 1972:677, 680; IBID., 1990:221; WARDWELL, 1996:39). Die eigentliche Exzision der Tierzunge erfolgte mit einem Messer aus Muschelschale oder Kupfer, da sich aufgrund der protektiven Wirkung von Eisen (siehe auch Kapitel 5.2.9) dieses Material für eine Entfernung einer Otterzunge als transzendent ungeeignet erwiesen hätte (vgl. DE LAGUNA, 1972:679).

Der exzidierte Zungenteil wurde gemeinsam mit dem aufgefangenen Blut des Tieres sowie mit kleinen *Oplopanax-horridus*-Ästchen und diversen anderen Pflanzen- und Tierteilen zu demjenigen Amulett – „*skutch*“, „*shutche*“ oder „*tongue amulet*“ genannt (siehe Kapitel 4.4 und 10.3) – gefertigt, das über die weitaus stärkste spirituelle Potenz und Wirksamkeit aller schamanischer Ritualobjekte verfügte (vgl. VENIAMINOV, [1840] 1984:63; HOLMBERG, 1855:69-70; KRAUSE, 1885:285; SWANTON, 1905B:40; IBID., [1908] 1970:464; KAMENSKII, [1906] 1999:83; OLSON, 1961:208; DE LAGUNA, 1972:677, 680, 695; IBID, 1990:221; JONAITIS, 1978:66; IBID., 1989:123; IBID., 2000:95; EMMONS, [ca.1889] 1991:380; WARDWELL, 1996:39; BECK, 1999:10; BANCROFT-HUNT, 2002:78; GRINEV, 2005:75).

Das *skutch* wurde danach äußerst achtsam an einem trockenen Platz in der Natur (wie beispielsweise in einer Felsspalte bzw. in einem hohlen Baum) oder aber auch mit den anderen schamanischen Paraphernalien aufbewahrt (vgl. HOLMBERG, 1855:69-70; KRAUSE, 1885:285; DE LAGUNA, 1972:677, 680; JONAITIS, 1989:52; WARDWELL, 1996:39) und musste – falls es nicht gemeinsam mit den anderen schamanischen Paraphernalien aufgehoben wurde – ab nun jedes Jahr von der/dem Schamanin/Schamanen aufgesucht werden, um einerseits die paranormale Verbindung zu dem betreffenden *yek* zu erneuern und zu festigen (vgl. WARDWELL, 1996:39) sowie gutes Gelingen und Glück für sämtliche schamanischen Aktivitäten

zu bewirken und andererseits um nachzuprüfen, „*if the tongue is still in good 'shape' and, if necessary...[to] 'clean it'.*“ (DE LAGUNA, 1972:680).

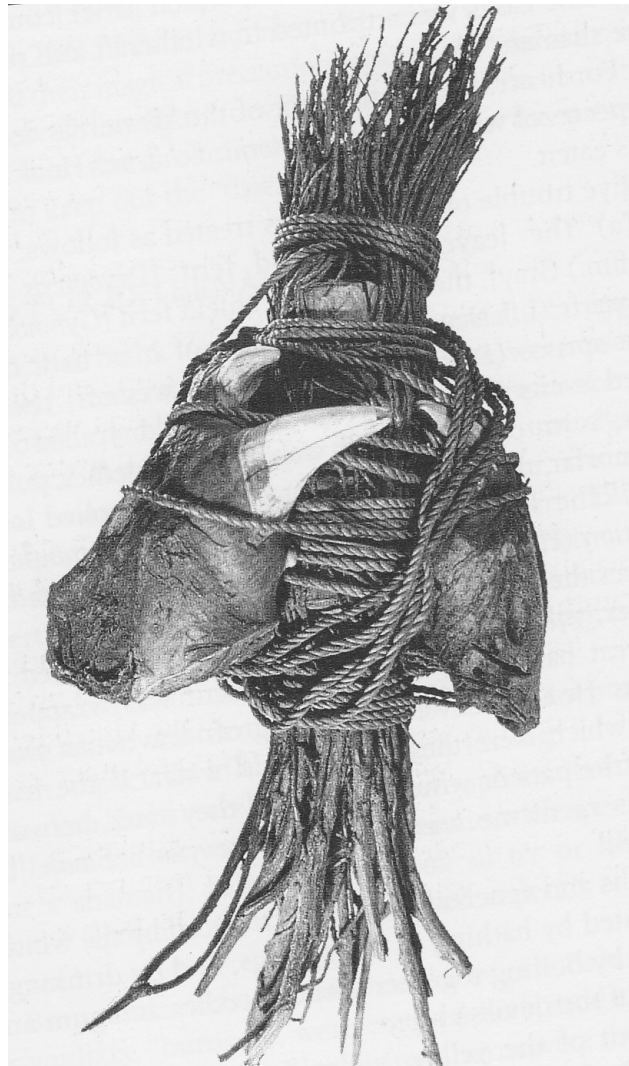


Abbildung 38: „*Shaman's bundle [skutch]...*“ (EMMONS, [CA.1889] 1991:364)
(Alek River, vor 1888)

(Schamanisches „*skutch*“; Fichtenzweige, *Oplopanax-horridus*-Wurzeln, Otterzunge [bzw. eines anderen Tieres], Braunbärkiefer, Fichtenwurzelschnur; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. EMMONS, {CA.1889} 1991:364])

Der transzendente Wissenstransfer, den die Initiandinnen/Initianden durch die Zungenexzision empfangen – wodurch der, während der *vision quest* angetroffene und getötete Otter zur Quelle jeglicher schamanischer Fähigkeiten wurde (JONAITIS, 1989:52-53) – manifestierte sich primär in dem Offenbaren von sakral-numinosen Geheimnissen und Mysterien, zu den lediglich Schamaninnen/Schamanen Zugang

fanden. Durch diesen metaphysischen Prozess – währenddessen die Seele des Tieres zum *yek* der/des Initiandin/Initianden transformiert wurde (siehe auch Kapitel 5.2.7) i.e., „*the soul (qwani) of the animal whose tongue is cut becomes the yek of the shaman*“ (DE LAGUNA, 1972:680) – erfolgte die spirituelle Allianzbildung zwischen Neophytin/Neophyten und *yek*, die zumeist ein Leben lang wahren sollte (siehe Kapitel 4.4). Visuellen Ausdruck erlangten *yek* primär durch die materielle Kultur der Schamaninnen/Schamanen (vor allem in Hinblick auf Masken, Amulette und Rasseln) und wurden somit auch im sozialen Raum sichtbar (siehe Kapitel 10).

Nach JONAITIS (1989:52-55), welche im Übrigen angibt, dass der zukünftige *yek* seine Zunge freiwillig der/dem Novizin/Novizen anbot, symbolisierte die dargebotene Zunge eine metaphysische Reziprozität zwischen Initiandin/Initiand und Transzendenz: Während die/der Adeptin/Adept Zugang zu arkanem Wissen und somit auch zu paranormalen Fähigkeiten erhielt, bot die/der Neophytin/Neophyten im Gegenzug dem *yek* ihren/seinen Körper an, wodurch es – primär während ritueller Trance-Zustände – zu einer Vereinigung der/des Schamanin/Schamanen mit derjenigen spirituellen Entität kam, die ihm davor ihre Zunge angeboten hatte i.e., die/der Schamanin/Schamane transformierte sich vorübergehend in den *yek*.

Ikonografisch wird dieser wechselseitige Austausch zwischen Schamaninnen/Schamanen und metaphysischen Sphären oft von schamanischen Regalien reflektiert: Die häufig vorzufindende Darstellung der Zungenthematik auf *oystercatcher rattles* (siehe Kapitel 10), aber auch auf schamanischen Masken – wobei vor allem Land-otter, Mäuse und Enten als Mittler zwischen profanen und sakralen Welten fungieren (vgl. JONAITIS, 1989:55) – argumentiert JONAITIS wie folgt:

„This notion of the shaman exchanging things with the supernatural world has an expression in art. On some shaman’s masks the tongues of small creatures, often mice or land otters, penetrate the nostrils of the principal face...’eating the secrets of life and death and carrying them to the shaman’...Like the shaman’s transformation into yek, this exchange results in a unification of these two distinctly different domains.“ (JONAITIS, 1989:55)

Als Erklärungsansatz, weswegen es ausgerechnet die Zunge war, die als Sitz schamanischer Wissensinhalte und Kräfte angesehen wurde, nennt JONAITIS (1989:53-55) drei Denkbilder: Zum einen schien eine protrudierte Zunge den

physischen Tod, meiner Argumentation nach jedoch auch einen Trance-Zustand zu symbolisieren – viele Masken, die Tote repräsentieren sollten, stellten diese mit herausgestreckter Zunge dar – und zum anderen verließ, den Transzendenzkonzepten der Tlingit zufolge die Seele den Körper über die Zunge. Zusätzlich wurde der Zunge bedeutende kurative Fähigkeiten zugeschrieben, weshalb schamanische Paraphernalien mit diesbezüglichen Repräsentationen häufig auf die zu heilende Körperstelle der Patientinnen/Patienten platziert wurden. Die Zunge und deren Exzision durch schamanische Initiandinnen/Initianden wären demnach auch als materielle Manifestation von numinos-sakralen Kenntnissen interpretierbar:

„*The tongue therefore contained the power over life and death, the ability to cure, and the knowledge of the supernatural. All these qualities, crucial for the shaman's success, lay in the tongues of the yek animals.*“ (JONAITIS, 1989:54)

Im Hinblick auf die, von der/dem Initiandin/Initianden durchlaufenen Rites-de-Passage-Stadien (vgl. VAN GENNEP, [1909] 1960; JONAITIS, 1989:64), wäre zunächst – als Separationsphase – der Aufenthalt in der Wildnis zu nennen, in dem sich die/der Aspirantin/Aspirant bewusst den gesellschaftlich-profanen Normen entzog, um nicht zuletzt durch ihre/seine antithetische Position Zugang zu den sakralen Welten zu finden. Die Separation stellte sich allerdings als transitorischer Prozess dar, da ein allzu rasches Übertreten in die liminale Phase als spirituell riskant angesehen wurde (vgl. JONAITIS, 1989:64). Während des in Kontakt Tretens mit ihrem/seinen zukünftigen *yek*, insbesondere bei der Zungenexzision, betrat die/der Initiandin/Initiand das liminale Stadium, in dem sich ihr/ihm die, für ihre Profession unerlässlichen metaphysischen Kenntnisse eröffneten, um nach erfolgter Rückkehr in die menschliche Gemeinschaft, in diese reinkorporiert zu werden.

Indigenen Informantinnen/Informanten von DE LAGUNA (1972:680) zufolge, war es stets ein Otter, auf den die/der Initiandin/Initiand auf ihrer/seiner ersten *vision quest* traf, wobei das Tier nach seinem Tod i.e., in seiner neuen Funktion als erster *yek* der Adeptinnen/Adepten (in Tlingit „*kucda yek*“ oder „*kucda qu yek*“ [IBID., 1972:680]), diesen bis zu vier schamanische *spirit songs* lehrte (vgl. auch OLSON, 1961:208; WARDWELL, 1996:39). Auch war es für die, nun initiierten Schamaninnen/Schamanen unerlässlich, in den darauffolgenden Jahren weitere

Visionssuchen zu unternehmen, um dadurch zusätzliche *yek* – den bedeutendsten Schamaninnen/Schamanen gelang es, bis zu acht Tierzungen zu exzidieren²⁶³, wodurch sich ihre metaphysischen Kräfte potenzierten (vgl. DE LAGUNA, 1972:680-681; JONAITIS, 1989:53)²⁶⁴ – zu erlangen. Die dabei angetroffenen Tiere begegneten den Schamaninnen/Schamanen – unabhängig von deren Lineage-Zugehörigkeit „*land otter power was available to any shaman, no matter what his sib or lineage, or what specific spirits he might have inherited*“ (DE LAGUNA, 1972:680) – entweder erneut in Ottergestalt oder aber auch häufig in Form von Braunbären, Wölfen, Raben, Eulen oder Möwen (vgl. BOAS, 1888:172; DE LAGUNA, 1972:680; WARDWELL, 1996:39)²⁶⁵.

Nachdem die/der Neophytin/Neophyt die Zunge entnommen hatte, wurde das Fell des Otters – das bei späteren Heilbehandlungen mitunter auf den Körper der Patientinnen/Patienten gelegt werden sollte, da ihm kurative Fähigkeiten zugeschrieben wurde – vorsichtig abgezogen und der restliche Tierkörper vergraben (vgl. HOLMBERG, 1855:70; KRAUSE, 1885:285; DE LAGUNA, 1972:680; JONAITIS, 1989:53; WARDWELL, 1996:39).

Bei der Rückkehr der/des nun initiierten Schamanin/Schamanen wurden die Verwandten der Lineage herbeigerufen, um die neuen, von dem *yek* erhaltenen Lieder zu lernen: Beim Singen wuchsen auch die paranormalen Kräfte der/des Schamanin/Schamanen – „*at first the shaman's power is small and weak, but it grows stronger as many persons sing his song*“ (DE LAGUNA, 1972:680) – wodurch es der/dem Neophytin/Neophyten möglich wurde, ihre/seine neu erworbenen Fähigkeiten publik zu machen und vorzuführen. Ab diesem Zeitpunkt war es für die/den neue/neuen Schamanin/Schamanen legitim, zu praktizieren (vgl. JONAITIS, 1989:54; IBID., 2000:95).

²⁶³ Informantinnen/Informanten von DE LAGUNA berichten dazu Folgendes:

„*I heard that the strongest doctor [shaman] cut eight tongues. Seems like eight is the limit to anything...it depends on their [the shamans'] strength...the more they split, the greater their powers.*“ (DE LAGUNA, 1972:681)

²⁶⁴ In diesem Kontext nennt DE LAGUNA (1972:677) beispielsweise die Schamanin CAK^{wE}, die in der Reputation stand, alle acht Zungenexzisionen vorgenommen zu haben (siehe auch Kapitel 4.3).

²⁶⁵ Des Weiteren schreibt DE LAGUNA (1972:680) auch über die Möglichkeit, ohne Zungenexzision schamanisch initiiert zu werden, nennt allerdings keine diesbezüglichen Einzelheiten.

Nach ungefähr einem Jahr begab sich die/der bereits praktizierende Schamanin/Schamane erneut auf Visionssuche, um durch den Erwerb eines neuen *yek* seine metaphysischen Kräfte zu stärken und zu erweitern. *Vision quests* sollten das Leben einer/eines Tlingit-Schamanin/Schamanen jedoch auch weiterhin begleiten, da eine Visionssuche nicht nur zur Vergrößerung der Anzahl an Hilfsgeister diente, sondern ebenso bei spezifischen Problemstellungen (wie beispielsweise das Therapieren bzw. Kurieren einer lebensbedrohenden Erkrankung bzw. das Auffinden der, von Land-otter-people entführten Menschen) erforderlich wurde (vgl. DE LAGUNA, 1972:676, 681; WARDWELL, 1996:39).

