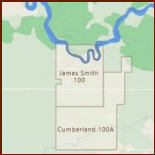


AMERINDIAN RESEARCH

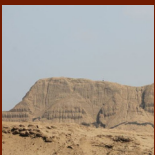
Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland



**DIE JAMES SMITH INDIAN RESERVE 100
und das alte Fort à la Corne (Kanada)**



**ZWISCHEN ESELEI UND ESELSBRÜCKEN
Volkswisheit in Mexiko**



**GOLD IM WÜSTENSAND
die Kultur der Moche (Peru)**



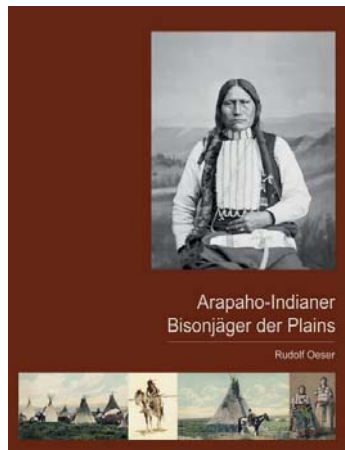
**INNENANSICHTEN AUS DER GEFANGENSCHAFT
Einige Aspekte zu den "Captivity Narratives"**



REZENSIONEN | INFORMATIONEN | AUSSTELLUNGEN

Buchedition Amerindian Research

Unter dem Label "Buchedition Amerindian Research" erscheinen in loser Folge Bücher zu Geschichte und Kultur der amerikanischen Ureinwohner, die in Zusammenarbeit mit der Redaktion ausgewählt wurden, für deren Inhalte und Lektorat die jeweiligen Autoren jedoch selbst verantwortlich sind. Bestellung und Versand erfolgen über den Buchhandel, nicht durch Amerindian Research.



Ausgabe 1:

Rudolf Oeser:
**Die Arapaho-Indianer.
 Bisonjäger der Plains.**
 BoD – Books on Demand,
 Norderstedt, 2022
 240 S., zahlreiche Abbildungen
 und Übersichtskarten
 ISBN 978-3-7568-1751-1
 Ladenpreis: 22,00 €



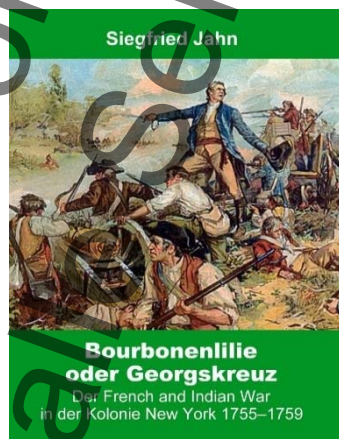
Ausgabe 3:

Siegfried Jahn:
Die Seminolen Floridas.
 BoD – Books on Demand,
 Norderstedt, 2022
 210 S., zahlreiche Abbildungen
 und Übersichtskarten
 ISBN 978-3-7568-2765-7
 Ladenpreis: 26,00 €



Ausgabe 2:

Ursula Thiemer-Sachse:
Das Kaninchen im Mond.
 BoD – Books on Demand,
 Norderstedt, 2022
 90 S., zahlreiche Abbildungen
 ISBN 978-3-7568-3970-4
 Ladenpreis: 12,00 €



Ausgabe 4:

Siegfried Jahn:
**Bourbonenlilie oder
 Georgskreuz:
 Der French and
 Indian War in der Kolonie
 New York 1755-1759 .**
 BoD – Books on Demand,
 Norderstedt, 2023
 208 S., zahlreiche Abbildungen
 und Übersichtskarten
 ISBN 978-3-7431-1843-0
 Ladenpreis: 26,00 €

Weitere Ausgaben sind in Vorbereitung.

Anzeige:



Zwei Welten
 Der Fachverlag zum Thema Indianer

PF 97 04 39, 14443 Potsdam
 Fax 0331 - 61 66 37
www.zwei-welten-fachverlag.de
zwei-welten-fachverlag@web.de

IndianerBücher
IndianerSpiele
IndianerMusik
IndianerMalbücher
IndianerTassen
IndianerBastelanleitungen
IndianerKarten
IndianerBilder
Indianer-T-Shirts
Indianer-Projektmaterialien

Inhalt:

| | | |
|------------------------------|---|-------|
| <i>Helmut Petersen</i> | Die James Smith Indian Reserve 100 und das alte Fort à la Corne | S. 4 |
| <i>Ursula Thiemer-Sachse</i> | Zwischen Eselei und Eselsbrücken – Volkswisheit in Mexiko | S. 13 |
| <i>Tino Mischler</i> | Abbildung der Seele in der Kunst der Paracas und Nasca | S. 19 |
| <i>Mario Koch</i> | Gold im Wüstensand – die Kultur der Moche | S. 27 |
| <i>Rainer Kottmann</i> | Innenansichten aus der Gefangenschaft – Einige Aspekte zu den "Captivity Narratives" | S. 39 |
| <i>Gregor Lutz</i> | Harem oder Sozialversicherung? Zur Polygynie in indigenen Gesellschaften | S. 46 |
| — | Rezensionen | S. 51 |
| <i>Daniel Guggisberg</i> | Daniel Guggisberg Collection, Santa Fe, New Mexico, USA: Eine Reitpeitsche der Lakota | S. 62 |
| <i>Richard Green</i> | Richard Green Collection, Birmingham, Großbritannien: Souvenir-Geldbörsen der Mohawk | S. 64 |

Titelbild: Binsenboote in Huanchaco bei Trujillo, Peru. Auf solchen Booten fuhren die Einheimischen bereits vor 2000 Jahren aufs Meer (Foto: Mario Koch, 2022). Bitte beachten Sie den Beitrag von Mario Koch ab Seite 27 in dieser Ausgabe.

Impressum:

AmerIndian Research.
Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland.
ISSN: 1862-3867 | Die Zeitschrift erscheint quartalsweise seit 2006.

Verlag / Redaktion:
Dr. Mario Koch (Eigenverlag, nicht im Handelsregister eingetragen)

AmerIndian Research
Bergstraße 4 | 17213 Fünfseen / OT Rogeez | Tel. 039924-2174 (abends)
info@amerindianresearch.de
Homepage: <http://www.amerindianresearch.de>

Herausgeber und Chefredakteur: Dr. Mario Koch
Redaktionsteam:
Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse, Rudolf Oeser

Die Preisangabe dieser Zeitschrift gilt für Deutschland.

Copyright beim Verlag. Für gezeichnete Beiträge liegen die Rechte bei den Autoren, ansonsten beim Verlag. Manuskripteinsendungen müssen frei von Rechten Dritter sein. Keine Haftung für unverlangt eingesandte Beiträge. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Herausgebers reproduziert werden. Alle gezeichneten Beiträge geben die Meinungen bzw. das Sachwissen der Autoren wieder und müssen nicht der Meinung der Redaktion entsprechen.

Bankverbindung:

Commerzbank | Rostock-Roggentin
Konto 190 99 77 01 | BLZ 130 400 00
BIC: COBADEFFXXX | IBAN: DE47 1304 0000 0190 99 77 01



Die nächste Ausgabe dieser Zeitschrift erscheint im Februar 2024. Sie lesen darin u. a. folgende Beiträge:

| | |
|-----------------------------------|---|
| <i>Veronika Ederer</i> | Cynthia Ann Parker – gefangen zwischen zwei Welten |
| <i>Siegfried Jahn</i> | Das Massaker von Fort Dearborn, 1812 |
| <i>Mario Koch</i> | Chan Chan – eine Stadt aus Lehm |
| <i>Marta Eugenia López Bedoya</i> | Bedeutung der ästhetischen Interpretation der Steinbildwerke von San Agustín in Kolumbien durch Konrad Theodor Preuss |

Die James Smith Indian Reserve 100 und das alte Fort à la Corne

Helmut Petersen

In der Öffentlichkeit sind die Nachrichten über die indigene Bevölkerung Kanadas zuletzt insbesondere durch das bekannt gewordene Ausmaß der Opfer des bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts betriebenen Systems der Residential Schools bestimmt worden.

Nach der endlich erfolgten Entschuldigung der Regierung auch für die große Zahl der dort verschwiegenen Todesfälle unter den Kindern in deren Obhut steht vor den Angehörigen noch ein langer Weg der Aufarbeitung der traumatischen Folgen. Jetzt erfolgt auch, zunächst in der Provinz Ontario, eine flächendeckende Untersuchung des Untergrunds nach Opfern im Umfeld aller dieser Schulen.

In der landesweit großen Zahl der Reserves bestehen unterschiedliche wirtschaftliche und soziale Rahmenbedingungen; es gibt Probleme hinsichtlich der Selbstbestimmungsrechte und der kulturellen Identität und auch eine nicht zu übersehende Kriminalitätsstatistik.

Ein Fall vom August 2022 hatte allerdings beispiellose Dimensionen und brachte die James Smith Cree Indian Reserve, in einer abgelegenen und dünn besiedelten Region der Provinz Saskatchewan gelegen, weltweit in die Medien.

Zwei Brüder hatten auf dem Gebiet der Reserve und in der Nachbarschaft 10 Personen mit Messerstichen getötet und 16 weitere schwer verletzt. Die Motive für diese Tat liegen noch im Unklaren.

Da es im Umfeld keine ständige Präsenz von Ordnungs- oder Polizeikräften gab, dauerte es Stunden bis zum

Eintreffen der Royal Canadian Mounted Police (RCMP) und anderer Hilfskräfte an den Tatorten.



Abb. 1: Chief Darryl Burns, dessen Schwester zu den Opfern des Massakers gehört (Heywood Yu/The Canadian Press)

Der nächste Ort mit 800 Einwohnern befindet sich südwestlich außerhalb der Reserve. Es liegt aber nicht nur an den großen Entfernungen und der geringen Siedlungsdichte, sondern auch an den fehlenden Rechten im Rahmen der Selbstverwaltung, die keine eigene Polizei bzw. Ordnungs- und Sicherheitskräfte mit entsprechenden Befugnissen erlauben.

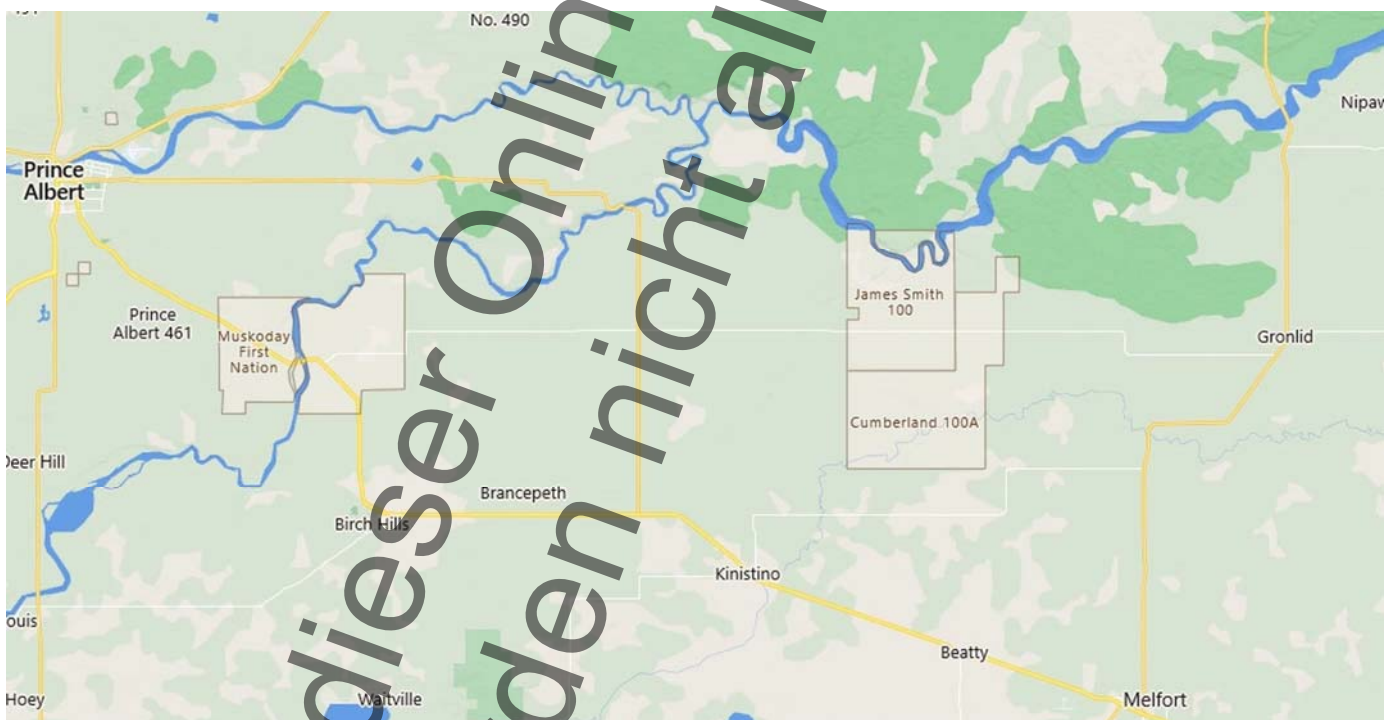


Abb. 2: Lage der James Smith Cree Indian Reserve am Saskatchewan River (openstreetmap)

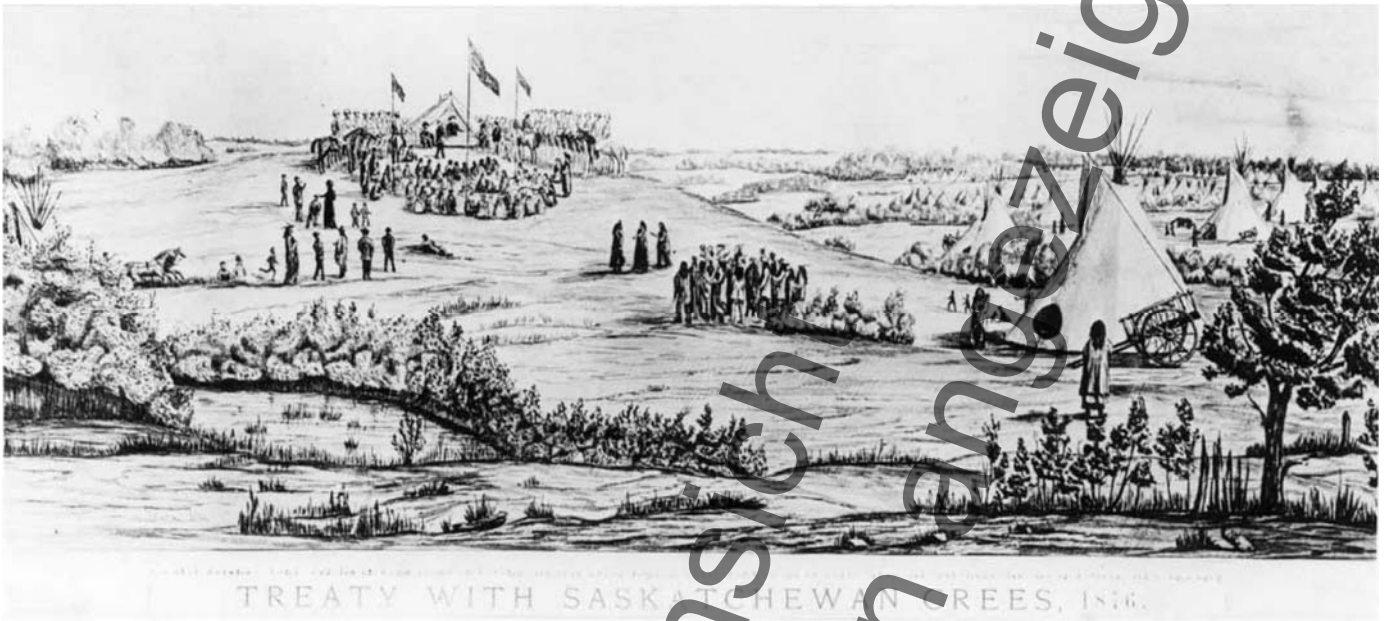


Abb. 3: Vertrag Nr. 6 mit den Saskatchewan Cree, 1876, dargestellt von A.C. McIntyre. Glenbow Archives NA-1315-19