Zuletzt eine Darstellung der Phänomenologie einer schamanischen Initiation aus dem späten 19. Jahrhundert:

„Wer die Schamanenwürde erlangen will, begiebt [sic] sich in die Einsamkeit der Berge und der Wälder, [sic] und lebt hier abgeschlossen von jeder menschlichen Gemeinschaft ein bis zwei Wochen, mitunter aber auch mehrere Monate lang, während welcher Zeit er sich nur von den Wurzeln der in dieser Gegend häufigen Araliacee, Panax horridum, ernährt. Die kürzere oder längere Dauer seines Aufenthalts in der Wildnis hängt von dem früheren oder späteren Erscheinen der Geister ab. Wenn er diesen endlich begegnet, so sendet ihm der Vornehmste unter ihnen eine [sic] Fischotter entgegen, in deren Zunge das ganze Geheimnis des Schamanismus enthalten ist. Die [sic] Fischotter geht gerade auf den Schamanenlehrling los, der, sobald er sie sieht, stehen bleibt und sie durch den einzigen Laut ‚o‘, welchen er viermal hintereinander mit verschiedener Betonung ausstößt, tötet. Sowie die [sic] Fischotter diesen Laut hört, fällt sie auf den Rücken und stirbt, indem sie ihre Zunge hervorstreckt. Der Schamane aber reißt ihr dieselbe mit den Worten aus: ‚möge ich in meinem neuen Beruf tüchtig sein, möge ich gut zaubern und tanzen können u.a.‘ und verbirgt sie in einem eigens dazu angefertigten Körbchen, welches er an einem unzugänglichen Orte versteckt; denn wenn ein Uneingeweihter diesen Talisman, der ‚kuschaliute‘, d.h. Zunge der [sic] Fischotter, genannt wird, finden sollte, so würde er sofort den Verstand verlieren. Das Fell aber zieht er sorgfältig ab und verwahrt es als ein wichtiges Zeichen seiner Würde, während er das Fleisch in der Erde vergräbt. Infolge

dieses Glaubens an die in der [sic] Fischotter verborgenen Kräfte soll vor der Ankunft der Russen auch kein Tlinkit [sic] gewagt haben, ein solches Tier zu töten, dann aber überwand die Gewinnsucht und die Wahrnehmung, daß [sic] nichts Böses daraus erfolge, alle Bedenken.“ (KRAUSE, 1885:285)

9.4 Mythische Initiation von QÀKA

Eng mit der Thematik der Rites de Passage verbunden, ist die Mythe von „Qàka“, die ich als Abschluss dieses Kapitels wiedergeben möchte, da sie nicht nur das Themenfeld der mythischen Initiation, sondern ebenso der Metamorphose aufgreift (siehe auch Kapitel 5.2.7). Obwohl unterschiedlichen Versionen der Mythe existieren, stellt sich der Handlungsverlauf in den von mir rezipierten Quellen wie folgt dar:

Vor langer Zeit wurde Qàka, Mitglied des *Sitka Kiks.ádi*²⁶⁶ (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:388-389) und Neffe eines vermögenden und einflussreichen Mannes in Sitka (vgl. KRAUSE, 1885:288; DE LAGUNA, 1972:749-750) – laut DE LAGUNA (1972:750) und BECK (1999:17) hieß der Onkel IXT und war als Schamane tätig – Opfer einer, von seiner Frau initiierten Intrige: Während sie ihn liebte, zog sie ihm eine Sehne eines Otters durch sein, für Ornamente gedachtes Ohrloch (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:389; SWANTON, 1909:28; DE LAGUNA, 1972:749; BECK, 1999:15), wobei KRAUSE „zwei Ringe, die aus den Sehnen der [sic] Fischotter gefertigt waren“ (KRAUSE, 1885:288) nennt²⁶⁷.

Tatsächlich verunglückte Qàka kurz darauf mit seinem Kanu (vgl. KRAUSE, 1885:288; BECK, 1999:15) und wurde trotz tagelangem Widerstand gegen die, auf der Stelle bei seinem gekenterten Boot auftauchenden Land-otter-people von diesen in ihr Reich verschleppt (vgl. KRAUSE, 1885:288; SWANTON, 1909:87; DE LAGUNA, 1972:749; BECK, 1999:16), wo Qàka von nun an in der Illusion lebte, sich in seinem

²⁶⁶ Der *Sitka Kiks.ádi*, war ein Klan der *Raven-Moiety* (vgl. DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIX).

²⁶⁷ Im Realitätskonstrukt der traditionellen Tlingit-Gesellschaft galt es darauf zu achten, stets jene Handlungen – wie beispielsweise das am Körper Tragen von Gegenständen, die von einem Otter stammten – zu vermeiden, den das Attribut zugeschrieben wurde, Land-otter-people anzulocken (siehe Kapitel 5.2.9).

eigenen Haus zu befinden. Darüber hinaus wurden ihm lediglich Fischgräten als Nahrung vorgesetzt – welche ihm jedoch als delikate Speisen erschienen (siehe Kapitel 5.2.5), wenngleich er durch den Grätenverzehr Läsionen in der Mundregion davontrug – und er zudem hilflos zusehen musste, wie seine physischen Kräfte unter der metaphysischen Manipulation der Land-otter schwanden (vgl. DE LAGUNA, 1972:749; BECK, 1999:16). Doch trotz seines Aufenthalts im Land-otter-Refugium – DE LAGUNA (1972:749) schreibt von mehreren Monaten, während SWANTON (1909:87) und BECK (1999:17) zwei Jahre angeben – und der Konsumation von angebotenen Speisen, setzte keine Metamorphose ein (siehe Kapitel 5.2.7), da QàKA sich als überaus willensstark erwies und dem sukzessiven Transformationsprozess zu widerstehen vermochte.

Glücklicherweise sollte sich das Blatt für QàKA an dem Tag wenden, als sich ihm eine alte Land-otter-Frau als dessen einst entführte Tante zu erkennen gab und ihm von der Ottersehne im Ohr berichtete. Kaum war diese entfernt, gelang es QàKA auch bereits, sich der paranormalen Beeinflussung vonseiten der Land-otter-people größtenteils zu entziehen (vgl. KRAUSE, 1885:288; DE LAGUNA, 1972:749; BECK, 1999:17-19). Und da es den Land-otter bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht gelungen war, weder Geist noch Seele von QàKA unter ihre Kontrolle zu bringen, beschloss der „head of [the] *kucda*“ (DE LAGUNA, 1972:749), QàKA zurück nach Sitka reisen zu lassen und stellte QàKA vier – KRAUSE (1885:288) zufolge hingegen nur zwei – Land-otter zur Seite, die ihn nach Hause geleiten sollten (vgl. DE LAGUNA, 1972:749; BECK, 1999:19-20).

Kurz vor seiner Abreise aus dem Land-otter-Reich erfuhr dabei QàKA – wenngleich lediglich in der Mythendarstellung von BECK (1999:19-20) – einen, von eben genanntem „*Land Otter chief*“ (BECK, 1999:19-20) induzierten, metaphysischen Wissenstransfer, der ihn zum Neophyten initiierte:

„I will let him [QàKA] go,’ he [the Land Otter chief] said with reluctance, for Kaka [QàKA] would have been a fine acquisition. ‘I will take him back home, but I will give him the land otter spirit to use among his people so they will know how great its power is. This man has proved himself to be a worthy vehicle, for he has shown great mental discipline and strong will power. He will use this

spirit power for healing the sick, foretelling the future, and finding those who are lost. He will be held in highest regard by his people.“ (BECK, 1999:19-20)

In diesem Punkt beginnen die verschiedenen Versionen der Mythe insofern stark zu divergieren, dass BECK (1999:19-20) die neu erworbenen schamanischen Fähigkeiten von QàKA bereits erwähntem „Land Otter chief“ (BECK, 1999:19-20) attribuiert, SWANTON (1909:87) hingegen die Rolle des ersten *yek* von QàKA dessen einst entführter Tante – SWANTON nennt sie „old land-otter-woman“ (SWANTON, 1909:87) – zuschreibt, während KRAUSE (1885:288) angibt, dass QàKA durch die Exstirpation der Zungen seiner Land-otter-Reisegefährten in den Besitz von paranormalen schamanischen Kräften kam i.e., „sogleich reißt ihnen *Kaká* [QàKA] die Zungen aus, um durch ihren Besitz die Kraft eines *Ichta* [Schamanen] zu erlangen“ (KRAUSE, 1885:288).

Konstanz hinsichtlich des weiteren Verlaufs der Mythe fand ich allerdings im folgenden Erzählstrang: Die mehrtägige Heimreise in dem bereitgestellten Land-otter-Kanu – das sich als Rochen erwies, wobei Nerze als Paddel fungierten – erfolgte dennoch nicht ohne Zwischenfall, da es den Land-otter eines Morgens misslang²⁶⁸, rechtzeitig vor dem ersten Rabenschrei das Land (vgl. KRAUSE, 1885:288; EMMONS, [ca.1889] 1991:389; SWANTON, 1909:28; PELTON & DIGENNARO, 1992:152; BECK, 1999:21) – hier jedenfalls differieren die Aussagen, da DE LAGUNA (1972:750) davon berichtet, dass sich Land-otter-people zeitgerecht im Wasser einfinden mussten, um nicht zu sterben – zu erreichen (siehe auch Kapitel 5.2.8), wodurch sie sich in ihre zoomorphe Gestalt transformierten und QàKA allein zurückließen (vgl. KRAUSE, 1885:288; EMMONS, [ca.1889] 1991:389; SWANTON, 1909:28; DE LAGUNA, 1972:745; BECK, 1999: 20).

Nach seiner Rückkehr nach Sitka – wobei auch dieser letzte Mythenabschnitt großen Variationen unterworfen ist – wurde QàKA aufgrund der, durch seine Charakterfestigkeit und Integrität erworbenen Land-otter-Kräfte zum hoch reputierten Schamanen, wobei ich SWANTONS (1909:87-88) Ausgang der Mythe als besonders interessant empfand (vgl. KRAUSE, 1885:288; EMMONS, [ca.1889] 1991:389; SWANTON, 1909:88; BECK, 1999: 20):

²⁶⁸ Land-otter reisten in ihren Kanus stets in der Nacht, während sie untertags schliefen (vgl. KRAUSE, 1885:288; EMMONS, [ca.1889] 1991:389; SWANTON, 1909:28; DE LAGUNA, 1972:750; BECK, 1999:21).

„By and by KAKA´S [QàKA] friends, who were at the time hunting for fur seals, an occupation that carries one far out to sea, suddenly heard the noise of a shaman’s drum and people beating for him with batons. They followed the sound seaward until they saw thousands and thousands of sea birds flying about something floating upon the ocean a mile or two ahead of them. Arrived there they saw that it was a log with KAKA´ lying upon it clothed only in a kelp apron. The people were delighted to find even his body, and took it into their canoe. He looked very wild and strange. He did not open his eyes, yet he seemed to know who had possession of him, and without having his lips stir a voice far down in his chest said, ‘It is I my masters’. It was a shaman’s spirit that said this, and to the present day a shaman’s spirit will call the shaman’s relations ‘my masters’.“ (SWANTON, 1909:87-88)

10 Schamanische Regalien und Paraphernalien

„Auf Stangengerüsten in seiner Nähe hingen die Attribute des Schamanen, der mit Zähnen, Schnäbeln und anderen klappernden Gegenständen besetzte Reif, welcher um den Nacken getragen wird, der Kopfschmuck mit den über den Rücken fallenden Hermelfellen, die Tanzschürze, aus der Wolle der Bergziege gewebt, verschiedene Masken und anderes mehr.“ (KRAUSE, 1885:295)

Da im Realitätskonstrukt der Tlingit des 18. Jahrhunderts schamanische Paraphernalien und Regalien – als persönliche Gegenstände einer/eines Schamanin/Schamanen verfügten sie über sakrosankten Charakter und durften daher lediglich von Ehepartnern/Ehepartnerinnen und Assistenten berührt werden (vgl. DE LAGUNA, 1972:685) – auch als spirituell potent wahrgenommen wurden, welche auf andere Menschen pathogen wirken könnten, wurden sie an entlegenen, schwer erreichbaren Plätzen in der Natur (wie beispielsweise in verborgenen Höhlen bzw. in abgeschiedenen Waldgebieten) oder aber auch in „*outside shelters*“ aufbewahrt (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:376; JONAITIS, 2006A:366), wo sie den Mitgliedern der Gemeinschaft keinen Schaden zufügen konnten – bzw. vice versa selbst keinen Schaden erlitten – um lediglich im Bedarfsfall ins Haus geholt zu werden i.e., „*only a doctor [shaman] and his helper could open or handle a doctor's things*“ (DE LAGUNA, 1972:685).

„Everything used or connected with the practice of a shaman had a spirit value, representing exactly what he had seen in his dreams or trances, what was worn or carried by each particular spirit he possessed.“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:376)

Um jeglichen Kontakt ihrer Ritualobjekte mit der profanen Welt zu vermeiden, lebten die Schamaninnen/Schamanen in den meisten Fällen am Rande ihrer Siedlungen (vgl. WARDWELL, 1996:50-51), wobei im Falle ihres Ablebens die Zeremonialgegenstände nie beschädigt, beseitigt oder zerstört, sondern entweder als Grabbeigaben ihrer/ihrem Besitzerin/Besitzer mitgegeben (vgl. JONAITIS, 2006A:366) oder in der Nähe der Grabstätte verwahrt wurden, um potenziellen

Nachfolgerinnen/Nachfolgern als spirituelle Inspiration zu dienen (vgl. DE LAGUNA, 1972:685-686) (siehe Kapitel 9.1).

Ebenso wie die Sakralbekleidung wurden auch die Ritualgegenstände entweder von den Schamaninnen/Schamanen selbst oder auf deren Anweisung von Verwandten (bzw. von Personen ihres Vertrauens) angefertigt und besaßen daher sowohl im Hinblick auf Form, wie auch hinsichtlich Ornamentik und Motivwahl einen hohen individualspezifischen Charakter, wodurch bei den Tlingit kein einziger schamanischer Ritualgegenstand in zweifacher Ausführung existierte, wozu EMMONS „*this originality is to be expected, for each practitioner was individualistic*“ ([ca.1889] 1991:376) anmerkt. Von Relevanz ist ferner auch der Umstand, dass weder Paraphernalien noch Regalien bis zu jenem Zeitpunkt über immanent-inhärente paranormale Fähigkeiten verfügten, an dem sie erstmalig ihrem schamanischen Verwendungszweck zugeführt wurden (vgl. IBID., 1991:376).

Das Anfertigen der schamanischen Ritualobjekte durch die/den Schamanin/Schamanen in persona (bzw. durch Schwester/Bruder oder Cousin/Cousine i.e., von einer Person der eigenen Moiety) illustrierte dabei den oppositären Status der Schamaninnen/Schamanen innerhalb der Tlingit-Gesellschaft wie gleichermaßen ihre Nonkonformität hinsichtlich sozialer Normen, da säkulare Kunst (wie beispielsweise *crest*-Objekte) prinzipiell nur von Angehörigen der korrespondierenden Moiety hergestellt wurden (vgl. JONAITIS, 1978:63) (siehe Kapitel 3).

EMMONS ([ca.1889] 1991:376) zufolge setzte sich das professionelle Instrumentarium der Schamaninnen/Schamanen üblicherweise aus folgenden – „*absolutely essential*“ (IBID., 1991:376) – Ritualobjekten zusammen i.e., aus vier bis acht Masken (siehe Kapitel 10.4), einer Rassel, einer *apron*, einer Amulethalskette, einer *crown* (oder einem anderen Kopfschmuck) (siehe Kapitel 4.2) und einem geschnitztem Bein- bzw. Elfenbeinamulett (vgl. SWANTON, [1908] 1970:464) (siehe Kapitel 10.3). JONAITIS (1989:32) gibt weiters zusätzliche, wenngleich als optional angesehene Paraphernalien wie primär Trommeln („*skin drums*“) an, während EMMONS vorrangig „*medicine charms, wands, carvings, skin breast robes, blankets and headdresses*“ ([ca.1889] 1991:376) nennt.

10.1 Rituelle Waffen

Unter „wands“ – bei DE LAGUNA im Übrigen als „*dance wands*“ oder „*dance sticks*“ (1972:696) bezeichnet – versteht EMMONS ([ca.1889] 1991:376) all jene Objekte – von ihm als „*shaman's wand*“ bzw. auf Tlingit als „*keen*“, „*kutze*“ oder „*xús*“ (IBID., 1991:454) angegeben – die den Schamaninnen/Schamanen bei ihren transzendenten Gefechten mit malevolenten Opponentinnen/ Opponenten (im Besonderen bei kurativen Aktivitäten oder bei der rituellen Vorgehensweise im Falle von Hexerei) als materielle Kultur zur Verfügung standen: i.e., aus Walrosszahn, Holz oder Bein gefertigte Bögen, Speere, Keulen und Messer, die sich in vielen Fällen als aufwändig geschnitzt sowie bemalt präsentierten. Der schamanische Gebrauch dieser Sakralwaffen, welche häufig von ihren profanen Äquivalenten nicht zu unterscheiden waren, symbolisierte vor allem das kriegerische Wesen vieler ritueller Handlungen und reflektierte somit die bellikose Kosmvision der Tlingit des 18. Jahrhunderts (vgl. DE LAGUNA, 1972:696). Von besonderer Relevanz war der Einsatz von schamanischen Waffen ferner in der Phänomenologie der *vision quest* (siehe Kapitel 9.3) i.e., beim Erwerb der spirituell hochpotenten Land-Otter-Kräfte:



Abbildung 39: „*Emaciated Shaman Dagger*“ (ABBOTT ET AL., 1995:43)

(Klukwan, 18. Jahrhundert)

(Schamanischer Dolch; Chilkoot; ca. 55 cm lang, 10 cm breit; Eisen, Kupfer,
Wildleder; keine weiteren Angaben [vgl. ABBOTT ET AL., 1995:43])



Abbildung 40: „*Tlingit shaman's wooden club*“ (JONAITIS, 2000:102)

(Chilkat, vor 1882)

(Schamanische Keule mit Land-otter-Figur am Kopfende [der darunter befindliche Rabe hält ein humanoides Wesen im Schnabel]; ca. 69 cm lang; Holz; Objekterwerb durch EMMONS; keine weiteren Angaben [vgl. JONAITIS, 2000:102])

Die Exzision der Otterzungen erfolgte zumeist mit einem Messer, oftmals aus Kupfer oder Muschelschalen²⁶⁹ (DE LAGUNA, 1972:679) oder einer Picke, die einem „*warrior's pick*“ ähnelte und mit einer scharfer Klinge und hölzernen Griff versehen war, wobei indigenen Berichten zufolge eine vorhergehende „*clubbing motion toward the land otter*“ (IBID., 1972:696) genügte, um den Otter – ohne diesen physisch zu berühren – tödlich zu verletzen (siehe Kapitel 9.3). Außerdem wurden von den Schamaninnen/Schamanen „*war picks*“ i.e., zwei kreuzförmig miteinander verbundene Holzstöcke dazu verwendet, „*to subdue land otters during the spirit quest*“ (WARDWELL, 1996:218), wobei *war picks* darüber hinaus als visuelle Repräsentationen des paranormalen Kampfs gegen spirituell-pathogene Entitäten angesehen und ferner auch während des rituellen Prozedere in Kontext mit Hexerei eingesetzt wurden.

Als weitere schamanische Waffen wären „*batons*“ zu nennen, die nach WARDWELL (1996:218) – ebenso wie „*tapping sticks*“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:454) – rhythmisch aneinander geschlagen dazu dienten, bei rituellen Aktivitäten die Aufmerksamkeit der *yek* auf sich zu ziehen, während JONAITIS *batons* als keulenartige Waffen im Einsatz gegen „*malicious supernaturals*“ (2000:102) sieht. Abschließend erwähnt DE LAGUNA (1972:696) zudem „*stoffs*“ oder „*canes*“, welche – abgesehen von ihrem breiten Einsatzspektrum hinsichtlich des schamanischen Ritualkomplexes – benutzt wurden, um Hexen/Hexer ausfindig zu machen, weswegen sie von den Tlingit auch als „*witchcraft dogs*“ (DE LAGUNA, 1972:696) bezeichnet wurden (vgl. WARDWELL, 1996:218).

²⁶⁹ Wie bereits erwähnt wurde Eisen protektive Wirkung gegenüber Land-otter-people attribuiert (DE LAGUNA, 1972:679) (siehe Kapitel 5.2.9).



Abbildung 41 „Tlingit Staff Top“ (WARDWELL, 1996:233)

(ca. 1840-1860, keine weiteren Angaben)

(Schamanischer „staff“ mit Land-otter-Figur am Kopfende; ca. 50 cm lang; Holz;
keine weiteren Angaben [vgl. WARDWELL, 1996:233])

10.2 Rasseln und Perkussionsinstrumente

Die meisten Schamaninnen/Schamanen besaßen eine Vielzahl an verschiedenen Rasseln („*thlar-kate see-dee*“ [EMMONS, {ca.1889} 1991:454]), die, ebenso wie Perkussionsinstrumente (beispielsweise „*box drums*“), vor allem dazu dienten, die Aufmerksamkeit schamanische Hilfsgeister zu erregen – SWANTON spricht kontextdependent von „*special spirits to strengthen the rattle*“ (1902:464) – um diese in weitere Folge anzulocken (vgl. KRAUSE, 1885:202; JONAITIS, 1989:30). Als essenzielle schamanische Paraphernalgegenstände standen Rasseln aufgrund ihres Trance induzierenden Effekts – im Übrigen korrelierten die meisten Nordwestküstenethnien Rasselklänge mit der Anwesenheit von spirituellen Entitäten – bei rituellen Aktivitäten der Schamaninnen/Schamanen regelmäßig in Gebrauch (vgl. WARDWELL, 1996:239).



Abbildung 42: „*Tlingit Rattle... a Seated Shaman*“ (WARDWELL, 1996:280)

(Sitka, ca. 1840-1860)

(Schamanische Rassel; ca. 25 cm lang; Holz, Rohleder, menschliches Haar, rotes und schwarzes Pigment; Objekterwerb durch ALEXANDER H. HOFF [vgl. WARDWELL, 1996:281])

Der rituelle Rasseinsatz bei den Tlingit schien für HOLMBERG Mitte des 19. Jahrhunderts noch ein Novum gewesen zu sein:

„Ueberhaupt [sic] lieben alle diese Geister die Reinlichkeit und lassen sich nur beschwören durch das Geräusch einer Trommel, sowie eines Instrumentes, dessen wir noch nicht Erwähnung gethan [sic]. Dasselbe stellt nämlich irgend einen [sic] Vogel aus Holz vor, ist ausgehöhlt und mit kleinen Steinen angefüllt, so dass bei jeder Bewegung des Vogels ein Geräusch hervorgebracht wird. Bei allen Tänzen und Gesängen wird dieses als lärmmachendes [sic] Instrument gebraucht.“ (HOLMBERG, 1855:64)

Im Hinblick auf Material- und Formenvielfalt – die Rasseln bestanden zumeist aus Fichten-, Tannen-, Ahorn- oder Zedernholz, enthielten Kieselsteine und wiesen mitunter Walrosselfenbein- und/oder Abalone-Intarsien, Garne und/oder Lederbänder auf – waren Tlingit-Rasseln kaum zu überbieten und traten in ihrer einfachsten Form in der Gestalt eines einfachen Fichtenzweigkranzes – von BARBEAU im Übrigen als „*box-rattles*“ (1958:21) bezeichnet – an dem getrocknete Papageitaucherschnäbel und/oder Hirschhufe²⁷⁰ befestigt worden waren, bis über komplexe, äußerst kunstfertig gearbeitete Holzschnitzarbeiten auf (vgl. JONAITIS, 1989:30) und „*either crest animals or the shaman’s spirits*“ (DE LAGUNA, 1972:698) symbolisierten.

Einige Schamaninnen/Schamanen verfügten über längliche, der Gestalt nach Kolkraben ähnelnden „*raven rattles*“, welche EMMONS (zitiert durch JONAITIS, 1989:30) zufolge im Vergleich zu anderen schamanischen Rasseln über geringere paranormale Kräfte verfügten und von SWANTON als „*chief’s rattle*“ (1902:464) – in Assoziation mit der hohen Reputation, die Schamaninnen/Schamanen in ihrer Gemeinschaft genossen – bezeichnet werden (vgl. auch DRUCKER, 1963:160). WARDWELL (1996:239) argumentiert ferner, dass es in der mythischen Vergangenheit Kulturheros und Trickster *Raven* war (vgl. FEEST, 1998:102), durch den einst sowohl Schamaninnen/Schamanen als auch Hexen/Hexer in die transzendent-numinosen Geheimnisse ihrer Handlungsfelder eingeweiht worden waren, weswegen *Raven*-Darstellungen auch auf schamanischen Regalien häufig vorzufinden sind.

²⁷⁰ DRUCKER (1950:267) spricht diesbezüglich zudem von Ziegenhufen.



Abbildung 43: „*Tlingit Rattle*“ (WARDWELL, 1996:86)

(Sitka, ca. 1840-1860)

(Schamanische „*raven rattle*“; ca. 31 cm lang; Holz, rotes, schwarzes und blaugrünes Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:86])

Darüber hinaus wurden im schamanischen Zeremonialkomplex häufig auch „*round rattles*“ (auch „*oval-*“ oder „*globular rattles*“ genannt) benutzt, die aus zwei, mit Kieselsteinchen gefüllten hohlen Holzkugelhälften bestanden und entweder schlichtes oder jedoch sehr aufwändiges Design – i.e., zumeist dreidimensionale zoomorphe und/oder anthropomorphe Gesichtsdarstellungen – aufwiesen (vgl. WARDWELL, 1996:239). HOLM (1984:31) verweist überdies auf die gestalthafte Parallele zwischen *round rattles* und dem menschlichen Schädel und vermutet in der Schädelform den Ursprung der Formgebung dieser Rassel.

Im Hinblick auf ihre metaphysischen Fähigkeiten galten allerdings „*oystercatcher rattles*“ („*shou-show*“ bzw. „*sha-shough*“ [EMMONS, {ca.1889} 1991:454]) als die spirituell maßgeblichsten aller schamanischen Rasseln, welche aus Holz, Bein, Horn und Elfenbein (vgl. WARDWELL, 1996:239) gefertigt, über die

Form eines Austernfischers bzw. Kranichs²⁷¹ verfügten (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:380). Ein früher Kunstsammler des 19. Jahrhunderts berichtet dazu kontextrelevant:

„When using this instrument, the medicine man held it in his right hand, making three strokes with it towards the sick person, his left arm bent upward and the back of the left hand resting upon his right cheek“ (FAST, 1869:20)

Oystercatcher rattles werden des Weiteren auch von KRAUSE (1885:297) erwähnt:

„In der Hand hielt er [der Schamane] eine hölzerne Klapper, welche die Gestalt eines Kranichs zeigte, [sic] und mit der er heftig gestikulierend seinen Gesang begleitete, den er öfters durch unartikulierte Laute, ‚uf, uf‘, wildes Aechzen [sic] und Stöhnen unterbrach.“ (KRAUSE, 1885:297)

Im Gegensatz zu *raven rattles*, die weder über einen hohen Grad an Metaphorik noch über eine ebensolche spirituelle Potenz verfügten, repräsentierten *oystercatcher rattles* hochsakrale Objekte (vgl. JONAITIS, 1989:31). *Oystercatcher rattles* trugen auf der Dorsalseite der dreidimensional dargestellten Austernfischer/Kraniche dynamische, miteinander in Interaktion tretende anthropomorphe und zoomorphe Figuren (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:380), wobei drei Motivkategorien differenzierbar sind: Während einerseits Wesenheiten mit protrudierten Zungen – die Zungen sollen vermutlich den spirituellen Wissenstransfer zwischen Entitäten der profanen und sakralen Welt versinnbildlichen (vgl. JONAITIS, 1989:121) *„a long tongue, probably the symbol of transference of spiritual power and possessions of curing ability“* (IBID., 2006A:370), könnten allerdings, meiner Argumentation nach ebenso eine Trance-Induktion symbolisieren²⁷² (siehe Kapitel 9.3 und 10.4) – wiedergegeben werden, sind es andererseits grausame Szenarien, in den Hexen/Hexer ergriffen, gefesselt und gefoltert (vgl. WARDWELL, 1996:239; DE LAGUNA, 1972:699) oder in den bereits verstorbene Hexen/Hexer bzw.

²⁷¹ In den von mir rezipierten Quellen herrschen ikonografische Divergenzen, ob es sich nun um Austernfischer oder Kraniche handelt, die bei *oystercatcher rattles* symbolisiert werden.

²⁷² Protrudierte Zungen indizieren bei schamanischen Masken einen bevorstehenden oder bereits eingetretenen Tod, da die Seele, nach Transzendenzkonzepten der Tlingit, den Körper über die Zunge verlässt (siehe Kapitel 9.3 und 10.4).

Schamaninnen/Schamanen gezeigt werden (vgl. JONAITIS, 1989:31; DE LAGUNA, 1972:699; EMMONS, [ca.1889] 1991:380).



Abbildung 44: „*Tlingit Rattle*“ (WARDWELL, 1996:277)

(Angoon, ca. 1840-1860)

(„*Oystercatcher rattle*“; Hutsnuwu; ca. 33 cm lang; Holz, Rohleder, Hermelfell, rotes, schwarzes und blaues Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:277])



Abbildung 45: „*Tlingit Rattle*“ (WARDWELL, 1996:270)

(Admiralty Island, ca. 1840-1860)

(„*Oystercatcher rattle*“; ca. 28 cm lang; Holz, Tiersehnen, rotes, schwarzes und blaues Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:270])

Zwei Aspekte erachte ich dabei als von besonderer Kontextrelevanz i.e., zum einen die genannten kurativen Kräfte der *oystercatcher rattles*, speziell die der dargestellten Zungen – von den EMMONS „*the tongue has great curative power*“ (IBID. in JONAITIS, 1989:31) berichtet – da diesen, nachdem sie von der/dem Schamanin/Schamanen auf die erkrankte Körperstelle einer/eines Patientin/Patienten platziert worden waren, heilende und salutogene Wirkung zugeschrieben wurden (vgl. JONAITIS, 1989:31; IBID., 2006A:361). Und zum anderen die Symbolik der erwähnten Figuren: WARDWELL nennt dabei primär Land-otter – „*the animals most frequently shown on these rattles are such helping spirits as land otters*“ (1996:239) – welchen hier eine duale Metaphorik immanent ist, da sie sowohl den Transfer von paranormalen Kräften und numinos-arkanem Wissen auf die

Schamaninnen/Schamanen verkörpern (siehe Kapitel 9.3) als auch vermutlich die Metamorphose von Mensch zur Land-otter-Entität repräsentieren (siehe Kapitel 5.2.7).

Gemeinsam mit den verschiedengestaltigen Rasseln stellten die, von den Tlingit-Schamaninnen/Schamanen verwendeten Trommeln (bzw. „*gouh*“ oder „*ga w*“ [EMMONS, {ca.1889} 1991:454]) die wichtigsten Trance induzierenden Instrumente dar: Primär zu nennen wären diesbezüglich „*skin drums*“ – i.e., mit Tierhäuten bespannte, hölzerne Rahmentrommeln, welche von WARDWELL als „*tambourine drums*“ (1996:235) bezeichnet werden – sowie größere, auch im säkularen Kontext eingesetzte und ausschließlich aus Holz gefertigte „*bentwood box drums*“ (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:381; WARDWELL, 1996:235; DRUCKER, 1950:196-197).

„Als Pauke diente ein bunt bemalter, hölzerner Kasten, dessen eine Seite mit einem Fell überzogen war; die Schläge wurden mit dem Fuße erteilt.“
(KRAUSE, 1885:295)

Die großteils aus rotem Zedernholz angefertigten schamanischen Trommeln wurden entweder mit einem, mitunter stoffüberzogenen Schlägel oder lediglich mit bloßen Händen geschlagen (vgl. DRUCKER, 1950:267; DE LAGUNA, 1972:697; JONAITIS, 1989:23; WARDWELL, 1996:235) und wiesen – im Gegensatz zu den meisten, an der indigenen Nordwestküste angefertigten Trommeln – eine reiche Ornamentik auf, wobei humanoide und/oder zoomorphe Motive vorherrschten (vgl. WARDWELL, 1996:235).



Abbildung 46: „Tlingit Box Drum Top“ (WARDWELL, 1996:236)

(Chilkat River, ca. 1810-1820)

(Schamanische Trommel [mit Land-otter-Figur an der Oberseite]; ca. 96 cm lang;
Holz, Rohleder, rotes und schwarzes Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl.