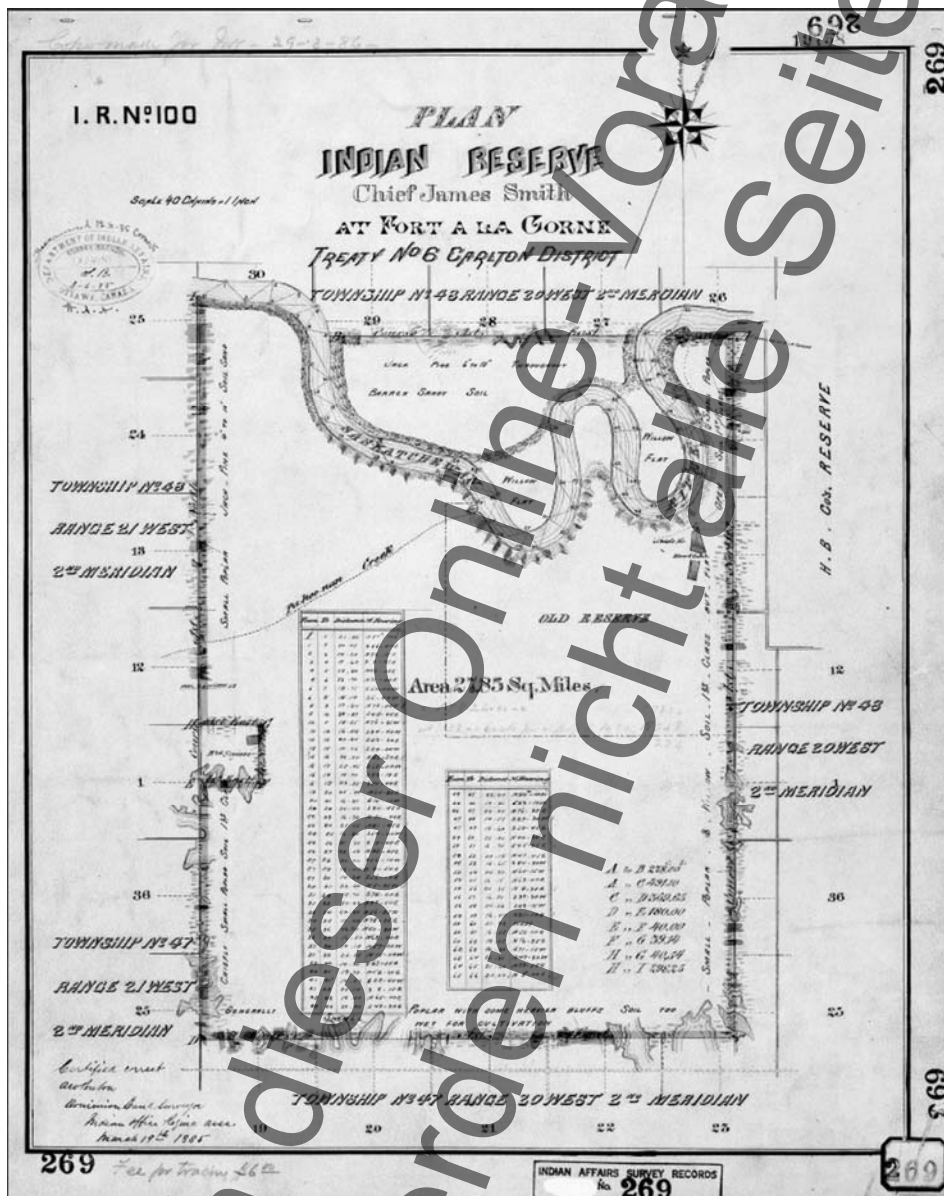


Abb. 4: Karte der Reserve von Chief James Smith am Fort a la Corne, 1885



Zwischen Eselei und Eselsbrücken – Volksweisheit in Mexiko

Ursula Thiemer-Sachse

Es ist eine Frage von Charakterisierung und Definition von Erscheinungen des Glaubens, Denkens und Wollens nach entscheidenden historischen Umbrüchen wie der spanischen Eroberung Mexikos: hat man es bei den zu beobachtenden Weltvorstellungen nun mit hybriden Interpretationen oder religiösem Synkretismus zu tun? Gewiss ist jedoch, dass die Missionierung durch katholische Geistliche keineswegs eine ihren Vorstellungen gemäße einwandfreie Indoktrinierung erbracht hat. Noch in der Folklore des 20. Jahrhunderts ist zu beobachten, dass die althergebrachten Glaubensvorstellungen mit den christlichen eine Symbiose eingegangen sind und das Weltbild sowohl indigener Gruppen als auch einzelner Individuen des mestizischen Staatsvolkes prägen. Durch die Verschriftlichung von traditionellem Erzählgut ist dies bezeugt.

Es handelt sich dabei nicht etwa nur um eine alte, etwa überholte Weltsicht, sondern um die Vermittlung von Erfahrungen oder Interpretationen an Mitglieder der eigenen Gruppe, vor allem an die Jüngeren. Nicht nur die materiellen Möglichkeiten und Bedingungen hatten sich unter anderem durch den Austausch von Nutzpflanzen und die Einführung der wichtigsten domestizierten Tiere in der jeweils anderen Weltregion verändert. Auch deren Wahrnehmung und die Ausdeutung ihres Charakters ist bis heute von Bedeutung.

Ein sehr interessantes Beispiel ist der Esel (Abb. 1), der neben den Milch-, Woll- und Fleischlieferanten für die Mexikaner der untersten sozialen Schichten – ob als Indigene oder Mestizen einzuordnen – besondere Bedeutung gewann. War er doch vor allem Lasttier, zudem Erzeuger für das weit verbreitete Maultier und damit entschieden enger mit dem täglichen Leben der einfachen Leute verbunden als das Pferd, das gewöhnlicherweise Statussymbol und Besitz der Reichen und Mächtigen geworden ist. Es gilt in Mexiko so manche Redensart, so manches Sprichwort, das diese Diskrepanz verdeutlicht. Beispielsweise heißt es: "Es un burro con pretenciones de caballo." (= Er ist ein Esel mit Ansprüchen eines Pferdes). Stärker von rassistischen Ideen bestimmt sind solche Sprichwörter wie: "Indios y burros, todos son unos." (= Indios und Esel sind alle gleich) – also von Seiten des Sprechers für ihn als Individuen uninteressant – oder "El burro para el indio, la mula para el mulato y el caballo para el caballero." (= Der Esel ist für den Indio, das Maultier für den Mulatten und das Pferd für den Kavalier [den "Weißen"]). Dabei ist die Verbindung des Maultiers mit einem Menschen dunklen Phänotyps, als Mulatte bezeichnet, wohl um des Reimes willen hier in das Sprichwort aufgenommen worden; denn es gibt gerade in Mexiko wenige Nachfahren aus Afrika eingeschleppter Sklaven mit einem entsprechenden Erscheinungsbild – nur einige Gruppen an der süd mexikanischen Pazifikküste –, die hier für eine Charakterisierung der Besitzverhältnisse als ungeeignet

anzusehen sind. Aber Maultiere (span. = mulas) sind besonders bei den Lasttierkarawanen und als Reittiere einfacher Leute weit verbreitet gewesen. Wenn auch in neuester Zeit durch die Verbreitung von Kraftfahrzeugen vor allem auch für den Transport von Waren Lasttiere reduziert im Einsatz sind, so doch nicht bedeutungslos geworden.

In vorkolonialer Zeit fehlte es an dergleichen Vierbeinern zum Warentransport. Sowohl bei den Nahmarktbeziehungen als auch über große Distanzen bei dem Transport von Tributen und Waren wurden menschliche Träger eingesetzt, die an Tragbändern, den um die Stirn gelegten sogenannten Mecates [von náhuatl: mecatl], die schweren Beutel und Netze transportieren mussten. Es gab direkt eine Berufsgruppe der Tamemes [von náhuatl: tlamama = der etwas trägt], die weite Strecken der ausgedehnten Handelsnetze zu bewältigen hatten (Abb. 2). Sie gehörten zu den Menschen mit der geringsten sozialen Position, wenn sie auch von den Pochteca, den Fernhändlern, dringend gebraucht wurden. Dies war mit der spanischen Eroberung zwar durch den Einsatz von Tieren weitgehend, aber auch wieder nicht völlig aufgehoben, veränderte jedoch die Möglichkeiten des Warenaustauschs und des Tributsystems.

Aber der Charakter des von den Europäern eingeführten Esels wird – in Worte gefasst – mit demjenigen menschlicher Individuen verglichen. Dabei fällt auf, dass es weniger wie bei uns der "störrige" Esel ist, den man in der Spruchweisheit zum Vergleich mit menschlichem Verhalten heranzieht, sondern eher der, dem der Einblick in die Gegebenheiten fehlt, der großäugig träumerisch auf seine Umwelt reagiert und daher eher belächelt als kritisiert wird. So heißt es beispielsweise: "Aunque el burro estudió, de la 'A' no pasó" (= Obwohl der Esel studiert hat, ist er über das 'A' nicht hinausgekommen) oder auch: "Burro y no hombre es quien sus renglones no puede leer." (= Der ist ein Esel und nicht ein Mensch, der seine Zeilen nicht lesen kann = vergesslich ist). Aber man gesteht dem tierischen "Esel" zu, dass er oft genug unterschätzt wird: "El burro no es tan bestia como lo piensa el que lo piensa." (= Der Esel ist nicht so einfältig, wie der denkt, der es denkt).

Es gibt auch eine ganze Anzahl in solchen Redewendungen vermittelte Weisheiten, welche die Schuld für "Eselei", "Eselhaftigkeit" im Fehlverhalten der Menschen erkennen: "La burra no era arisca, la hicieron a palos." (= Die Eselin war nicht widerspenstig; man hatte sie geschlagen). "A asno lerdo, arriero loco." (= Auf einen langsamen, trägen, faulen Esel kommt ein verrückter Viehtreiber). Oft trifft auch dies zu: "Cuando el arriero es malo le eche la culpa al burro." (= Wenn der Viehtreiber schlecht ist, gibt man dem Esel die Schuld), was eben auch im übertragenen Sinne gebraucht werden kann. Denn: "Una cosa piensa el burro, y otra el que lo enjalma." (= Eine Sache denkt sich der Esel und eine andere derjenige, der ihn sattelt). Oft genug muss man



Abb. 1: Keramik-Esel, mexikanische Volkskunst



Abb. 2: Pochteca als Tlamama, einer, der etwas trägt, später als "tameme" (Plural) für "Träger" verschliffen (Ausschnitt aus dem Tonalamatl de los Pochtecas, lám. 40).

feststellen: "El asno solo en la muerte halla descanso." (= Der Esel findet nur im Tode Erholung) (Abb.4). Auf zwischenmenschliche Beziehungen übertragen wird festgestellt: "Si alguien te dice burro, no le hayas caso. Pero si son varios, ve comprando los aparejos." (= Wenn jemand dich einen Esel nennt, mach keine Sache daraus. Aber wenn es mehrere sind, dann geh und kauf dir einen Packsattel) oder: "Quien camina a pie teniendo burro, es más burro que su burro." (= Wer einen Esel hat und zu Fuß geht, ist ein größerer Esel als sein Esel) und auch: "Le pasó lo que los burros de Yuriria, que se asustaron de sus propios rebuznidos." (= Ihm passierte das, was den Eseln von Yuriria geschah, die vor ihren eigenen Schreien erschrakten); denn: "Más vale arrear el burro y no cargar la carga." (= Es ist mehr wert, den Esel anzutreiben, als die Last selbst zu tragen). Man weiß ja: "La carga hace andar al burro" (= Die Last lässt den Esel loslaufen). Eseln kann man vieles zumuten: "Al burro viejo carga pesada y a veces sin aparejo." (= Dem alten Esel eine schwere Last und zuweilen ohne Packsattel!) (Abb. 3).