WARDWELL, 1996:236])

Abschließend wären weitere schamanische Perkussionsinstrumente i.e., „*tapping sticks*“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:454) – von JONAITIS hingegen als „*beating sticks*“ (1989:31) bezeichnet – zu erwähnen: *Tapping sticks* waren zwei schmale, zylindrische Holzstäbe von ungefähr 30 cm Länge – DE LAGUNA (1972:697) beschreibt zudem ein elaboriert gearbeitetes Paar aus Bein, welches über Schnitzereien mit Land-otter-Motiven verfügt und vermutlich als Amulett Verwendung fand – und fungierten, gekreuzt aufeinander geschlagen, bei Ritualhandlungen als Taktgeber in musikalischen Belangen (vgl. DE LAGUNA, 1972:697; JONAITIS, 1989:31). Wenngleich in schamanischem Besitz, wurden *beating sticks* allerdings nicht von den Schamaninnen/Schamanen selbst benutzt, sondern zur Verwendung jeweils an die Assistenten und Verwandten ausgehändigt:

„*Beating sticks were carried in bundles of about ten and during the shaman's practice were distributed to his family 'who used them to beat time to the spirit songs'.*“ (EMMONS in JONAITIS, 1989:31)

10.3 Amulette

Als bedeutendste schamanische Paraphernalien galten Amulette, welche – aus Bein, Walrosselfenbein oder vereinzelt auch aus Holz gefertigt (vgl. JONAITIS, 1989:29) – speziell bei kurativen Ritualen eingesetzt wurden: Tlingit-Schamaninnen/Schamanen trugen dabei ihre Amulette entweder als Einzelanhänger²⁷³ oder aufgefädelt als Halsketten (auf Tlingit „*saq sedʔ*“) (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:380; SWANTON, [1908] 1970:464; DRUCKER, 1963:160), wobei Einzelamulette – im Gegensatz zu Amulethalsketten – nicht nur über eine auffallend komplexe Ikonografie (besonders häufig wurden schamanische Hilfsgeister, zoomorphe Entitäten der mythischen Vergangenheit, mythologische bzw. von Visionen inspirierte narrative Szenen dargestellt) und hohe spirituelle Potenz verfügten, sondern ebenso als maßgeblichste aller schamanischer Regalien betrachtet wurden (vgl. JONAITIS, 1978:66) (siehe Kapitel 9.3).

²⁷³ Diese Einzelamulette bestanden aus Horn, Bein, Fisch-, Elfenbein oder Pottwalzahn (vgl. EMMONS, [ca.1889] 1991:380; JONAITIS, 1978:66).



Abbildung 47: „*Tlingit and Haida Necklace*“ (WARDWELL, 1996:166)
(Queen Charlotte Islands, ca. 1820-1860)

(Schamanische Amulethalskette [die verschiedenen Amulettanhänger wurden zu unterschiedlichen Zeiten sowohl von Tlingit als auch von Haida gefertigt, wobei einige Amulette zoomorphe bzw. anthropomorphe Figuren repräsentieren]; die Länge des längsten Amulettanhängers beträgt ca. 26 cm lang; Tiersehnen, Knochen, Pottwal- und Walrosszahn; Objekterwerb durch ISRAEL W. POWELL [vgl. WARDWELL, 1996:166])

Amulette wurden zudem auch an *aprons* (siehe Kapitel 4.2) – die im Allgemeinen aus Rauleder angefertigt worden waren und um die Hüfte gewickelt getragen wurden²⁷⁴ (vgl. MACDONALD, 1996:55) (siehe Kapitel 4.2) – angebracht²⁷⁵, um der schamanischen Zeremonialbekleidung während der Ritualaktivitäten

²⁷⁴ Aus diesem Grund werden *aprons* mitunter auch als *wraparound skirts* bezeichnet (vgl. MACDONALD, 1996:55).

²⁷⁵ Im Unterschied zu Einzelamuletten bzw. Amulethalsketten wiesen Amulette, die an *aprons* befestigt worden waren, größtenteils keine Ornamentik auf.

verstärkenden visuell-akustischen Ausdruck zu verleihen i.e., „*to enhance the overall appearance of the shaman and to add a rhythmic noise to his performances as they [the amulets] clashed together during his dances*“ (WARDWELL, 1996:165). Ein Umstand, der laut DE LAGUNA seine Wirkung nicht verfehlte:

„...*the noise made by the doctor's [shaman's] rattling bones (necklace, and attachment to his garments) seems to have impressed all informants*“ (DE LAGUNA, 1972:689).

Während sie für ihre Trägerinnen/Träger primär spirituell-protective Funktionen erfüllten, verfügten schamanische Amulette – „*since they had 'great spirit power wholly at the doctor's [shaman's] command*“ (JONAITIS, 1989:29) – jedoch auch über kurative Wirkung, da ihnen die metaphysische Fähigkeit zugeschrieben wurde, pathogene bzw. malevolente Kräfte aus dem Körper zu entfernen: Daher wurden Amulette auf die erkrankte Körperstelle aufgelegt und nach erfolgter Heilbehandlung auch oft zur salutogenetischen Unterstützung bei den Patientinnen/Patienten belassen (vgl. DE LAGUNA, 1972:689; JONAITIS, 1989:29; WARDWELL, 1996:165).

„*The shaman's neck charms, when carved, represented spirits that protected him. These, as well as the necklace and other objects, might impart beneficial effects if touched to the body of the patient.*“ (DE LAGUNA, 1972:689)

Um die Effizienz der metaphysischen Heilkräfte zu erzielen, wurden Amulette mitunter auch zunächst am Feuer erhitzt, um danach den erkrankten Körperteil mit den erwärmten Amuletten abzureiben (vgl. WARDWELL, 1996:165).



Abbildung 48: „*Tlingit Amulet*“ (WARDWELL, 1996:94)

(ca. 1790-1820, keine weiteren Angaben)

(Schamanisches Amulett [Land-otter-Figur]; ca. 12 cm lang; Walrosselfenbein;
Objekterwerb durch EDWARD AYER [vgl. WARDWELL, 1996:94])

Amulette standen darüber hinaus auch als schamanischer Körperschmuck in Form eines Nasenstifts – ein schmales, längliches Knochenamulett wurde durch das inzidierte Septum nasi gezogen – in Gebrauch (vgl. PACKER, 1983:18), wozu SWANTON ([1908] 1970:464) anmerkt „*at the command of various spirits bones were worn through incisions in the septum of the nose*“.

Betreffend Form und Aussehen reichte das Spektrum schamanischer Amulette von klarer Schlichtheit bis hin zu kunstvoller Komplexität, wobei die meisten Amulette im Kulturraum der Tlingit angefertigt wurden (vgl. JONAITIS, 1989:29).



Abbildung 49: „Tlingit Amulet“ (WARDWELL, 1996:189)

(ca. 1840-1860, keine weiteren Angaben)

(Schamanisches Amulett [Land-otter, auf dessen Rücken sich eine anthropomorphe Figur befindet]; ca. 10 cm lang; Walrosszahn; keine weiteren Angaben [vgl.

WARDWELL, 1996:189])

Das Amulett, welchem die Schamaninnen/Schamanen nicht nur die größte spirituelle Signifikanz, sondern auch die höchste paranormale Potenz unter allen sakralen Ritualobjekten zuschrieben – von JONAITIS daher als „*one of the shaman's most valuable possessions*“ (2006A:361) bezeichnet – war jedoch das „*skutch*“: Das, von der/dem jeweiligen Schamanin/Schamanen während der *vision quest* (siehe Kapitel 9.3) erworbene und selbst zusammengestellte, mit Fichtenwurzelfasern umschnürte *skutch* erwies sich als ein, aus verschiedenen Tier- und Pflanzenteilen bestehendes Bündel, dem die bei der *vision quest* exzidierte Tierzunge, kleine Zweige²⁷⁶ sowie häufig Federn, Vogelhäute, Tierblut und andere tierische und pflanzliche Bestandteile beifügt worden waren (vgl. VENIAMINOV, [1840] 1984:63; DE LAGUNA, 1972:695; GRINEV, 2005:75; JONAITIS, 1989:29, 123; IBID., 2006A:361; BANCROFT-HUNT, 2002:78).

²⁷⁶ DE LAGUNA (1972:695) betont diesbezüglich die beigefügten *Oplopanax-horridus*-Ästchen.



Abbildung 50: „*Bundles [skutch]...*“ (EMMONS, [CA.1889] 1991:366)

(Dry Bay, vor 1888)

(Schamanisches „*skutch*“; Fichtenzweige, Fichtenwurzelschnur; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. EMMONS, {CA.1889} 1991:366])

Das vorwiegend bei diffizilen Heilritualen um den Hals getragene *skutch* – von EMMONS übrigens „*shutche*“, „*sutch*“ oder „*shuche*“ ([ca.1889] 1991:380, 454) genannt und in der Literatur gelegentlich auch als „*tongue amulet*“ bezeichnet – stellte einerseits das, auf metaphysischem Sektor heilkräftigste Amulett und andererseits die essenziellste aller schamanischen Regalien dar (vgl. DE LAGUNA, 1972:695; JONAITIS, 1989:123-124).

„*By far the most important of such articles is the skutch, a bundle of bird skins, twigs, feathers, animal parts, animal blood, and vegetal matter that surrounds the tongues that the shaman acquired on his vision quest. According to Emmons, the skutch ‘constituted a most powerful spiritual charm to drive away evil spirits.’*“ (JONAITIS, 1989:123-124)

10.4 Land-otter-Masken

Abgesehen von den *skutch* (siehe dazu Kapitel 9.3 und 10.3), stellten Masken („*łaxke*“ [vgl. EMMONS, {ca.1889} 1991:377]) die zentralsten aller schamanischen Paraphernalien dar, da sie nicht nur den jeweilig anwesenden *yek* (vgl. SWANTON, [1908] 1970:463-464; DRUCKER, 1963:160) in seiner zoo- bzw. anthropomorphen Form repräsentierten, sondern darüber hinaus als Symbol der spirituellen Transformation ihrer schamanischen Trägerinnen/Träger fungierten. Als spirituell hochpotente Zeremonialobjekte sollten Masken²⁷⁷ während Ritualhandlungen Schamaninnen/Schamanen in ihrem metamorphischen Prozess unterstützen, sich metaphysisch in ihren zeitweilig anwesenden *yek* zu transformieren – „*as the spirit possessed the wearer [of the mask], his movements and the sounds he made imitated its characteristics*“ (WARDWELL, 1996:109) – um infolge dieser transzendenten Metamorphose mit dessen paranormalen Kräften ausgestattet zu werden (vgl. DE LAGUNA, 1972:690; WARDWELL, 1996:109; JONAITIS, 2006A:358):

„*The masks of a shaman represented his spirits and, when he put one on, he not only was supposed to resemble the spirit in outward appearance, but he became actually inspired by that yek, and spoke, danced, and acted as the yek. The most important part of the shaman's outfit, except for the tongues he had cut, consisted of his masks.*“ (DE LAGUNA, 1972:690)

An der nördlichen Nordwestküste – auch wenn sowohl Haida als auch Tsimshian im 18. Jahrhundert ihren Fokus hinsichtlich materieller Kultur auf ein vielgestaltiges Maskenwesen richten konnten – waren es ausschließlich Tlingit, die Masken für den schamanischen Gebrauch anfertigten: Jede/Jeder Tlingit-Schamanin/Schamane verfügte über eine Reihe an unterschiedlichen Masken – idealiter handelte es sich um acht Stück „*for he [the shaman] owns a set of several masks, and wears them in a series*“ (JONAITIS, 2006A:358) – welche häufig in toto an einem einzigen Abend zur

²⁷⁷ Noch vor ihrer ersten Verwendung wurde eine schamanische Maske von ihrer/ihrer Besitzerin/Besitzer durch individualspezifische Riten, Tänze und Gesänge ihrer Bestimmung übergeben (vgl. WARDWELL, 1996:109).

Anwendung kamen²⁷⁸ (vgl. JONAITIS, 1989:27; IBID., 2006B:142; WARDWELL, 1996:109).

„The mask exemplified the perfection of Tlingit art in carving. The realism of the features in their expression of feeling, the elaboration of ornamentation, and the technical excellence of workmanship and finish gave it a superiority over all other masks of the Northwest Coast. In the shaman’s mask the Tlingit excels in originality, truthfulness, and elegance of carving.“ (EMMONS, [ca.1889] 1991:377-379)

Im Realitätskonstrukt der Tlingit stellte die Ziffer acht eine signifikante Zahl²⁷⁹ dar, da sie Gesamtheit, Vollendung und Ganzheit symbolisierte und darüber hinaus als Denkbild von verschiedene Ebenen des sozialen Raums reflektiert wurde (vgl. GRINEV, 2005:75; JONAITIS, 2006A:361): erstens, in dem bereits erwähnten achteiligen Masken-Set einer/eines Schamanin/Schamanen, zweitens, in der achttägigen schamanischen *vision quest*, währenddessen²⁸⁰ die Initiandinnen/Initianden bis zu acht Tierzungen exzidierten (siehe Kapitel 9.3), drittens, in der, als Rites de Passage fungierenden rituellen Seklusion der jungen Frauen über eine Zeitperiode von „*eight seasons*“ ([JONAITIS, 2006A:361] i.e., zwei Jahren), viertens, in den Körperkonzepten der Tlingit, wozu DE LAGUNA erläutert „*the body is conceptualized in terms of eight bones (or joints) which symbolize the living person as a whole*“ (1972:761).

Masken wurden von den Tlingit-Schamaninnen/Schamanen zum einen bei kurativen Ritualaktivitäten und zum anderen bei „*public displays of power*“ (JONAITIS, 2006A:364) – i.e., bei schamanischen Wettkämpfen, bei den sich konkurrenzierende Schamaninnen/Schamanen aus unterschiedlichen Regionen des Kulturraums einfanden, um sich im paranormalen Wettstreit miteinander zu messen – getragen: In

²⁷⁸ In den meisten Fällen war es den Schamaninnen/Schamanen ein Anliegen, den Zusehenden ein Visualisieren ihrer Fähigkeiten – i.e., die Kommunikation sowie das transzendente Übertreten in spirituelle Welten – zu ermöglichen (vgl. WARDWELL, 1996:109).

²⁷⁹ Der Numerologie wurde in erster Linie im Zeremonialkomplex ein wichtiger Stellenwert zugestanden:

„Any incantation or magical activity had to be repeated four times or by a multiple of four (usually eight).“ (GRINEV, 2005:75)

²⁸⁰ Bzw. bei nachfolgenden *quests*.

beiden Fällen fungierte das rituelle Anlegen und Tragen der Masken als metaphysisch-metaphorische Unterstützung im für das in Kontakt Treten sowie für die Konfrontation mit malevolenten, transzendenten Entitäten (vgl. IBID., 1978:66).

„The [Tlingit] shaman has a set of masks each of which represents one of his yek. During the ceremony, when he dons the mask, he actually becomes the yek illustrated on the mask.“ (JONAITIS, 1978:66)

Differenzierungen zwischen den einzelnen schamanischen Masken lassen sich vor allem hinsichtlich Formkriterien und Ikonografie treffen: Unterschieden werden einerseits Masken, die zoomorphe oder anthropomorphe Gesichter repräsentieren und sowohl im säkularen als auch im sakralen (schamanischen) Kontext benutzt wurden und andererseits Masken, die zusätzlich subsidiäre Figuren inkludieren – welche *yek* symbolisieren – und ausschließlich Schamaninnen/Schamanen vorbehalten waren (vgl. JONAITIS, 1989:27-28).

Hinsichtlich der Datierungen der Masken spricht EMMONS ([ca.1889] 1991:377) von einem Fehlen von Augenöffnungen bei den ältesten Objekten, während Masken mit sichtbaren Durchbohrungen – wie ebenso Miniaturmasken („*maskettes*“, welche als schamanischer Kopfschmuck [„*headdress*“ {siehe Kapitel 4.2}] vorrangig bei Heilzeremonien getragen wurden, allerdings über eine geringere spirituelle Potenz als Schamanenmasken verfügten [vgl. DE LAGUNA, 1972:693]) – als Masken jüngeren Datums angesehen werden können. Das Gros der Masken war aus Holz – üblicherweise wurde Fichten- oder Pappel-, für wertvollere Objekte dagegen Ahorn-, Birken-, Erlen- oder Zedernholz verwendet (vgl. SUTTLES, 1990B:28; EMMONS, [ca.1889] 1991:377) – gefertigt, welches bemalt sowie vielfach mit Abalone-Intarsien und häufig zusätzlich mit Operculum²⁸¹, Haaren, Pelz- und Kupferstreifen versehen wurde (vgl. SUTTLES, 1990B:28; WARDWELL, 1996:109).

Trotz der vielgestaltigen Formgebungen stand die Funktion der Masken in der Regel fest: Schamanische Masken fungierten als symbolische Repräsentation der *yek* ihrer Trägerinnen/Träger.

„Certain similar mask types appear quite frequently in shamans' kits, including those showing trance expressions or incipient death by drowning;...and

²⁸¹ Operculum wurde von Turbanschnecken gewonnen.

depictions of highborn women wearing labrets, the land otter man, bears, wolves, and eagles.“ (WARDWELL, 1996:109-110)

Hinsichtlich Symbolik der Masken differenziert JONAITIS (2006A:362-363) zwischen folgenden dialektischen Kriterien:

- Anthropomorph/Zoomorph: Da das schamanische Maskenwesen auch elementare Aspekte der Kosmvision – in der *yek* sowohl Menschen- als auch Tiergestalt annehmen konnten (siehe Kapitel 4.4) – reflektierte, wurden die schamanischen Hilfsgeister entweder als Tiere oder als Menschen zur Darstellung gebracht. Um der engen Beziehung zwischen Schamaninnen/Schamanen und ihren *yek* auch visuellen Ausdruck zu verleihen, wurden häufig die Grenzen zwischen humanoider und tierhafter Gestalt als verwischt, unklar und verschwommen gezeigt. Menschen und Tiere wurden dabei nicht als duale Teile eines Ganzen gesehen, sondern als Wesen, die sich auf einem transformativen Kontinuum bewegten (vgl. IBID., 2006A:362).
- Tiere als Repräsentanten der drei kosmischen Ebenen: Die Dreiteilung des Kosmos²⁸² wurde auch von den, in den Masken abgebildeten Tieren widergespiegelt, wobei einige Tiere (wie beispielsweise Otter oder Eisvögel) die Fähigkeit besaßen, die kosmischen Grenzen zu durchbrechen und demnach in enger Korrelation mit den Schamaninnen/Schamanen gesehen wurden (vgl. IBID., 2006A:363).
- Weiblich/Männlich: Lippenpflöcke („*labrets*“) indizierten weibliche *yek*, wengleich ein Großteil der Masken männliche Hilfsgeister verkörpern (vgl. IBID., 2006A:363).
- Jung/Alt: Während ein geöffneter, breiter Mund mit Jugend und Vitalität korreliert wurde und als solches auch unter ikonografischer Perspektive bei den Masken zu interpretieren ist, wurde Alter mittels einer Vielzahl an gemalten Falten und durch einen geschlossenen Mund kommuniziert (vgl. IBID., 2006A:363).

²⁸² Diese drei kosmischen Ebenen umfassten Himmel, Erde und Wasser.

Ikonografisch konnte ich bei der Analyse des Bildmaterials folgende zwei Gruppen an schamanischen Land-Otter-Masken unterscheiden: zum einen Masken, die Land-otter-Darstellungen auf dem jeweils repräsentierten, zoomorphen bzw. anthropomorphen Gesicht aufweisen und demnach einen *yek* der/des jeweiligen Maskeninhaberin/Maskeninhabers symbolisieren (siehe dazu Abbildung 23, 51, 52, 53 und 54) und zum anderen Masken, welche den mythischen Prozess der Metamorphose in eine Land-otter-Wesenheit wiedergeben (siehe dazu Abbildung 24, 55 und 56).



Abbildung 51: „*Tlingit Mask*“ (WARDWELL, 1996:78)

(Chilkat, ca. 1840-1860)

(Schamanische Maske [Bärenfigur mit zwei, auf den Augenbrauen befindlichen Landotter]; ca. 33 cm hoch; Holz, menschliches Haar, Abalone, Opercula, rotes, schwarzes und blaugrünes Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:79])



Abbildung 52: „*Tlingit Mask*“ (WARDWELL, 1996:125)

(Sitka, ca. 1800-1820)

(Schamanische Maske aus der Grabstätte einer/eines unbekanntem Schamanin/Schamanen [Eulenfigur mit zwei, an den unteren Orbitalrändern befindlichen Land-otter]; ca. 20,5 cm hoch; Holz, Opercula, Zwirn, Haar, rotes und weißes Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:125])



Abbildung 53: „Tlingit Mask“ (WARDWELL, 1996:127)

(Sitka, ca. 1800-1820)

(Schamanische Maske [Bärenfigur mit drei, am oberen Stirn- sowie aus dem Wangenbereich zutage tretenden Land-otter]; ca. 26,5 cm hoch; Holz, Opercula, Rohleder, rotes, schwarzes und blaugrünes Pigment; Objekterwerb durch EDWARD G. FAST [vgl. WARDWELL, 1996:126])

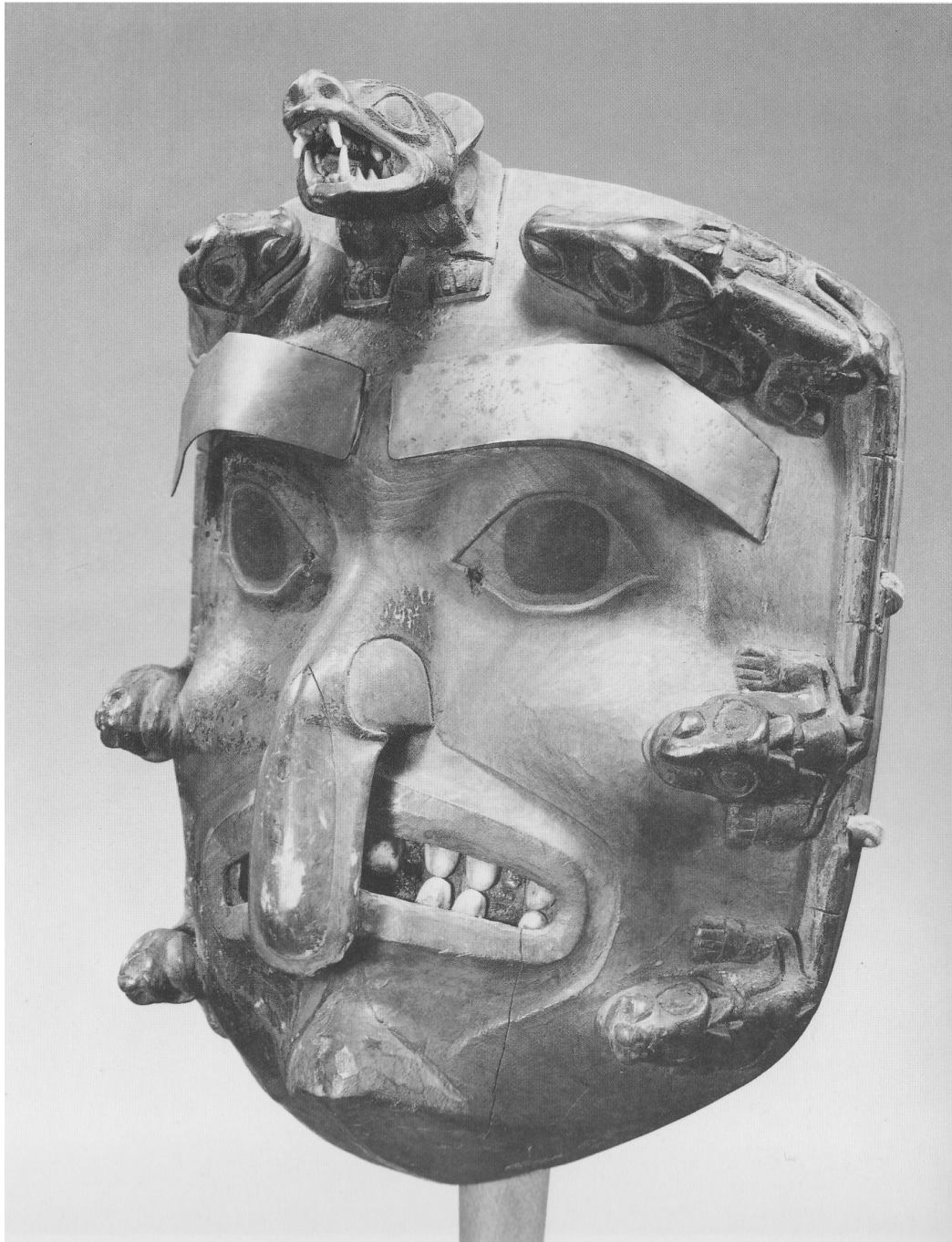


Abbildung 54: „*Tlingit Mask*“ (WARDWELL, 1996:126)

(Hoonah, ca. 1840-1860)

(Schamanische Maske aus der Grabstätte einer/eines unbekanntem Schamanin/Schamanen [Darstellung eines Schamanen, auf dessen Stirn sich ein Wolfskopf, der von zwei Land-otter-Figuren flankiert wird, befindet]; ca. 20 cm hoch; Holz, Kupfer, Opercula, Tierzähne, rotes und blaugrünes Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:126])

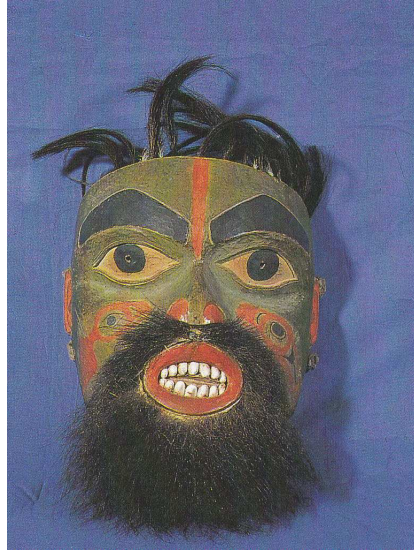


Abbildung 55: „*Tlingit Mask*“ (WARDWELL, 1996:142)

(Dry Bay, ca. 1840-1860)

(Schamanische Maske aus der Grabstätte des Schamanen GUTCDA [Verwandlungsmaske; Land-otter-man mit Wangenbemalung]; ca. 22 cm hoch; Holz, Bärenfell, menschliches Haar, Opercula, Rohleder, rotes, schwarzes und blaugrünes Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:142])



Abbildung 56: „*Tlingit Mask*“ (WARDWELL, 1996:142)

(Dry Bay, ca. 1840-1860)

(Schamanische Maske aus der Grabstätte einer/eines unbekanntem Schamanin/Schamanen [Verwandlungsmaske; Land-otter-man]; ca. 20,5 cm hoch; Holz, Bärenfell, Rohleder, rotes, schwarzes, weißes und blaues Pigment; Objekterwerb durch EMMONS [vgl. WARDWELL, 1996:142])

11 Conclusio

Im Fokus dieser Arbeit steht die Klärung der zentralen Forschungsfrage, welche soziokulturellen Prozesse im Kulturraum der Tlingit des 18. Jahrhunderts zu dem von mir argumentierten pejorativen Bedeutungswandel in Bezug auf die Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter-people (von vormals bene-, zu nunmehr malevolenten Entitäten) führten, respektive, weswegen die in der Literatur vorgefundenen Deskriptionen von Land-otter-people – auch wenn diese von den Tlingit als spirituell bedeutendste aller schamanischen Hilfsgeister wahrgenommen wurden²⁸³ – allenfalls nachteilig, wenn nicht manifest negativ ausfielen.

Als Forschungsziel dieser Untersuchung sehe ich primär die ethnopsychotherapeutische Interpretation der kontextrelevanten innerpsychischen Prozesse im Hinblick auf das kollektive Unbewusste der Tlingit des 18. Jahrhunderts (wie ebenso die resultierenden Konfliktlösungen bzw. Bewältigungsstrategien), wobei darüber hinaus die diskursive Auseinandersetzung mit Themenfeldern wie schamanische Lebenswelten, Kosmvision²⁸⁴, Symbolbereich, Realitätskonstrukt, spirituelle Dimensionen der Wirklichkeit, phänomenologische Aspekte der schamanischen Initiation sowie indigene ökonomische Neuorientierung²⁸⁵ einen weiteren zentralen Argumentationsstrang darstellt.

Die Konstruktion der symbolischen Identität von Land-otter erfuhr, so meine Hypothese im 18. Jahrhundert eine signifikante Modifizierung, welche in Interdependenz mit dem soziokulturellen und geopolitischen Paradigmenwechsel

²⁸³ In der Konstruktion der symbolischen Identität wird allerdings eine Ambivalenz erkennbar, da Land-otter-people in der soziokosmischen Ordnung der Tlingit eine antithetische Funktion attribuiert wurde: Einerseits wurden Land-otter-people als metaphysische Kontrahenten der Menschheit per se, andererseits hingegen als spirituell maßgeblichste Hilfsgeister der Schamaninnen/Schamanen in Personalunion wahrgenommen.

²⁸⁴ Als Begriffsklärung spricht PUCHEGGER-EBNER (2004:30) in diesem Punkt von der Thematik Seelen-, Menschen- und Weltbilder in ihrer Gesamtheit.

²⁸⁵ In diesem Kontext angesprochen ist die ökonomische Neuorientierung auf die hochrentable Bejagung der Otter aufgrund des zu dieser Zeit einsetzenden maritimen Pelzhandels.

stand, der an der Nordwestküste durch das Einsetzen des maritimen Pelzhandels²⁸⁶ („*fur-trade period*“ [COLE & DARLING, 1990:119]) herbeigeführt worden war.

Einer Ursprungsmythe des „*Raven-Cycle*“²⁸⁷ zufolge agierten Land-otter-people zunächst in Konkordanz mit den Anweisungen des Kulturheros und Trickster *Raven* – der in mythischen Zeiten den Otter²⁸⁸ die Fähigkeit verliehen hatte, sowohl an Land wie auch im Wasser leben zu können, woran *Raven* jedoch die Bedingung geknüpft hatte, die Otter mögen fortan in Seenot geratene Menschen nicht nur zu retten, sondern sich auch mit ihnen anzufreunden (siehe Kapitel 5.2.1) (vgl. SWANTON, [1908] 1970:456; IBID., 1909:86; DE LAGUNA, 1972:745; IBID., 1990:221; BECK, 1999:7, 9) – wobei ich diese Mythe dahingehend deute, dass Land-otter von den Tlingit vorerst als benevolente Entitäten wahrgenommen wurden.

Nach Kontakt mit den ersten Seefahrern²⁸⁹ – welche primär als Exploratoren²⁹⁰ im Kulturraum der Tlingit eingetroffen waren (vgl. DE LAGUNA, 1990:223) und häufig als Pelzhändler die Nordwestküste wieder verließen, nachdem

²⁸⁶ Der Beginn der „*fur-trade period*“ auf den Aleuten, in der Kodiak-Insel-Region, in Südostalaska und an der nördlichen Nordwestküste ist meiner Argumentation nach mit 1741 (i.e., mit der, unter der Leitung von VITUS J. BERING und ALEKSEI I. CHIRIKOV stehenden Zweite Kamtschatka-Expedition [1733-1743]), das Ende in den 1820er Jahren anzusetzen – wobei bereits 1794 die Seeotterbestände in der Prince-William-Sound-Region stark zurückgegangen waren – als die Seeotter an den Rand der Ausrottung gedrängt worden waren (vgl. DE LAGUNA, 1972:158; IBID., 1990:209; FISHER, 1977:3; GRINEV, 2005:92-154).

²⁸⁷ Aufgrund der bei den Tlingit üblichen Oraltradierung von Mythen ist eine Datierung hinsichtlich des erstmaligen Auftretens der *Raven*-Schöpfungsmythen nicht möglich. Es existieren lediglich Aufzeichnungen von Anthropologen, Missionaren und Reisenden aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert.

²⁸⁸ In der soziokosmischen Ordnung der traditionellen Tlingit-Gesellschaft existierte keine Differenzierung zwischen Otter als reale, zoologische Tiere und ihren metaphysischen Pendants, den Land-otter-people bzw. Land-otter (vgl. DE LAGUNA, 1972:744) (siehe Kapitel 5).

²⁸⁹ Ich verzichte hier auf die genderneutrale Schreibweise, da ich es für unwahrscheinlich halte, dass sich auch Frauen auf den Schiffen befanden.