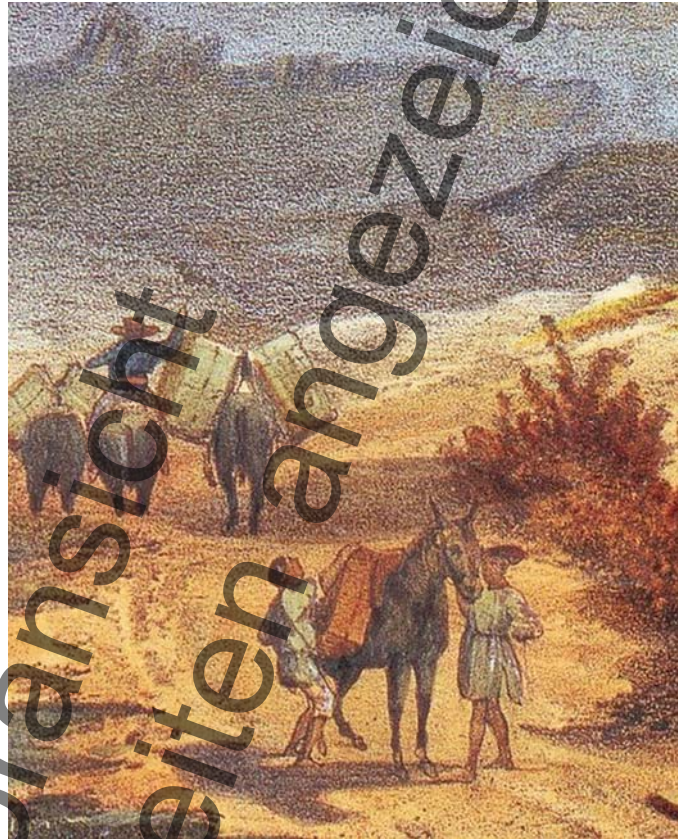


Abb. 3: Packesel im Einsatz, Ausschnitt aus einem Bild des deutschen Malers Carl Nebel, in seinem Buch "Voyage pittoresque et archéologique dans la partie la plus intéressante du mexique" 1836 veröffentlicht



Abb. 4: Träger, der eine Last am Stirnband schleppt, sowie hoch beladener Esel hinter einer Frau, die ihr Kind im Schultertuch trägt, und einem "arriero", Eseltreiber; Bild des deutschen Malers Carl Nebel, veröffentlicht in "Voyage pittoresque..." 1836

Dem Esel kann man viel zumuten, denn "La paciencia es virtud de los burros." (= Die Geduld ist die Tugend der Esel). So kommt es, dass man sogar einen Spruch hat, der das Verhältnis von Herr und Tier beziehungsweise Knecht in einem besonderen Zusammenhang karikiert: "Estar como el burro del aguador, cargado de agua y muerto de

Abbildung der Seele in der Kunst der Paracas und Nasca

Tino Mischler

Mythische Wesen der Paracas und Nasca zeigen meist ein Stirndiadem, dessen Charakteristika eine Interpretation als Seele nahelegen. Weitere Belege dazu konnten gefunden werden durch Auftauchen des Diadems in anderen Situationen: in der Hand von Göttern, als selbständig Handelndes oder als Teil des Agrarritus. Hier konnte sein animierender Weg von Trophäenköpfen über den Pflanzstock bis in die keimende, wachsende und reife Pflanze verfolgt werden.

Depiction of the Soul in Paracas and Nasca Art – an Iconographic Approach.

Mythical beings in Paracas and Nasca art often show a head ornament. Its characteristics give hints to interpret it as the soul. More evidence for this could be found in investigating the appearance of the ornament in other situations: in the hand of gods, acting for itself or, most revealing, as part of the ritual agrarian cycle. There it could be shown that the ornament goes from trophy heads over the planting stick into the germinating, growing and ripe plant, strong evidence for its meaning as soul in both cultures.

Ilustración del alma en el arte de los Paracas y Nasca.

Seres míticos en telas o vasos de los Paracas y Nasca normalmente muestran una diadema en su frente. Sus características evocan una interpretación como alma. Más evidencia por eso mostraban otras situaciones iconográficas: en la mano de dioses, independiente como actor, y como parte del ciclo agrario. Aquí la diadema sigue un camino de cabezas trofeos, a palos para plantar, hasta la planta misma en germinación, crecimiento y maduración, jugando un papel de inspiración en cada uno.

Einleitung

Die Paracas und Nasca, zwei ineinander übergehende Kulturen der Südküste Perus, schufen im Zeitraum 600 vor bis nach Chr. einzigartige Kunstwerke, in denen sie ihr Götterverständnis hochkompliziert zum Ausdruck brachten. Die Motive der vielfarbigen Stickereien der Mumiendecken der Paracas wurden in der Bemalung der Töpferwaren von den Nasca aufgegriffen und weiterentwickelt.

Wenn auch die Fülle unterschiedlicher Götterdarstellungen den Durchblick erschwert, taucht doch ein Motiv recht konstant in den Abbildungen auf (Fig. 1): ein Diadem auf der Stirn. Die Gesichter der anthropomorphisierten Mischwesen, insbesondere der Felidengottheit (Clados 2002), weisen meist zwei Attribute auf: eine Mundmaske, die einen Katzenschnurrbart imitiert und die auch als Nasenschmuck bzw. -ring von der noblen Bevölkerung getragen wurde (Kauffmann Doig 1980, Abb. S. 403), und ein Stirndiadem, von dem in dieser Arbeit die Rede sein soll.



Fig. 1: Textil "Fliegender Mann" (450–175 v. Chr.). Quelle: Wikipedia, Paracaskultur.

Dem Diadem wurde in bisherigen ikonographischen Beschreibungen relativ wenig Aufmerksamkeit erteilt. Das liegt daran, dass es als schlichtes Beiwerk monströser Figuren auftaucht und sich daher einer Deutung weitgehend

entzieht. Interpretationen als Harpyie (Carlson 2018, Abb. 20–24) sind abwegig. Im Katalog der Nasca-Kunstdarstellungen (Clados 2009) wird das Diadem neutral als 'head ornament' bezeichnet. Kauffmann Doig (1980) zieht eine interessantere Deutung als Alter Ego (Segundo Yo) in Betracht, der ich mich anschließen und sie weiterentwickeln möchte.

Im Folgenden werden die verschiedenen Ausformungen des Diadems dargestellt und die Zusammenhänge, in denen es auftaucht, umrissen. Bei Musik und Geburt scheint das Diadem als belebendes Seelenwesen aufzutreten. Ausgehend vom Trophäenkult wird das Diadem als Teil des Agrarritus wiedergefunden. Daraus und aus der Markierung wichtiger Götter an prominenter Stelle werden Argumente für die These gefunden, dass es eine frühe Darstellung der Seele ist.

Beschreibung des Diadems

Das Diadem findet sich, wie der Name schon sagt, als schmückender Stirnaufsatz bei Menschen- wie Götterdarstellungen, seltener an anthropomorphisierten Feldfrüchten oder Tieren. In seiner schlichten Form besteht es aus einem sehr einfachen Gesichtsschema, zwei Augen und einem Mund, die in breit als Bänder ausgezogene Wangen eingebettet sind (Fig. 1). Die Wangenbänder können einfach (Fig. 2) oder durch Striche ein- bis mehrfach unterteilt sein. Der Oberkopf des Diadems ist meist ein dreigeteilter "Lappen", der bei komplizierterer Darstellung in Spitzen, Schlangenköpfe oder nach außen gebogene Voluten münden kann. Augen und Mund können geschlossen oder offen sein, den Eindruck von schlafend oder wach vermittelnd. Meist ist es sehr schlicht ausgeführt, ganz im Gegensatz zu den anderen komplizierten Anhängseln der Gestalten. Der Eindruck des beiläufigen Stirnbesatzes ändert sich, sobald wir die verschiedenartigen Abwandlungen mit einbeziehen.

Ein recht großes Diadem finden wir in Fig. 3 (Erläuterung zur Quelle Clados 2009: erste Zahl = Katalognummer

FAMSI, zweite Zahl in Klammern = eigene Nummer von C. Clados). Wangen- wie Stirnlappen enden in Schlangenköpfen/-augen. Die Mundmaske scheint zwei solcher Teilköpfe zu wiederholen. Als Farbe wird oft weiß oder hell gewählt, was Unbeflecktheit suggeriert.

Das Diadem wurde auch mehrfach in Gold gehämmert. Hier hat es oft einen Stift, mit dem es in Stirnbänder oder Turbane eingehakt und wohl zu Riten getragen wurde (Abb. 16 in Clados 2007; Abb. 55 in Carlson 2018b). Sogar eine 65 m lange Nasca-Geoglyphe könnte das Diadem zeigen (Clados 2007: Abb. 15).



Fig. 2: Stirnornament. Nasca, Gold, gehämmert und ausgeschnitten. 24.1 × 47.3 × 6.7 cm; Gabe von Alfred C. Glassell Jr. an das Museum of Fine Arts, Houston. No.2001.898

mythisches Schlangenesen. Die sehr ähnliche Fig. 5 ist richtig herum abgebildet. Die Götter werden meist, besonders auf den Paracas-Textilien, abwärts fliegend abgebildet; das Diadem gibt dabei klar die Kopforientierung an.



Fig. 4: Anthropomorphes mythisches Schlangenesen. Quelle: Historia quizizz.com

Fig. 5: Mythisches Wesen mit blauem Diadem. Clados 197 (174); dto. Schindler 2000: S.47

Entwicklung des Diadems



Fig. 6: Kopfschmuck. Nasca, Gold, 18.4 x 20.5 cm; Dallas Museum of Art, Texas.



Fig. 3: Anthropomorphes mythisches Wesen mit Diadem. Clados 2009: 67 (61)

Träger des Diadems

Als Träger des Diadems fungieren vorzugsweise Götter (Clados: anthropomorphes mythisches Wesen), seltener Menschen (Fig. 1, schlicht oder halbnackt), so gut wie nie Tiere, wenn sie realistisch dargestellt sind, Pflanzen auch nur, wenn sie anthropomorphisiert sind. Die Götter tragen das Diadem konstant und gut ausgeprägt, sozusagen als Standardmerkmal. Fig. 4 zeigt ein anthropomorphes

Das Diadem verändert sich im chronologischen Verlauf der Nascaepochen. Die schlichten anfänglichen Darstellungen (Fig. 2) gehen in den "proliferierenden Phasen" (5 bis 8, Spät-Nasca) mit immer mehr Ausschmückungen einher (Fig. 6). Das Diadem bekommt mehr Strahlen, diese verzweigen sich wiederum, enden in Schlangenköpfen (s. auch Proulx 2009: S. 71, 73). Mehrere Diademe werden aneinandergereiht und mit Voluten und Zacken versehen, (Fig. 7; proliferierende Phase, Diadem in grau). Auch die Abänderung in eine dreispitzige Krone rechtfertigt eigentlich keinen neuen Namen (Clados 2009: 'Trident Crown'; Fig. 8); es ist immer noch das elaborierte Diadem.

Gold im Wüstensand – die Kultur der Moche

Mario Koch

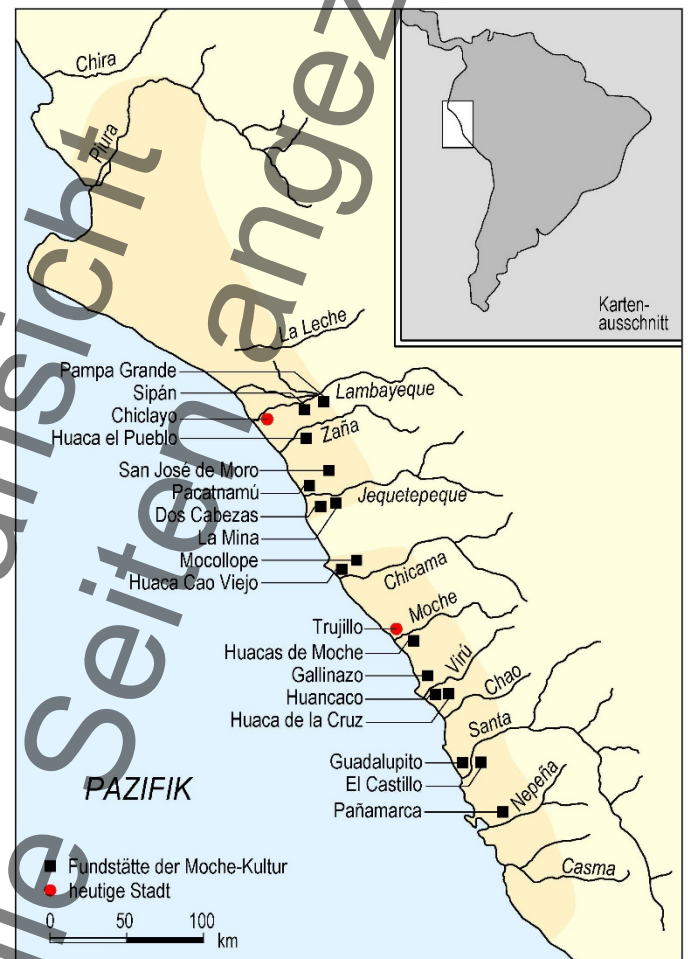
Wer waren die Moche?

Eine der bekanntesten frühen Kulturen im Alten Peru ist die Moche-Kultur (etwa von 100 bis 800). Das ehemalige Siedlungsgebiet erstreckt sich an der peruanischen Pazifikküste vom Río Piura im Norden bis zum Tal des Río Nepeña, südlich von Chicbote. Die Landschaft ist geprägt von zahlreichen, durch Menschen errichteten Lehmziegel-Hügeln, deren Höhe stark variiert. Auffallend ist jedoch ihre große Anzahl. Lange war die Kultur der Moche (oder Mochica) nur aufgrund ihrer zahlreich gefundenen Keramiken bekannt, die oft in Form von menschlichen Porträts oder auch von Tieren gefertigt worden waren. Ein Geheimtipp unter Sammlern waren die Keramiken mit erotischen Motiven.

Mit dem Fund der unberührten Grabstätte des sogenannten Fürsten von Sipán im Jahr 1987 wurde die Moche-Kultur plötzlich weltweit bekannt. Plötzlich war der Fürst von Sipán ebenso bekannt wie der ägyptische Pharao Tutenchamun.

Dabei fing alles an, wie immer: wie viele Peruaner suchten auch die Bewohner des kleinen Dörfchens Sipán in der Nähe der Stadt Chiclayo (Region von Lambayeque) im Norden Perus nachts heimlich in einem alten, künstlich angelegten Lehmhügel nach archäologischen Hinterlassenschaften, die man für ein gutes Handgeld an Sammler verkaufen konnte. Dieses Geschäft blühte schon seit Jahrzehnten in Peru (vgl. dazu den Beitrag "Grabraub – Hilfe zum Überleben oder Zerstörung von Kulturgütern", in: Amerindian Research, Vol. 2/3 (2007), Nr. 5, S. 29–33). Nur stieß man diesmal, im Jahre 1987, nicht nur auf Keramiken, sondern sogar auf Goldschmuck. Das sprach sich sehr schnell herum und Kriminelle von außerhalb kamen mit bewaffneter Begleitung und gruben selbst nach dem Gold. Der verantwortliche Archäologe Walter Alva wurde aus Lambayeque geholt und musste unter dem Schutz der Polizei Rettungsgrabungen durchführen. Dabei gelang ihm der sensationelle Fund eines völlig intakten Fürstengrabes. Die Restaurierung aller Funde dauerte knapp fünf Jahre. Dafür erhielt Peru großzügige Unterstützung aus Deutschland, die stark erodierten Objekte aus dem umfangreichen Fund wurden im Römisch-Germanischen Zentralmuseum in Mainz restauriert. Das war der Grund dafür, dass der "Fürst von Sipán" 2001 in Bonn präsentiert wurde. Heute hat er in Lambayeque ein eigenes Museum und darf laut Gesetz nie außer Landes gezeigt werden. Das verdeutlicht die enorme Bedeutung dieses Fundes.

Mittlerweile hat man in derselben Anlage in Sipán noch weitere Gräber von Fürsten und Priestern gefunden. Bis heute entdeckten die Archäologen 16 Gräber in dieser Anlage. Dadurch ergaben sich viele neue Erkenntnisse zur



Übersichtskarte

Moche-Kultur. So konnte man unter anderem erkennen, dass auf den Malereien der Keramiken tatsächliche Ereignisse dargestellt wurden, nämlich religiöse Zeremonien. Bis dahin hatte man diese Malereien ausschließlich als mythologische Darstellungen interpretiert. Zahlreiche Publikationen machten die Funde weltweit bekannt und die Auswertung der Grabungen ermöglichte ein weit differenzierteres Bild der Moche-Kultur als bis dahin.

Der "Fürst von Sipán" starb etwa im Jahre 275 u. Z. eines natürlichen Todes, er wurde (nur) um die 40 Jahre alt. Mit einer Größe von 1,66 Meter gehörte er zu den größeren Zeitgenossen. Seine Zähne waren im Vergleich mit weniger hochgestellten Menschen aus der Gegend viel besser erhalten. Interessanterweise konnte bei der im Grab befindlichen Keramik erkannt werden, dass es sich um schlechte Qualität handelte. Deshalb wird vermutet, dass die zahlreichen Gefäße auf die Schnelle hergestellt werden mussten, weil der Herrscher unerwartet verstorben war.

In den letzten Jahren gab es weitere beeindruckende Funde. Bei der Restaurierung der Huaca de la Luna (der Mondpyramide)¹ in Trujillo wurden umfangreiche Wandmalereien freigelegt; nördlich von Trujillo wurde in der Huaca el Brujo das Grab einer Priesterin gefunden. Dies war die erste bekannte Bestattung einer weiblichen Würdenträgerin in Peru. Trotz dieser zahlreichen Funde sind wir aber immer noch weit entfernt von einem umfassenden Verständnis der Moche-Kultur. Denn wie überall in Peru fehlen schriftliche Aufzeichnungen zur Geschichte. Oft schon glaubte man, eine Schrift gefunden zu haben, aber es handelte sich "nur" um mnemotechnische Hilfsmittel zum Zählen.