²⁹⁰ Diese frühen Exploratoren kamen mit ihren Schiffen vorrangig aus Russland (der erste dokumentierte Kontakt mit den Tlingit erfolgte bereits 1741 durch ALEKSEI CHIRIKOV), Spanien (BRUNO DE HEZETA, 1775 sowie ALEJANDRO MALASPINA, 1791), Frankreich (JEAN-FRANCOIS GALAUP, COMTE DE LA PÉROUSE, 1786), England (JAMES COOK, 1778-1779 sowie GEORGE VANCOUVER, 1793-1794) und den U.S.A. (vgl. COLE & DARLING, 1990:120; DE LAGUNA, 1990:223; GRINEV, 2005:92-106).

sie entdeckt hatten, dass sich der Otterfellhandel mit China²⁹¹ als höchst lukrativ erwies (vgl. EMMONS, [CA. 1889] 1991:123; DODGE, 1968:1531; GOUGH, 1989:216; COLE & DARLING, 1990:119; GRINEV, 2005:93; DAUENHAUER ET AL., 2008A:XXIII) – vollzog sich im religiösen Symbolbereich²⁹² der Tlingit ein Wandel in der bisherigen Identitätskonstruktion von Land-otter-people: Die bis dahin positiven symbolischen Zuschreibungen wurden, so meine Argumentation aufgrund der einsetzenden Praxis der indigenen Bejagung der Otter, welche bis dahin als hochsakrale Wesen wahrgenommen worden waren und dadurch jeglicher Form der säkularen Jagd bzw. Tötung entgangen waren, durch auffallend negative substituiert.

Da im Ideen- und Wertesystem der stratifizierten, traditionellen Tlingit-Gesellschaft Vermögen und Reichtum als ökonomisches, aber auch soziales und symbolisches Kapital von essenzieller Bedeutung waren, orte ich in den, von den russischen, westeuropäischen und nordamerikanischen²⁹³ Pelzhändlern gebotenen Gewinnen²⁹⁴ den Beweggrund für die Tlingit, Otter erstmalig im profanen Kontext zu bejagen.

Das Töten der, bis zu diesem Zeitpunkt im Realitätskonstrukt der Tlingit als sakrosankt angesehenen Otter löste nun im kollektiven Unbewussten einen Konflikt aus, der sich als polarisierter Prozess in Form eines Spannungsfeldes zwischen materiellen Interessen – verkörpert durch die, für die Otterfelle erhaltenen Profite – und immateriellen Wissensinhalten – repräsentiert durch das Einhalten des Tabus der Unverletzlichkeit und Integrität der sakralen Otter – darstellte. Es handelte sich demnach um einen Konflikt zwischen der ethischen Verpflichtung, die tradierte Wertordnung (und deren transzendent-mythische Denkbilder und

²⁹¹ Die Felle der Otter (i.e., Seeotter bzw. *Enhydra lutris* [vgl. KENYON, 1969; ESTES ET AL., 1978:822; GOUGH, 1989:216]) – als begehrtestes aller Pelztiere (vgl. KRAUSE, 1885:180) – erzielten am chinesischen Markt Ende des 18. Jahrhunderts exorbitant hohe Preise (vgl. GRINEV, 2005:93, 97).

²⁹² Als Begriffsklärung nennt PUCHEGGER-EBNER (2004:31) diesbezüglich das Kollektiv der Themenfelder Glaubensvorstellungen, Mythen, Riten und Kosmologien.

²⁹³ Die nordamerikanischen Pelzhandelnden stammten dabei vorrangig von der Ostküste (zumeist aus Boston) der U.S.A.

²⁹⁴ Diese Profite waren durch die, anfangs allmählich einsetzende, dann jedoch sukzessiv voranschreitende Einbindung in ökonomisch-globale Kontexte im späten 18. Jahrhundert ermöglicht worden.

Bedeutungsebenen) gleichermaßen zu respektieren wie auch zu befolgen und dem substanziellen Wunsch nach neuen, ökonomisch-profitablen Handelsbeziehungen und neuartigen Handelswaren, der als nicht lösbar erlebt wurde und für die elementare Umgestaltung (bzw. Dekonstruktion) der symbolischen Identität von Land-otter-people sowie für ihre Neuschöpfung verantwortlich war.

Diese Identitätsneukonstruktion zeigte sich primär geprägt durch die fundamentale Abkehr von der bisherigen Wahrnehmung von Otter als wohlwollende Wesen und andererseits durch die, ab nun vorherrschenden negativen und bedrohlichen symbolischen Zuschreibungen, wodurch Land-otter-people – im kollektiven Unbewussten der Tlingit – von benevolenten zu malevolenten spirituellen Entitäten²⁹⁵ transformiert wurden, deren zoologische Äquivalente (i.e., Otter) nun ohne Schuldgefühle bejagt und getötet werden konnten. Die Bejagung der Otter bedurfte somit aus psychohygienischen Gründen einer innerpsychischen Legitimation, um die kollektiven Schuldgefühle im Hinblick auf den begangenen Tabubruch (i.e., Tötung der Otter) überwinden zu können.

Weiters sehe ich diesen elementaren Wandel der symbolischen Zuschreibungen von Land-otter-people in Kontextdependenz zu den Macht- und Autoritätsbeziehungen: In einer streng stratifizierten Gesellschaft wie sie die der Tlingit des 18. Jahrhunderts darstellte, waren es im sozialen Raum primär Adaption und Konformität, die den einzelnen Mitgliedern der Gemeinschaft abverlangt wurden. Anthropomorphe Wesen des religiösen Symbolbereichs, die jedoch Antagonismus und Nonkonformität gegenüber dem soziokulturellen Referenzrahmen verkörperten, wurden im Realitätskonstrukt der Tlingit nicht nur in den transzendenten Bereich des Lebens verbannt, sondern auch als Projektionsfläche für überwiegend negative Zuschreibungen – vorrangig Bosheit, Charakterschwäche und Perfidie (i.e., präzise diejenigen Charakterfehler, die in der traditionellen Tlingit-Gesellschaft besonders missbilligt wurden) – benutzt, um die herrschenden soziostrukturellen Gegebenheiten und die daraus resultierenden Unterdrückungsstrategien nicht zu gefährden.

Durch diese Verbannung in die metaphysischen Sphären wurde Land-otter-people jedoch exakt dieser sakrale Status zuteil, der sie in der Wahrnehmung der

²⁹⁵ Land-otter-people wurden als die spirituellen Opponenten der Menschheit per se betrachtet.

Tlingit zum einen zu einem stark angstbesetzten Denkbild werden und zum anderen zu den spirituell bedeutendsten Hilfsgeistern der Schamaninnen/Schamanen aufsteigen ließ.

Aus psychodynamischer Perspektive betrachtet, kann diese Machtzuschreibung an das sozioreligiöse Konstrukt „Land-otter-people“ auch als unbewusster Wunsch nach Nonkonformität und Aufweichung der rigiden Klassenstruktur gedeutet werden. Der immanente Autonomiegedanke und dessen potenzielle politische Konsequenzen – wie etwa eine Statusnivellierung zur Realisierung der sozialen Symmetrie – wäre für die Tlingit-Eliten des 18. Jahrhunderts ein gleichermaßen unerwünschter wie unpopulärer Ansatz gewesen.

12 Abbildungsverzeichnis

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaberinnen/Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

Abbildung 1: „ <i>Tlingit Shaman</i> “	1
Abbildung 2: Ethnien der Nordwestküste u. Alaskas	10
Abbildung 3: Kulturraum der Tlingit	11
Abbildung 4: Historischer Kulturraum der Tlingit.....	13
Abbildung 5: „ <i>Wooden mortuary poles...</i> “	16
Abbildung 6: „ <i>Interior of a Tlingit cabin...</i> “	17
Abbildung 7: „ <i>Interior of the Whale House...</i> “	18
Abbildung 8: Haida Kanu eines Tlingit- <i>chief</i>	19
Abbildung 9: „ <i>Two Raven chiefs...</i> “	21
Abbildung 10: „ <i>Raven guests at a potlatch...</i> “	25
Abbildung 11: „ <i>Dancers at a Klukwan potlatch</i> “	26
Abbildung 12: „ <i>Taku shaman dressed for practice...</i> “	29
Abbildung 13: „ <i>Tlingit Shaman</i> “	31
Abbildung 14: „ <i>[Shaman] Skun-doo...</i> “	35
Abbildung 15: „ <i>Tlingit Shaman of Wrangell</i> “	38
Abbildung 16: „ <i>Tekic... a Tlingit Tequedi Shaman</i> “	50
Abbildung 17: „ <i>Tlingit Comb</i> “	53
Abbildung 18: „ <i>Tlingit Apron</i> “	55
Abbildung 19: „ <i>Tlingit Crown</i> “	59
Abbildung 20: „ <i>Haida Hat</i> “	60
Abbildung 21: „ <i>Tlingit Headdress</i> “	61
Abbildung 22: „ <i>Tlingit Amulet</i> “	104
Abbildung 23: „ <i>Tlingit Mask</i> “	105
Abbildung 24: „ <i>Tlingit shaman's wooden mask...</i> “	106
Abbildung 25: „ <i>Tlingit Amulet</i> “	108

Abbildung 26: „Jean François Galaup de Lapérouse“	131
Abbildung 27: Russisches Wappen	146
Abbildung 28: „Portrait of Aleksandr Baranov“	155
Abbildung 29: „Tlingit Leader in Battle Dress“	160
Abbildung 30: „Kotlean [K'ALYÁAN] and His Wife“	161
Abbildung 31: „Chinese man wearing coat and hat made of sea otter fur from the Northwest Coast...“	168
Abbildung 32: „Grave House of a Tlingit Shaman...“	199
Abbildung 33: „Carved wooden figures, guarding the grave [of a shaman]...“	200
Abbildung 34: „Tlingit Guardian Figure“ (Vorderansicht)	202
Abbildung 35: „Tlingit Guardian Figure“ (Rückansicht)	203
Abbildung 36: „Tlingit Guardian Figure“	205
Abbildung 37: <i>Oplopanax horridus</i>	211
Abbildung 38: „Shaman's bundle [skutch]...“	214
Abbildung 39: „Emaciated Shaman Dagger“	226
Abbildung 40: „Tlingit shaman's wooden club“	227
Abbildung 41 „Tlingit Staff Top“	229
Abbildung 42: „Tlingit Rattle...a Seated Shaman“	230
Abbildung 43: „Tlingit Rattle“	232
Abbildung 44: „Tlingit Rattle“	235
Abbildung 45: „Tlingit Rattle“	236
Abbildung 46: „Tlingit Box Drum Top“	238
Abbildung 47: „Tlingit and Haida Necklace“	240
Abbildung 48: „Tlingit Amulet“	242
Abbildung 49: „Tlingit Amulet“	243
Abbildung 50: „Bundles [skutch]...“	244
Abbildung 51: „Tlingit Mask“	250
Abbildung 52: „Tlingit Mask“	251
Abbildung 53: „Tlingit Mask“	252
Abbildung 54: „Tlingit Mask“	253
Abbildung 55: „Tlingit Mask“	254
Abbildung 56: „Tlingit Mask“	254

13 Literaturverzeichnis

ABBOTT, DONALD N. (HRSG.) (1981): *The World Is as Sharp as a Knife: An Anthology in Honour of Wilson Duff.* British Columbia Provincial Museum. Victoria

ABBOTT, HELEN ET AL. (HRSG.) (1995): *The Spirit Within: Northwest Coast Native Art from the John H. Hauberg Collection.* Seattle Art Museum. Seattle

ALLEN, EDWARD WEBER (1941): *Jean François Galaup de Lapérouse: A Check List.* In: California Historical Society Quarterly 20(1):47-64

AMBURGER, ERIK (1966): *Die Geschichte der Behördenorganisation in Russland von Peter dem Großen bis 1917.* E.J. Brill. Leiden

ANDREEV, ALEKSANDR I. (HRSG.) (1952): *Russian Discoveries in the Pacific and in North America in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. A Collection Materials.* Published for American Council of Learned Societies for J.W. Edwards. Ann Arbor

ARIMA, EUGENE & DEWHIRST, JOHN (1990): *Nootkans of Vancouver Island.* In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 391-411)

BANCROFT-HUNT, NORMAN (2002): *Shamanism in North America.* Key Porter Books Limited. London

AUSTRALIAN DICTIONARY OF BIOGRAPHY ONLINE EDITION, Online im WWW unter URL:<http://adbonline.anu.edu.au/biogs/A020072b.htm> [04.01.2010] (2010A)

BANCROFT, HUBERT H. (1886): *History of Alaska.1730-1885.* A.L. Bancroft & Company. San Francisco

BANFIELD, A. W. F. (1977): *The Mammals of Canada*. University of Toronto Press. Toronto

BARBEAU, MARIUS (1942): *Totem Poles: A By-Product of the Fur Trade*. In: *Scientific Monthly* 55(6):507-514

BARBEAU, MARIUS (1958): *Medicine-Men on the North Pacific Coast*. Anthropological Series Number 42. National Museum of Canada Bulletin Number 152. Ottawa

BARNARD, ALAN & SPENCER, JONATHAN (HRSG.) (2003): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge. London und New York. Reprinted 2003. Routledge. London und New York.

BARNARD, ALAN (2003): *Potlatch*. In: BARNARD & SPENCER. London und New York. (Seite 445)

BECK, MARY G. (1999): *Shamans and Kushtakas: North Coast Tales of the Supernatural*. Alaska Northwest Books. Portland

BERESFORD, WILLIAM (1789): *A Voyage Round the World. But More Particularly to the North-West Coast of America, Performed in 1785, 1786, 1787 and 1788, in the King George and Queen Charlotte, Captains Portlock and Dixon. By George Dixon*. [Nach Briefen von W(illiam) B(eresford)]. In: DIXON. London (Seite XXIX-360)

BEYNON, WILLIAM (1987): *The Woman Who Married a Land Otter*. In: COVE & MACDONALD. Ottawa (Seite 193-196)

BLACKMAN, MARGARET B. (1981): *The Changing Status of Haida Women: An Ethnohistorical and Life History Approach*. In: ABBOTT. Victoria (Seite 65-77)

BOAS, FRANZ (1888): *Einige Mythen der Tlingit*. In: *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 23:159-172

BOAS, FRANZ (1895) (BOUCHARD, RANDY & KENNEDY, DOROTHY [HRSG.] [2006]): *Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America*. A Translation of Franz Boas' 1895 Edition of *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*. Talonbooks. Vancouver

BOAS, FRANZ (HRSG.) ([1905] 1975): *The Jesup North Pacific Expedition 5*. In: *Memoirs of the American Museum of Natural History* 8(1):1-300. Reprinted 1975. AMS Press. New York

BOAS, FRANZ (1916): *Tsimshian Mythology. Based on Texts Recorded by Henry W. Tate*. In: 31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1909-1910. Washington.