Vorgänger der Moche

Die zahlreichen altperuanischen Kulturen werden chronologisch anhand der verschiedenen keramischen Typen bestimmt. So lassen sich die verschiedenen Kulturen zeitlich einordnen. Anhand der charakteristischen Keramiken konnte der peruanische Archäologe Rafael Larco Hoyle (1901–1966) bereits 1946 eine chronologische Einordnung der Moche-Kultur vornehmen, die im Prinzip bis heute gültig ist. Aufgrund der verschiedenen Variationen von Steigbügelflaschen, wobei die Form des Henkels und des Ausgusses betrachtet werden, lassen sich fünf Phasen der Moche-Keramik bestimmen.

Bevor die Moche das weiträumige Territorium im Norden beherrschten, siedelten andere Kulturen vor ihnen in diesem Gebiet. Die peruanischen Küstentäler waren mindestens vor etwa 10 000 Jahren besiedelt. In einigen Regionen bildeten sich größere Gemeinwesen heraus, in anderen Tälern wohnten die Menschen in dörflichen Gemeinschaften, ohne sich zu größeren politischen Allianzen zusammenzuschließen. Die Kultivierung von Pflanzen begann etwa vor 8000 Jahren; Kürbisse wurden möglicherweise schon vor 10 000 Jahren kultiviert. Frühe bekannte Kulturen waren Huaca Prieta (von 3100 vor unserer Zeitrechnung (v. u. Z.) – 1500 v. u. Z.)² Caral (3000 v. u. Z. – 1200 v. u. Z.) oder Sechín (1500–1000 v. u. Z.), alle im Norden des heutigen Peru.

Im Hochland Perus entwickelte sich ungefähr ab 1200 v. u. Z. die Kultur von Chavín de Huantar, die zwar lokal begrenzt blieb, jedoch einen immensen Einfluss auf das gesamte Andengebiet hatte. Parallel dazu bildete sich an der Küste, auf einem kleinen Teil des späteren Moche-Gebietes, die Cupisnique-Kultur heraus, deren Ende um 200 v. u. Z. datiert wird. Danach folgten die Kulturen von Gallinazo und Salinar (etwa von 200 v. u. Z. – 200). Über einen gewissen Zeitraum existierten die Gallinazo- und die sich herausbildende Moche-Kultur parallel zueinander, nur durch wenige Kilometer getrennt. Das wird anhand der

Grabbeigaben deutlich, die man in der Huaca Cao Viejo fand: die eindeutig zu bestimmenden Keramiken in einem Grab stammten aus drei verschiedenen Kulturen: Gallinazo, Salinar und Moche (vgl. Barreda, 2007, S. 69).

Wasser als Lebensgrundlage

Das Leben in der Wüstenregion hing vom Wasser der Flüsse ab, die von den Anden aus ins Meer fließen. Angebaut wurden Mais, Bohnen, Kürbisse, Paprika, Tomaten und Baumwolle. Jedes der etwa zehn größeren Flusstäler in der Moche-Region hatte ein großes Zentrum, das von einer künstlich angelegten Plattform dominiert wurde. In Trujillo stehen sogar zwei riesige Lehmpyramiden nebeneinander: die Huaca de la Luna und die noch größere Huaca del Sol (Sonnenpyramide). Während erstere bereits zu großen Teilen freigelegt und restauriert wurde und für die Besichtigung freigegeben ist, arbeitet man noch an der Huaca del Sol, um auch diese für Touristen zugänglich zu machen (Stand August 2023). Der Bau der Pyramiden war ein langer Prozess, innerhalb mehrerer Jahrhunderte wurden sie mehrfach überbaut und wuchsen damit immer höher. Die alten Gebäude auf der Pyramide wurden zeremoniell verbrannt, alle Räume und Gänge mit Adobe-Ziegeln verfüllt und die neue Schicht aufgesetzt (Barreda, 2007, S. 91ff). Durch jeden Überbau entstand wieder Platz für eine neue Grabstätte.

In den Tälern lebten Bauern, die ihre Felder in der Nähe der Häuser hatten. Diese Felder wurden bewässert, indem man das Wasser über Aquädukte und Kanäle aus dem Hochland heranzuführte. Das war eine neue Dimension der Landwirtschaft und verlangte eine Arbeitsteilung und Organisation, die bisher nicht üblich war. Kleinere Lehmhügel inmitten der Felder, wie sie auch heute noch zu sehen sind, dienten wahrscheinlich als erhöhte Kontrollpunkte, um die Funktionalität der Bewässerungsanlagen zu überwachen. Sie hatten nicht die Funktion einer der Lehmziegelpyramiden. Anhand der Bewässerungsanlagen und der archäologisch nachgewiesenen unterschiedlich großen Häuser lässt sich die Herausbildung der Moche-Kultur nachvollziehen. Zudem gab es jetzt zahlreiche Pyramidenanlagen mit dazugehörigen Wohnanlagen – ein Zeichen für die Differenzierung der Gemeinwesen. Neben den Bauern versorgten Fischer, die auf dem Pazifik fischten, die wachsende Bevölkerung. Ebenso entwickelte sich ein hochproduktives Handwerk: Töpfer, Goldschmiede und Weber stellten Waren für den täglichen Gebrauch und für religiöse Rituale her. Diese Entwicklung vollzog sich über einen sehr langen Zeitraum. Beeindruckend ist die Größe des Moche-Gebietes, das anhand der Keramikfunde und der typischen Lehmziegelpyramiden recht genau eingegrenzt werden kann. Zwischen den einzelnen Moche-Tälern gibt es Unterschiede, wodurch

¹ Zum Begriff der Pyramide in Amerika vergleiche den Beitrag: Den Göttern näher – Pyramiden in Amerika, In: Amerindian Research 13/1 (2018), Nr. 47, S. 5–14.

² Bei der Angabe der Jahre wird hier auf die Bezeichnung "BC" oder "vor Christus" bewusst verzichtet, weil es im alten Peru keinerlei Beziehung zum christlichen Kalender gibt: Wir

übertragen zwar unsere europäische Zeitrechnung auf die peruanische Geschichte, möchten aber den Unterschied zur europäisch geprägten Zeitrechnung deutlich machen. Deshalb wird statt der Angabe "vor Christus" die Bezeichnung "vor unserer Zeitrechnung" (v. u. Z.) gewählt.





Abb. 1:
Blick in das offen zugängliche
Keramikmagazin des Museo Larco,
Lima.



Abb. 2:
Typische Gabelhalsflaschen, hier
im Museo Larco in Lima.



Abb. 3:
Beispiel einer Keramik mit eroti-
schem Motiv. Museo Larco, Lima.

Innenansichten aus der Gefangenschaft – Einige Aspekte zu den "Captivity Narratives"

Rainer Kottmann

Geschichten über Weiße, die von Indianern entführt wurden, waren Gegenstand zahlreicher Hollywood-Western. Die Originalquellen dazu, die Erfahrungsberichte weißer Entführungsoffer, die sogenannten *Captivity narratives*, waren bereits in ihrer Entstehungszeit in den USA ein beliebter Lesestoff. Im Osten des Landes konnte man diese Geschichten aus sicherer Distanz zur Kenntnis nehmen, während in anderen Regionen der gewalttätige Konflikt zwischen Weißen und Indianern immer noch allgegenwärtig war und Entführungen eine reale Gefahr darstellten.

Augenzeugenberichte, die von Massakern und Überfällen, Spießbrutenläufen und seltsam vorkommenden Adoptionsritualen, von Skulptänzen und zu Tode gemarterten Gefangenen erzählten, waren in dieser Form bisher unbekannt. Darüber hinaus berichteten die *Captivity narratives* von blutigen Kämpfen mit anderen Stämmen, von Liebe und Heirat, Hexerei und mysteriösen religiösen Ritualen (Drimmer 1961 / 1985: 9f.). Das damalige Publikum war von diesen Berichten gefesselt und selbst heute noch finden diese lebendigen und authentischen Beschreibungen ihre Leser.

Schon lange vor der Ankunft der Weißen machten die Indigenen in Nordamerika Gefangene bei Nachbarstämmen, um eigene Verluste auszugleichen. Und auch das Foltern und Töten aus Rache war bei einigen Stämmen seit jeher üblich. Im Konflikt mit den Weißen wurde dann die Strategie, für Gefangene ein Lösegeld zu verlangen, immer wichtiger. Außerdem nutzten manche Stämme den Handel mit gefangenen Weißen, um ihre Beziehungen zu verbündeten europäischen Mächten zu festigen (Heard 1973: 1f.).