BOAS, FRANZ (1917): *Grammatical Notes on the Language of the Tlingit Indians*. In: *Anthropological Publications, University Museum, University of Pennsylvania*. University Museum Anthropological Papers 8(1):1-179

BOAS, FRANZ (1920): *The Social Organization of the Kwakiutl*. In: *American Anthropologist* n.s. 22(2):111-126

BOAS, FRANZ ([1935] 1969): *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology*. In: *Memoirs of the American Folk-Lore Society* 28. New York. Kraus Reprint. New York 1969

BOYD, ROBERT T. (1990): *Demographic Histoy, 1774-1874*. In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 135-148)

BRINGHURST, ROBERT (1999, 2000): *A Story as Sharp as a Knife. The Classical Haida Mythtellers and their World (Masterworks of the Classical Haida Mythtellers)*. Volume 1. University of Nebraska Press. Lincoln

BRINGHURST, ROBERT & REID, BILL (1984): *The Raven Steals the Light*. Douglas and McIntyre. Vancouver und Toronto

BRINTON, DANIEL G. ([1868] 1905): *The Myths of the New World: A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race of America*. David McKay. Philadelphia

CARLSON, ROY L. (1990): *Cultural Antecedents*. In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 60-69)

CHIRIKOV, ALEKSEI I. ([1741] 2008): *Report to the Admiralty College, December 7, 1741, No. 302. (Excerpt)*. In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 7-9)

COLE, DOUGLAS & DARLING, DAVID (1990): *History of the Early Period*. In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 119-134)

COVE, JOHN & MACDONALD, GEORGE F. (HRSG.) (1987): *Tsimshian Narratives I: Tricksters, Shamans and Heroes. Collected by Marius Barbeau and William Beynon*. In: Canadian Museum of Civilization. Mercury Series. Directorate Paper Number 3. Ottawa

COXE, WILLIAM H. (1803): *Account of the Russian Discoveries between Asia and America. To Which are Added, the Conquest of Siberia, and the History of the Transactions and Commerce Between Russia and China*. Cadell and Davies. London

DALL, WILLIAM H. (1896): *Geographical Notes in Alaska*. In: Journal of the American Geographical Society of New York 28(1):1-20

DAUENHAUER, NORA MARKS & DAUENHAUER, RICHARD (HRSG.) (1987): *Haa Shuká, our Ancestors: Tlingit Oral Narratives*. University of Washington Press. Seattle and London

DAUENHAUER, NORA MARKS & DAUENHAUER, RICHARD (HRSG.) (1990): *Haa Tuwunáagu Yís, for Healing our Spirit: Tlingit Oratory*. University of Washington Press. Seattle and London

DAUENHAUER, NORA MARKS (1995): *Tlingit At.óów: Traditions and Concepts*. In: ABBOTT ET AL. Seattle (Seite 21-91)

DAUENHAUER, NORA MARKS ET AL. (HRSG.) (2008): *Anóoshi Lingít Aaní Ká: Russians in Tlingit America. The Battles of Sitka, 1802 and 1804*. University of Washington Press. Seattle and London

DAUENHAUER, NORA MARKS ET AL. (2008A): *Russians in Tlingit America. New Perspectives on the Baranov Era, 1792-1818*. In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite XXIII-XLIX)

DAUENHAUER, NORA MARKS ET AL. (2008B): *The First Russian Landing in Tlingit Territory, 1741*. In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 3)

DEAN, JONATHAN R. (1995): *"Uses of the Past" on the Northwest Coast: The Russian American Company and Tlingit Nobility, 1825-1867*. In: *Ethnohistory*. 42(2):265-302

DE LAGUNA, FEDERICA (1954): *Tlingit Ideas About the Individual*. In: *Southwestern Journal of Anthropology* 10(2):172-191

DE LAGUNA, FEDERICA (1972): *Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit*. Part 1-3. In: *Smithsonian Contributions to Anthropology Volume 7*. Washington, D.C.

DE LAGUNA, FEDERICA (1990): *Tlingit*. In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 203-228)

DIXON, GEORGE (HRSG.) (1789): *A Voyage Round the World. But More Particularly to the North-West Coast of America, Performed in 1785, 1786, 1787 and 1788, in the King George and Queen Charlotte, Captains Portlock and Dixon. By George Dixon*. [Nach Briefen von W(illiam) B(eresford)]. G. Goulding. London

DODGE, ERNEST S. (1968): *[Review of] The Journal and Letters of Captain Charles Bishop on the North-West Coast of America, in the Pacific and in New South Wales, 1794-1799 [Edited by Michael Roe].* In: *The American Historical Review* 73(5):1531-1532

DORSEY, GEORGE A. (1898): *A Cruise Among Haida and Tlingit Villages about Dixon's Entrance.* Reprinted from *Appletons' Popular Science Monthly* for June, 1898. Appleton and Company. New York

DRUCKER, PHILIP (1939): *Rank, Wealth, and Kinship in Northwest Coast Society.* In: *American Anthropologist* n.s. 41(1):55-65

DRUCKER, PHILIP ([1943] 1972): *Archaeological Survey on the Northern Northwest Coast.* In: *Anthropological Papers. Bureau of American Ethnology Bulletin* 133. Washington. Reprinted 1972. Shorey Book Store. Seattle

DRUCKER, PHILIP (1950): *Culture Element Distributions: XXVI. Northwest Coast.* In: *University of California Anthropological Records* 9(3):157-294

DRUCKER, PHILIP (1963): *Indians of the Northwest Coast.* The Natural History Press. New York

DUFF, WILSON ([1964] 1997): *The Indian History of British Columbia. The Impact of the White Man.* Royal British Columbia Museum. Victoria

ELIADE, MIRCEA (1989): *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy.* Arkana. London

EMMONS, GEORGE T. (1908): *Copper Neck-Rings of Southern Alaska.* In: *American Anthropologist* n.s. 10(4):644-649

EMMONS, GEORGE T. (1911): *Native Account of the Meeting between La Pérouse and the Tlingit.* In: *American Anthropologist* n.s. 13(2):294-298

EMMONS, GEORGE T. (CA. 1889) (DE LAGUNA, FREDERICA [HRSG.] [1991]): *The Tlingit Indians. Edited with Additions by Frederica De Laguna and a Biography by Jean Low.* In: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History Number 70. University of Washington Press and the American Museum of Natural History. Seattle, London and New York

EMMONS, GEORGE T. ([1911] 2008): *Native Account of the Meeting between La Pérouse and the Tlingit.* In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 27-30)

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, Online im WWW unter

URL:<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/446907/Paul> [14.12.2009] (2009A)

URL:<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/513716/Russian-American-Company> [14.12.2009] (2009B)

URL:<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/500884/Nikolay-Petrovich-Rezanov> [14.12.2009] (2009C)

URL:<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/14160/Alexander-Archipelago> [27.12.2009] (2009D)

URL:<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/135983/James-Cook> [28.12.2009] (2009E)

URL:<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/326447/Jean-Francois-de-Galaup-comte-de-La-Perouse> [03.01.2010] (2010A)

ENGSTROM, ALLAN (2008): *Yakobi Island, the Lost Village of Apolosovo, and the Fate of the Chirikov Expedition.* In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 11-20)

ESTES, JAMES E. ET AL. (1978): *Sea Otter Predation and Community Organization in the Western Aleutian Islands, Alaska.* In: Ecology 59(4):822-833

ETCHES, RICHARD CADMAN E. ET AL. (1956): *A Plan for Convict Colonies in Canada.* In: The Americas 13(2):187-198

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande.* Clarendon Press. Oxford

FAST, EDWARD G. (1869): *Catalogue of Antiquities and Curiosities Collected in the Territory of Alaska.* Laevitt, Strebeigh and Company. New York

FEEST, CHRISTIAN F. (1998): *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas.* Herder. Freiburg, Basel und Wien

FEEST, CHRISTIAN F. (HRSG.) (2000): *Kulturen der nordamerikanischen Indianer.* Könnemann Verlagsgesellschaft mbH. Köln

FISHER, ROBIN (1977): *Contact and Conflict. Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890.* University of British Columbia Press. Vancouver

FITZHUGH, WILLIAM D. & CROWELL, ARON (HRSG.) (1988): *Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska.* Smithsonian Institution Press. Washington and London

FLAHERTY, GLORIA (1992): *Shamanism and the Eighteenth Century.* Princeton University Press. Princeton and Oxford

FUHRMANN, ERNST (1922): *Tlinkit u. Haida. Indianerstämme der Westküste von Nordamerika. Kultische Kunst und Mythen des Kulturkreises.* Folkwang-Verlag G.m.b.H. Hagen i.W. und Darmstadt

GARFIELD, VIOLA (1947): *Historical Aspects of Tlingit Clans in Angoon, Alaska.* In: *American Anthropologist* n.s. 49(3):438-452

GARFIELD, VIOLA E. & FORREST, LINN A. (HRSG.) (1948): *The Wolf and the Raven.* University of Washington Press. Seattle

GIBSON, JAMES R. (1978): *European Dependence Upon American Natives: The Case of Russian America*. In: *Ethnohistory* 25(4):359-385

GIBSON, JAMES R. (1992): *Otter Skins, Boston Ships, and Chinese Goods. The Maritime Fur Trade of the Northwest Coast, 1785-1841*. University of Washington Press. Seattle

GLASS, HENRY (1890): *Naval Administration in Alaska*. In: *The Proceedings of the United States Naval Institute*. Volume XVI. Number 1. Whole Number 52:1-19

GOUGH, B. M. (1989): *India-Based Expeditions of Trade and Discovery in the North Pacific in the Late Eighteenth Century*. In: *The Geographical Journal* 155(2):215-223

GRINEV, ANDREI V. (2005): *The Tlingit Indians in Russian America, 1741-1867*. University of Nebraska Press. Lincoln and London

GRINNELL, GEORGE B. (2007): *The Harriman Expedition to Alaska. Encountering the Tlingit and Eskimo in 1899*. University of Alaska Press. Fairbanks

GUÉDON, MARIE-FRANÇOISE (1993A): *An Introduction to Tsimshian Worldview and its Practitioners*. In: SEGUIN. Vancouver (Seite 137-159)

GUÉDON, MARIE-FRANÇOISE (1993B): *Tsimshian Shamanic Images*. In: SEGUIN. Vancouver (Seite 174-211)

GUÉDON, MARIE-FRANÇOISE (1999): *Shamanic Traditions*. University of Ottawa Press. Ottawa

GUNTHER, ERNA (1945): *Ethnobotany of Western Washington*. In: *University of Washington Publications in Anthropology* 10(1):1-62

HALPIN, MARJORIE M. (1993): *Seeing in Stone: Tsimshian Masking and the Twin Stone Masks*. In: SEGUIN. Vancouver (Seite 281-307)

HALPIN, MARJORIE M. & SEGUIN, MARGARET (1990): *Tsimshian Peoples: Southern Tsimshian, Coast Tsimshian, Nishga, and Gitkans*. In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 267-284)

HALPIN, MARJORIE M. & SHEEHAN, CAROL (1981): *Seeing in Stone: Tsimshian Masking and the Twin Stone Masks*. In: ABBOTT. Victoria (Seite 269-288)

HILL-TOUT, CHARLES (1898): *Haida Stories and Beliefs*. In: Report, 1898, on the Ethnological Survey of Canada. Spottiswoode. London

HIRSCHBERG, WALTER (HRSG.) (1988): *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Dietrich Reimer Verlag. Berlin

HOLM, BILL (HRSG.) (1984): *The Box of Daylight. Northwest Coast Indian Art*. Seattle Art Museum and University of Washington Press. Seattle and London

HOLM, BILL (1990): *Art*. In: In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 602-633)

HOLMBERG, HEINRICH J. (1855): *Ethnographische Skizzen über die Völker des russischen Amerika. Erste Abtheilung. Die Thlinkithen. – Die Konjagen*. H.C. Friis. Helsingfors

HOWAY, F.W. (1932): *An Outline Sketch of the Maritime Fur Trade*. In: Canadian Historical Association. Report of the Annual Meeting for 1932. Ottawa

HUDSON'S BAY COMPANY, Online im WWW unter
URL:<http://www.hbc.com/en/history.html> [25.03.2010] (2010)

IZMAILOV, GERASIM G. & BOCHAROV, DIMITRII I. ([1788] 2008): *Visit to Yakutat and Lituya Bay, 1788. Translated by Lydia T.Black.* In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 39-52)

JENNESS, DIAMOND ([1932] 2003): *The Indians of Canada.* In: Anthropological Series Number 15, National Museum of Canada Bulletin Number 65. Ottawa. Reprinted 2003. University of Toronto Press u.a. Toronto, Buffalo and Ottawa

JOHNSON, ANDREW P. (2008): *Part One: The Battle of 1802.* In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 157-165)

JONAITIS, ALDONA (1978): *Land Otters and Shamans: Some Interpretations of Tlingit Charms.* In: American Indian Art Magazine 4(1):62-66

JONAITIS, ALDONA (1980): *The Devilfish in Tlingit Sacred Art.* In: American Indian Art Magazine 5(3):42-47

JONAITIS, ALDONA (1983): *Liminality and Incorporation in the Art of the Tlingit Shaman.* In: American Indian Quarterly 7(3):41-68

JONAITIS, ALDONA (1984): *Style and Meaning in the Shamanic Art of the Northern Northwest Coast.* In: HOLM. Seattle and London (Seite 129-131)

JONAITIS, ALDONA (1989): *Art of the Northern Tlingit.* University of Washington Press and Douglas McIntyre. Seattle, London and Vancouver

JONAITIS, ALDONA (2000): *From the Land of the Totem Pole. Northwest Coast Indian Art Collection at the American Museum of Natural History.* American Museum of Natural History. New York

JONAITIS, ALDONA (2006A): *Sacred Art and Spiritual Power: An Analysis of Tlingit Shamans' Masks.* In: MORPHY & PERKINS. Malden u.a. (Seite 358-374)

JONAITIS, ALDONA (2006B): *Art of the Northwest Coast*. University of Washington Press. Seattle and London

KAIPER, DAN & KAIPER, NAN (1978): *Tlingit. Their Art, Culture, and Legends*. Hancock House Publishers Ltd. Saanichton, B.C.

KAMMLER, HENRY (2000): *Nordwestküste*. In: FEEST. Wien (Seite 273-313)

KAMENSKII, ANATOLII A. ([1906] 1999): *Tlingit Indians of Alaska. Translated, with an Introduction and Supplementary Material by Sergei Kan*. University of Alaska Press. Fairbanks

KAN, SERGEI (1989): *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*. Smithsonian Institution Press. Washington, D.C.

KAN, SERGEI (1990): *The Sacred and the Secular: Tlingit Potlatch Songs Outside the Potlatch*. In: *American Indian Quarterly* 14(4):355-366

KAN, SERGEI (1991): *Shamanism and Christianity: Modern-Day Tlingit Elders Look at the Past*. In: *Ethnohistory* 38(4):363-387

KAN, SERGEI (1999): *Memory Eternal: Tlingit Culture and Russian Orthodox Christianity through Two Centuries*. University of Washington Press. Seattle and London

KENYON, KARL W. (1969): *The Sea Otter in the Eastern Pacific Ocean*. In: *North American Fauna* Number 68. U.S. Department of Interior. Bureau of Sport Fisheries and Wildlife. Government Printing Office. Washington, D.C.

KHLEBNIKOV, KIRIL T. ([1835] 1973): *Baranov: Chief Manager of the Russian Colonies in America*. The Limestone Press. Kingston

KHLEBNIKOV, KIRIL T. (2008A): *The Battle of 1802*. In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 171-172)

KHLEBNIKOV, KIRIL T. (2008B): *Initial Settlements of Russians in America*. In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 173-184)

KRAUSE, AUREL (1885): *Die Tlinkit-Indianer. Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringstraße ausgeführt im Auftrage der Bremer Geographischen Gesellschaft in den Jahren 1880-1881 durch die Doctoren Arthur und Aurel Krause*. Hermann Costenoble. Jena

KUSKOV, IVAN A. (2008): *Report to Aleksandr Baranov, July 1, 1802*. In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 191-202)

LA PÉROUSE, JEAN-FRANÇOIS GALAUP, COMTE DE (1799): *A Voyage Round the World, Performed in the Years 1785, 1786, 1787, and 1788, by the Boussole and Astrolabe, under the Command of J.F.G. de La Perouse*. Printed by A. Hamilton, for G.G. and J. Robinson. London

LIBBEY, WILLIAM (1886): *Some of the Geographical Features of Southeastern Alaska*. In: Journal of the American Geographical Society of New York 18:279-300

LINDIG, WOLFGANG (1988): *Potlatch*. In: HIRSCHBERG. Berlin (Seite 372-373)

LINTON, RALPH (HRSG.) ([1940] 1963): *Acculturation in Seven American Indian Tribes*. D. Appelton-Century. New York. Reprinted 1963. Peter Smith. Gloucester, Mass.