Natürlich hatten weiße Gefangene weitaus größere Anpassungsschwierigkeiten als jene von verfeindeten Nachbarstämmen, die ja ähnliche kulturelle Muster kannten. So betont Gordon M. Sayre von der University of Oregon bei seiner Definition der *Captivity narratives* gerade auch den Aspekt der "Fremdheit": "Das Phänomen der Gefangenschaft entsteht aus Begegnungen zwischen fremden Völkern, (...). Die beiden in Konflikt geratenen Kulturen sind einander so fremd, dass ein Einzelner, der in die Mitte der anderen Gemeinschaft gezwungen wird, das neue Leben als eine Art Gefangenschaft ansieht, als Verlust aller vertrauten Muster seiner oder ihrer heimischen Umgebung. Dieses "Anderssein" kann sich auf die Abstammung beziehen, als religiös oder allgemein kulturell dargestellt werden, in jedem Fall aber ist es tiefgreifend genug, dass jede Seite ihre eigene Art und Weise als überlegen gegenüber der anderen ansieht, und die Gefangenschaft drängt dieses Vorurteil an die Oberfläche, entweder um es zu verteidigen oder um es aufzugeben. Die meisten Gefangenen sehnen sich danach, nach Hause zurückzukehren, und einige sterben bei dem Versuch, aber einige wenige nehmen ihr neues Leben an" (Sayre 2000: 4f.).

Die Entstehung der Berichte

Obwohl den *Captivity narratives* eigenes Erleben zugrunde liegt und sie im weitesten Sinne als authentisch gelten dürfen, sind sie von recht unterschiedlicher Qualität. Für reine Tatsachenberichte sind sie zu subjektiv und den Anspruch wissenschaftlicher Objektivität können sie natürlich auch nicht erfüllen. So wie sich die jeweiligen konkreten Entführungsumstände unterscheiden, so verschieden sind auch die persönlichen Hintergründe der einzelnen Entführungsoffer so wie ihre Prägung, die sie von Kultur, Familie und christlicher Erziehung erhalten haben. Und in der Regel war natürlich auch das nötige Hintergrundwissen nicht vorhanden, um die beobachteten Bräuche und Ereignisse zu verstehen und richtig einzuordnen.

Vergessen sollte man auch nicht, dass die Berichte der einstigen Entführten stets nur die Sichtweise einer Seite wiedergeben, denn bis auf wenige Ausnahmen verfügen wir über keine Darstellungen darüber, wie die Indianer die Situation erlebten. Doch trotz dieser Einseitigkeit enthalten die Erzählungen der weißen Entführten neben grausamen Details auch immer wieder Passagen über das soziale, freundliche Verhalten der Indianer (Kestler 1990: xxii).

Manche der einstigen Entführungsoffer benötigten die Unterstützung von Zeitungsleuten, Lehrern oder Pastoren, um ihre Erlebnisse zu Papier zu bringen. In diesem Fall erzählten sie ihren Bericht diesen "Experten", die ihn dann in eine schriftliche Form brachten. Meistens wurde das gesprochene Wort aber dabei auf die eine oder andere Weise bearbeitet, wodurch sich der Stil und sogar der Inhalt der Geschichte verändern konnte. Verständlicherweise waren die Berichtenden nicht immer glücklich darüber, wenn die Fantasie und der schriftstellerische Ehrgeiz mit ihren Schreibern zu sehr durchging.

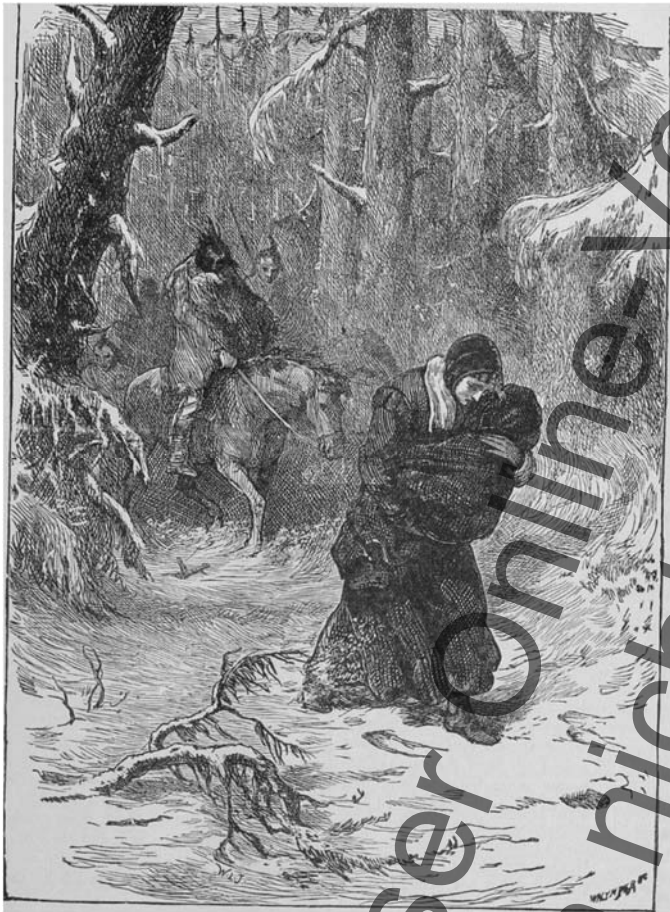
Dazu kommt, dass viele Autoren versuchten, den jeweiligen Zeitgeschmack zu bedienen und man einigen sicher unterstellen kann, dass sie ihre Leser gewiss auch unterhalten wollten. Im 19. Jahrhundert waren Schauer geschichten recht beliebt und so wurden gewisse grausame Einzelheiten zum Teil regelrecht erwartet.

Letzten Endes bleibt es offen, inwieweit persönliche Motive vielleicht die Niederschrift bestimmten und einzelne Erlebnisse dramatisiert und aufgebauscht wurden, um sich interessanter zu machen oder die Auflage zu steigern. Anderes wiederum, z.B. sexuelle Kontakte oder peinliche Situationen, könnten verschwiegen worden sein. Besonders gläubige Opfer deuteten ihre Erfahrungen zudem nicht selten im Sinne der christlichen Heilsgeschichte, wodurch ihre *Captivity narratives* den Charakter religiöser Erzählungen erhielten.

Entwicklungsphasen der "Captivity Narratives"

Die Entwicklung der *Captivity narratives* lässt sich in verschiedene historische Phasen unterteilen, die sich jedoch nicht immer klar voneinander abgrenzen lassen. Am Anfang stehen jene religiös gefärbten Berichte, wo der Gottesglaube eine zentrale Stellung einnimmt. Hier wurden die Entführung und die damit einhergehenden Leiden als Strafe Gottes oder als eine Probe des eigenen Glaubens aufgefasst. Die erlittenen Qualen rechtfertigten den Kampf gegen die Indianer, die man als "Teufel", Kannibalen oder Heiden ansah (Kestler 1990: xxiv-xxv).

Der große Einfluss der Religion auf die frühen *Captivity narratives* lässt sich vermutlich am deutlichsten an der Geschichte von Mary Rowlandson ablesen. So trug die erste Fassung ihres Berichts von 1682 noch den programmatischen Titel "The Sovereignty [sic] and Goodness of God, Together with the Faithfulness of His Promises Displayed" ("Die Herrschaft und Güte Gottes sowie die Treue seiner Verheißungen").



Entführung von Mary Rowlandson: Mary Rowlandson wurde im Februar 1675 in Neuengland von Narragansett entführt. Historischer Hintergrund war der sich anbahnende "King Philip's War" (1675-1676). Aus dem Beutegut eines Indianers erhielt sie eine Bibel, die ihr fortan Kraft und Trost schenkte. (Flickr's The Commons: no known copyright restrictions)

Die puritanischen Eltern von Mary Rowlandson waren zusammen mit ihr in die "Neue Welt" gekommen, um der religiösen Unterdrückung in England zu entfliehen. 1675 wurde sie mit ihren drei Kindern vom Stamm der Narragansett in Massachusetts entführt und kam drei Monate später gegen ein Lösegeld wieder frei.

In einem Vorwort zu ihrem Buch heißt es, dass kein anderer Bericht stärker das Vertrauen in die göttliche Vorhersehung verdeutlichen würde. Außerdem zeige ihr Text, in welchem Ausmaß die Bibel in jener Zeit das alltägliche Leben vieler Bewohner Neuenglands prägte (Lincoln 1913, in: Kestler 1990: xxxii). Nicht wenige, die sich mit dem Thema beschäftigen, halten ihren Text für den eigentlichen Beginn der *Captivity narratives*. Auch wenn es schon zuvor Beschreibungen von Entführungen in Nordamerika gab, hätten sich doch viele von Rowlandsons Nachfolgern an ihrem Bericht orientiert (Kestler 1990: xxii f.; Namias 1993: 22; Sayre 2000: 127).

In der folgenden zweiten Phase der Entführungsberichte spielten die frommen Einstellungen keine dominante Rolle mehr, dafür traten patriotische oder nationalistische Motive in den Vordergrund. Beschreibungen blutiger Grausamkeiten gegen Frauen und Kinder sowie Details zu Folter, Vergewaltigung, Sklaverei und Mord wurden besonders betont. Auch die Konflikte zwischen Franzosen und Engländern sowie der anschließende Unabhängigkeitskrieg gegen England waren Thema, schließlich sind einige Indianerstämme ja mit der einen oder anderen Seite verbündet gewesen.

Nach Etablierung der jungen amerikanischen Nation und dem Verdrängen der europäischen Mächte geriet die indigene Bevölkerung mehr und mehr zum Hauptfeindbild. Schließlich bewohnten und verteidigten die Indianer noch immer Land, das die Weißen begehrten. So spiegeln die damaligen Berichte mit ihrer nationalistischen Propaganda auch diese auf Expansion ausgerichtete Stimmung in der Gesellschaft wider (Kestler 1990: xxvi).