LINTON, RALPH (1963A): *The Distinctive Aspects of Acculturation*. In: LINTON (Seite 501-520)

LISIANSKII, IURII F. (2008): *Eyewitness Account of the Battle of 1804 and Peacemaking of 1805*. In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 225-247)

LÜHRMANN, SONJA (2000): *Arktis*. In: FEEST. Wien (Seite 28-69)

MACDONALD, GEORGE F. (1996): *Haida Art*. Douglas & McIntyre Ltd. Vancouver

MACNAIR, PETER L., HOOVER, ALAN L. & NEARY, KEVIN (1984): *The Legacy. Tradition and Innovation in Northwest Coast Indian Art*. Douglas & McIntyre Ltd. and The University of Washington Press. Vancouver and Seattle

MAZOUR, ANATOLE G. (1944): *The Russian-American Company: Private or Government Enterprise?* In: *The Pacific Historical Review* 13(2):168-173

MCCLELLAN, CATHARINE (1953): *The Inland Tlingit*. In: *Memoirs of the Society for American Archaeology* 9:47-52

MEARES, JOHN (1790): *Voyages Made in the Years 1788 and 1789 from China to the North West Coast of America. To Which are Prefixed, an Introductory Narrative of a Voyage Performed in 1786 from Bengal, in the Ship Nootka, Observations on the Probable Existence of a North West Passage, and Some Account of the Trade Between the North West Coast of America and China, and the Latter Country and Great Britain*. Logographic Press. London

MOONEY, JAMES (1928): *The Aboriginal Population of America North of Mexico*. Smithsonian Miscellaneous Collections. Volume 80. Number 7. The Smithsonian Institution. Washington, D.C

MORPHY, HOWARD & PERKINS, MORGAN (HRSG.) (2006): *The Anthropology of Art. A Reader*. Blackwell Publishing Ltd. Malden u.a.

MOSS, MADONNA L. (1993): *Shellfish, Gender, and Status on the Northwest Coast: Reconciling Archeological, Ethnographic, and Ethnohistorical Records of the Tlingit*. In: *American Anthropologist* n.s. 95(3):631-652

MUIR, JOHN (1915): *Travels in Alaska*. Houghton Mifflin Company. Boston

NIBLACK, ALBERT PARKER (1890): *The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia. Based on the Collections in the U.S. National Museum, and on the Personal Observation of the Writer in Connection with the Survey of Alaska in the Seasons of 1885, 1886 and 1887, by Albert Niblack*. Smithsonian Institution. Washington, D.C.

NORRIS, JOHN N. (1955): *The Policy of the British Cabinet in the Nootka Crisis*. In: *The English Historical Review* 70(277):562-580

OBERG, KALERVO (1934): *Crime and Punishment in Tlingit Society*. In: *American Anthropologist* n.s. 36(2):145-156

OBERG, KALERVO (1973): *The Social Economy of the Tlingit Indians*. American Ethnological Society Monographs 55. University of Washington Press. Seattle

OLSON, RONALD L. (1961): *Tlingit Shamanism and Sorcery*. In: *The Kroeber Anthropological Society Papers* 25:207-222

OLSON, RONALD L. (1967): *Social Structure and Social Life of the Tlingit in Alaska*. University of California Anthropological Records 26. Berkeley

OXFORD DICTIONARY OF NATIONAL BIOGRAPHY, Online im WWW unter
URL:<http://www.oxforddnb.com/index/101022586/> [26.01.2010] (2010A)

PACKER, RHONDA (1983): *Sorcerers, Medicine-Men, and Curing Doctors: A Study of Myth and Symbol in North American Shamanism*. University of California Press. Los Angeles

PALLAS, PETER S. (1793): *Fortsetzung der Reise von Ochotsk nach Amerika in der Galliotte, die drey Kirchenlehrer, unter Anführung der beyden Steuermänner Ismailof und Botscharof im J. 1788 und 1789.* In: *Neue Nordische Beyträge zur physikalischen, geographischen Erd- und Völkerbeschreibung, Naturgeschichte und Oekonomie (1781-1796).* 6:207-249

PETROFF, IVAN (1884): *Report on the Population, Industries, and Resources of Alaska, 10th Census: 1880.* Volume 8. U.S. Department of the Interior. Washington, D.C.

PLOTNIKOV, ABROSIM & PINNUIN, KATERINA (2008): *Eyewitness Testimonies of 1802 Survivors.* In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 185-189)

PUCHEGGER-EBNER, EVELYNE (2004): *Gott ist Mann und Frau. Zum Bild des Weiblichen in Mythos und Ritus bei den Tarahumara.* Dissertation. Universität Wien. Wien

RICHARDS, RHYS (1991): *Captain Simon Metcalfe: Pioneer Fur Trader in the Pacific Northwest, Hawaii and China, 1787-1794.* Limestone Press. Kingston and Fairbanks

RUSSELL, CASKEY (2009): *Cultures in Collision: Cosmology, Jurisprudence, and Religion in Tlingit Territory.* In: *American Indian Quarterly* 33(2):230-252

RUSSIAN-AMERICAN COMPANY ([1957] 1976): *Documents on the History of the Russian-American Company.* The Limestone Press. Kingston and Fairbanks

SCHUHMACHER, WILFRIED W. (2008): *Aftermath of the Sitka Massacre of 1802.* In: DAUENHAUER ET AL. Seattle and London (Seite 203-209)

SEGUIN, MARGARET (HRSG.) (1993): *The Tsimshian. Images of the Past: Views for the Present.* University of British Columbia Press. Vancouver

SETON-KARR, HAYWOOD W. (1887): *Shores and Alps of Alaska*. Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington. London

SUTTLES, WAYNE (HRSG.) (1990): *Northwest Coast. Handbook of North American Indians*. Volume 7. Smithsonian Institution. U.S. Government Printing Office. Washington, D.C.

SUTTLES, WAYNE (1990A): *Introduction*. In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 1-15)

SUTTLES, WAYNE (1990B): *Environment*. In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 16-29)

SWANTON, JOHN R. (1905A): *Types of Haida and Tlingit Myths*. In: *American Anthropologist* n.s. 7(1):94-103

SWANTON, JOHN R. ([1905B] 1975): *Contributions to the Ethnology of the Haida*. In: BOAS. New York (Seite 1-300)

SWANTON, JOHN R. (1905c): *The Social Organization of the American Tribes*. In: *American Anthropologist* 7(4):663-673

SWANTON, JOHN R. (1905D): *Haida Texts and Myths, Skidegate Dialect*. In: Bureau of American Ethnology Bulletin Number 29. Washington

SWANTON, JOHN R. ([1908] 1970): *Social Condition, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians*. In: 26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1904-1905. Reprinted 1970. Johnson Reprint Corporation. New York

SWANTON, JOHN R. (1909): *Tlingit Myths and Texts*. In: Bureau of American Ethnology Bulletin Number 39. Washington

THE CANADIAN ENCYCLOPEDIA, Online im WWW unter

URL:<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTAA0000697> [01.12.2008] (2008)

URL:<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTAA0005814> [26.12.2009] (2009A)

URL:<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTAA0006517> [08.12.2009] (2009B)

URL:<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTAA0000849> [30.12.2009] (2009C)

URL:<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTAA0001897> [30.12.2009] (2009D)

URL:<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTAA0004314> [25.01.2010] (2010A)

TIKHMENEV, P.A. ([1861] 1978): *A History of the Russian-American Company*. Volume 1. University of Washington Press. Seattle and London

THOMPSON, LAURENCE C. & KINKADE, DALE M. (1990): *Languages*. In: SUTTLES. Washington, D.C. (Seite 30-51)

USDA, UNITED STATES DEPARTMENT OF AGRICULTURE, Online im WWW unter

URL:<http://plants.usda.gov/java/profile?symbol=OPHO> [18.05.2010] (2010)

VAN GENNEP, ARNOLD ([1909] 1960): *The Rites of Passage*. University of Chicago Press. Chicago

VENIAMINOV, IVAN ([1840] 1984): *Notes on the Islands of the Unalaska District*. Part 3. Section 2. *Notes on the Koloshi*. Elmer E. Rasmuson Library Translation Program, University of Alaska, Fairbanks, and the Limestone Press. Kingston

WARDWELL, ALLEN (1996): *Tangible Visions. Northwest Coast Indian Shamanism and Its Art*. The Monacelli Press, Inc. New York

WIKE, JOYCE (1951): *The Effect of Maritime Fur Trade on the Northwest Coast Indian Society.* Columbia University. New York City.

14 Zusammenfassung

Der im 18. Jahrhundert an der Nordwestküste einsetzende maritime Pelzhandel zog im Kulturraum der Tlingit nicht nur eine Neuorientierung der indigenen Ökonomie nach sich (die Tlingit widmeten nun den Großteil ihrer Zeit der Otterjagd und nicht mehr wie zuvor dem Fischfang), sondern veränderte auch die Denkbilder in Bezug auf die schamanischen Hilfsgeister der Tlingit: Land-otter-people, als die spirituell einflussreichsten aller metaphysischen Wesenheiten des religiösen Symbolbereichs wie ebenso die bedeutendsten Hilfsgeister der Tlingit-Schamaninnen/Schamanen, erfuhren hinsichtlich symbolischer Zuschreibungen einen fundamentalen Bedeutungswandel.

Wurden Land-otter-people noch vor der Ankunft der europäischen Pelzhandelnden von den Tlingit als meist benevolente spirituelle Entitäten wahrgenommen, so änderte sich, meiner Hypothese zufolge die Konstruktion ihrer symbolischen Identität grundlegend, als sich die Tlingit am Fellhandel zu beteiligen begannen. Da Seeotter im 18. Jahrhundert hochbegehrte Pelztiere darstellten (die Felle wurden überwiegend nach China exportiert), konnten die versierten Tlingit-Jäger große Gewinne für ihre Familien und Lineages erzielen.

Die neue Prosperität blieb, meiner ethnopsychotherapeutischen Interpretation nach allerdings nicht ohne innerpsychische Konsequenzen: Da im Realitätskonstrukt der Tlingit keine Differenzierung zwischen Otter als reale, zoologische Tiere und ihren transzendenten Pendants (i.e., Land-otter-people) existierte, repräsentierte das Bejagen und Töten der Otter – welche in der Kosmvision nicht nur als hochsakrale schamanische Wesen, sondern ebenso als sakrosankt angesehen wurden – einen Tabubruch in der Tlingit-Gesellschaft.

Der infolge der Bejagung der Otter im kollektiven Unbewussten entstandene Konflikt stellte sich als polarisierter Prozess dar, der in Form eines Spannungsfeldes zwischen dem Wunsch nach materiellem Wohlstand und Vermögen – verkörpert durch die, durch den Verkauf der Otterfelle lukrierten Gewinne – und dem Wunsch nach Wahrung der tradierten immateriellen Wissensinhalte – repräsentiert durch das Achten der Integrität und Unverletzlichkeit der hochsakralen Otter – in Erscheinung

trat, wobei als Konfliktlösung eine Dekonstruktion und elementare Umgestaltung der symbolischen Identität von Land-otter-people gewählt wurde.

Die hervorgehende Identitätsneukonstruktion zeigte sich als geprägt durch die elementare Abkehr von der, bis zu diesem Zeitpunkt vorherrschenden Wahrnehmung von Otter als überwiegend gutgesinnte Wesen einerseits und durch die ab nun prävalierenden, überaus negativen symbolischen Zuschreibungen andererseits: Land-otter-people wurden von nun an als höchst maliziöse und übelwollende Entitäten wahrgenommen, welche nicht nur psychische, sondern ebenso somatische Erkrankungen verursachen konnten.

Darüber hinaus wurde ihre Fähigkeit zur Metamorphose von den Tlingit als stark angstbesetztes Denkbild erlebt: Dass jeder Otter seine Gestalt stets mühelos in anthropomorphe oder zoomorphe Form zu transformieren vermochte, verbunden mit dem unablässigen Bestreben, Menschen zu entführen, um diese ebenso in Land-otter zu verwandeln, verbreitete unter den Tlingit Angst und Schrecken.

Im kollektiven Unbewussten der Tlingit hatten Land-otter-people demnach eine Transformation von benevolenten zu malevolenten spirituellen Entitäten erfahren, wodurch ihre zoologischen Äquivalente (Otter) von nun an ohne Schuldgefühle bejagt und getötet werden konnten. Um die kollektiven Schuldgefühle im Hinblick auf den begangenen Tabubruch – i.e., Bejagung und Tötung der Otter im profanen Kontext – bewältigen zu können, bedurfte es also aus psychohygienischen Gründen einer innerpsychischen Legitimation.

Allerdings handelt es sich – bedingt durch das Fehlen von diesbezüglich kontextrelevanten ethnohistorischen schriftlichen Quellen (die traditionelle Tlingit-Gesellschaft verfügte über eine Oral History) – bei dieser ethnotherapeutischen Interpretation lediglich um eine derzeit weder falsi- noch verifizierbare Hypothese.

Darüber hinaus behandelt diese Arbeit weitere Themenfelder wie schamanische Bedeutungsebenen, Lebenswelten und Ritualkomplex der Tlingit des 18. Jahrhunderts, die frühe koloniale Expansion Russlands nach Südostalaska, ethnohistorische Analyse des initialen Kontakts zwischen Tlingit und Europäern und die Frühphase des maritimen Pelzhandels.

15 Abstract

The onset of the maritime fur trade on the Pacific Northwest coast in the 18th century not only brought massive changes concerning the native economy of the Tlingit (in contrast to aboriginal times, now the task of hunting vastly outperformed fishing as occupation) but also altered the approach towards their shamanic spirits. In terms of native perception, land otter people as the single most powerful supernatural beings in Tlingit universe and by far the most potent helping spirits of any Tlingit shaman underwent a radical revision.

Prior to the arrival of European fur traders land otter people had been regarded as mostly benevolent spiritual entities by Tlingit society, yet this attitude changed drastically once the Tlingit got involved into the fur trade. Due to the fact that for European traders the sea otter represented a highly coveted fur bearing animal (pelts were mainly exported to China) during the 18th and 19th century, the highly skilled Tlingit hunters were able to make large profits for their families and lineages.

However, according to my ethnotherapeutic interpretations, this new prosperity didn't come without psychological implications: Since Tlingit belief made no distinction between land otter people as spiritual beings and their biological counterparts (i.e., otters), the hunting and killing of otters – as being conceived not only as sacred shamanic spirits but also as sacrosanct – represented a breach of taboo in Tlingit society. Thus the consequent conflict in native collective unconscious – as to observe the inviolableness and integrity of the sacred otter on the one hand, and on the other to partake in the new wealth emerging from the maritime fur trade – resulted in an evolving hostile approach towards land otter people.

From now on land otter people were seen as extremely malevolent creatures that could cause mental distress as well as actual maladies. Moreover, their ability to transform from animal to human form at will, combined with their eagerness to metamorphose humans into their own kind, raised fear and terror among the Tlingit. As a consequence, the task of hunting and killing of otter, as required from the European fur traders, was for the Tlingit easy to achieve without remorse.

Nevertheless, due to the current lack of literature (and due to Tlingit oral history) concerning the period of initial contact between Tlingit and Europeans (i.e.,

from 1741 on) this ethnotherapeutic interpretation remains a hypothesis for the time being.

In addition this study focuses on issues as Tlingit shamanism in the 18th century, spirit helpers, visions and spirit quests, ritual practice and shamanic objects, the early Russian expansion into Southeast Alaska, the Contact period, ethnohistorical analysis of the first documented face-to-face encounters between Tlingit and Europeans, and the early era of the maritime fur trade.

16 Curriculum Vitae

16.1 Angaben zur Person

Name: Mag^a. Evelyn Wong

16.2 Wissenschaftlicher Werdegang

Seit 10.2006	Psychotherapieausbildung Universitätslehrgang Psychotherapeutisches Propädeutikum Universität Wien, A-1090, Währingerstr. 63/17
08.2004 - 03.2005	Diplomarbeit (Titel: „Darstellung schamanischer Trance-induktion anhand von Argillitfiguren der Haida“) Abteilung Ethnomedizin, Zentrum für Public Health, Institut für Geschichte der Medizin, Medizinische Universität Wien, A-1090, Währinger Str. 25
01.2001 - 07.2001	Auslandsstipendium, Ottawa, Kanada University of Ottawa, 75 Laurier Ave. E., Ottawa, ON K1N 6N5, Canada
10.1995 – 04.2005	Studium der Ethnologie, Sozial- und Kulturanthropologie / Medizin u. physische Anthropologie als 2. Studienrichtung Universität Wien, A-1010, Dr.-Karl-Lueger-Ring 1

16.3 Aktuelle Forschungsschwerpunkte

- Schamanismus
- Ethnomedizin, Ethnopsychotherapien u. ethnolog. Bewusstseinsforschung
- Regionales Forschungsinteresse: Nordamerika
- Visuelle Anthropologie und ethnohistorische Bildquellenanalyse