Der Fall von Susannah W. Johnson mag beispielhaft für diese Periode stehen. Sie wurde 1754 bei einem Angriff auf ihr Haus mit ihrer gesamten Familie, ihrem Mann, drei Kindern und einer jüngeren Schwester von den zu den östlichen Algonkin-Stämmen gehörenden Abenaki entführt. Den sechsjährigen Sohn adoptierten die Indianer, die übrigen Familienmitglieder verkauften sie einzeln nach und nach an die Franzosen in die Sklaverei.

Susannahs Mann, der in Montreal im Gefängnis saß, erhielt schließlich die Erlaubnis, in Neuengland genügend Geld aufzutreiben, um seine Familie freizukaufen. Aber weil er die ihm zugesagte Frist nicht einhielt, inhaftierten ihn die Franzosen nach seiner Rückkehr zusammen mit seiner Frau für viele Monate in Quebec. Susannah Johnson erreichte mit mehreren Eingaben an den Gouverneur von Quebec, dass sie mit ihren beiden Töchtern und ihrer Schwester im Juli 1757 für einen Gefangenenaustausch nach Plymouth in England ausreisen durfte. Ihr Mann kam jedoch noch nicht frei. Von Susannah Johnsons

Harem oder Sozialversicherung? Zur Polygynie in indigenen Gesellschaften

Gregor Lutz

Zum Zeitpunkt der Kolonialisierung lebten auf dem nordamerikanischen Kontinent über 500 verschiedene indigene Völker. Diese Ethnien hatten eigene individuelle Kulturen, Sprachen, soziale Strukturen und Sitten. Eine monolithische "indianische" Kultur gab es zu keiner Zeit. Soziologisch waren manche Kulturen monogam, manche polygam, manche polyamourös. Polygamie war insbesondere in Form der Polygynie, also der Mehrfachehe mit mindestens zwei Frauen, vertreten.

In der heutigen Zeit ist die Gleichstellung der Geschlechter ein zentraler Grundsatz der modernen internationalen Menschenrechtsgesetzgebung, die durch internationale Vereinbarungen abgesichert wurden. Die Polygynie wird hierbei als starke Ausprägung eines Patriarchats gesehen, das einerseits Führungsprivilegien sichern will und auf der anderen Seite das Recht auf Gleichberechtigung und Souveränität verneint und verletzt. Auch wenn mir die Ursachen für die Polygynie hierbei unzureichend untersucht vorkommen, wird jeder aufgeklärte Mensch des 20. und 21. Jahrhunderts das Recht der Frau auf Gleichberechtigung anerkennen und unterstützen.

Gründe und Ursachen, die in der Geschichte für Polygynie sprachen, sind in modernen Gesellschaften vielfach weggefallen. Polygynie gab es in historischen Zeiten auf allen Kontinenten und in den meisten Gesellschaften. Auffällig ist aber auch, dass Polygynie vielfach in unterentwickelten Gesellschaften – sei es in Afrika, Asien oder auch in Amerika – in Erscheinung getreten ist und teilweise dort immer noch existiert.

In den folgenden Ausführungen wollen wir uns die Ursachen und Gründe für polygyne Beziehungen einiger indigener nordamerikanischer Völker einmal etwas näher ansehen.

Eine gerne kolportierte Geschichte ist die folgende:

Ein älterer indianischer Krieger sitzt vor seiner Blockhütte im Reservat und sieht seinen zwei Frauen zu, die Arbeit auf dem Anwesen erledigen, als sich der für das Reservat zuständige Agent nähert, um mit dem Krieger ein "ernstes Wort" zu reden. Mit Blick auf die arbeitenden Frauen wendet sich der Agent an den Mann:

"Chief, es tut mir leid, aber der weiße Vater in Washington hat mir eine Nachricht geschickt, die besagt, dass Indianer nur noch eine Frau haben dürfen. Du musst eine deiner Frauen auswählen und der anderen sagen, dass ihr nicht mehr verheiratet seid."

Der alte Indianer sah die Frauen an, dann den Indianer-Agenten, lächelte und sagte: "Wähle Du. Und sage Du es der anderen!"

Die drei Indianer sollen weiterhin zusammengelebt haben – bis der Tod sie schied. Und der Agent ignorierte den Zustand und ging weiter seinen sonstigen Aufgaben nach.

Die Ehe mit mehreren Frauen (plural marriage) bewegte sich bei Indianerstämmen zwischen Mexiko und Kanada irgendwo zwischen Ausnahme und Regel. Viele Häuptlinge und Krieger, wie zum Beispiel der angesehene Oglala-Anführer Red Cloud (1822–1909), hatten nur eine Frau. Viele hatten aber auch zwei oder mehrere Frauen. Beispiele sind der Brulé Spotted Tail (1823–1881) oder der Hunkpapa Sitting Bull (1831–1890), die zeitweilig mit zwei Frauen gleichzeitig verheiratet waren.

In der Apachen-Gesellschaft hatten die Frauen eine sehr starke Position inne, die dadurch zum Ausdruck kam, dass der Ehemann als Mitglied in die Familie der Frau aufgenommen wurde. Zeitgenössische Reisende berichten, dass Apache-Mädchen auch völlig frei in der Wahl ihrer Ehemänner gewesen sein sollen. Eltern hätten niemals versucht, der Tochter einen Mann aufzuzwingen. Lassen wir dies einmal so stehen; auch Apachen-Eltern werden ein Interesse an einer "guten Partie" für ihre Tochter gehabt haben.

Grenville Goodwin berichtete in seinem Buch "The Social Organization of the Western Apaches", dass der "Brauch der Polygamie bei den Apachen nicht immer en vogue" gewesen sei. Ein bekannter Krieger und traditioneller Anführer hatte ihm berichtet, dass in der Apachen-Gesellschaft nur eine Frau als angemessen angesehen wurde. Die "hohen Verluste durch Krieg und andere Ursachen hatten die Zahl der Männer so stark verringert", dass es sinnvoll erachtet wurde, diesen Brauch zu ändern. Der Berichterstatter selbst sei aber seit 20 Jahren mit einer Frau zufrieden gewesen.

Diese Aussagen widersprechen jedoch Erkenntnissen aus historischen Zeiten. Von vielen bekannten Persönlichkeiten der Apachen – ob Häuptlinge oder auch einfache Krieger – wird berichtet, dass sie, zumindest seit der Kontaktzeit mit Spaniern/Mexikanern und Amerikanern, mit mehreren Frauen verheiratet waren. Ob Mangas Coloradas (1797–1863), Cochise (1810–1874), Geronimo (1829–1909), Loco (1823–1905) oder Naiche (1857–1919), alle hatten zumindest zeitweilig mehrere Frauen.

Aber war dies die Norm oder besonderen Umständen geschuldet? Interessant ist der Grund für die "Änderung des Brauches" und die Akzeptanz der Polygynie: hohe Verluste durch Krieg und andere Ursachen.

Das "leichte und lockere Leben" indianischer Männer scheint nicht so einfach gewesen zu sein, wie es den weißen Geschlechtsgenossen generell vorkam. Das Leben indigener Männer drehte sich häufig um die Jagd und die Kriegsführung. Beides waren die einzigen Aktivitäten, mit denen zum Beispiel junge Lakota oder Apachen Prestige erlangen und Karrieren in Gang setzen konnten. Hierdurch war die Sterblichkeitsrate indigener Männer aber erheblich höher als die der Frauen. Kriege zwischen den Stämmen und Überfälle auf Eindringlinge (später auf Amerikaner und Mexikaner)



Sitting Bull (Hunkpapa Lakota) mit seinen zwei Frauen (1882)



Naiche (Chiricahua-Apache) mit Mutter, zwei Ehefrauen und Kindern (1894)

forderten ihren Tribut. Auf den nördlichen Ebenen kamen häufig Jagdunfälle hinzu. Der Bison ist nicht leicht zu jagen. Bis zur Verbreitung von Repetiergewehren musste der Jäger an die Herde heranreiten, um einen Pfeil abzusetzen oder mit der Lanze zuzustechen. Stürzte das Pferd oder fiel der Reiter vom Pferd, war es häufig um ihn geschehen. Später kamen auch noch Infektionskrankheiten hinzu, gegen die die Indianer keine Abwehrkräfte besaßen.

Formelle und informelle Volkszählungen in Dörfern beziehungsweise Lagern nördlicher Plains-Stämme ergaben, dass in der Regel auf einen Mann drei Frauen kamen! Wer versorgte diese Frauen und deren Kinder, wenn sie keine Brüder oder Eltern mehr hatten? Mangels "Sozialversicherungen und Supermärkten" nahm sich häufig ein Schwager der verwitweten Schwester(n) seiner Ehefrau an. Es wurde allgemein davon ausgegangen (und auch berichtet), dass Schwestern besser miteinander auskämen und gebebe-

nenfalls sogar in einem gemeinsamen Haushalt leben könnten. Wurde eine familienfremde Frau als Zweitfrau genommen, war ein zweiter Haushalt, also in "normalen" Zeiten ein eigenes Tipi, obligatorisch. Im Idealfall sollte jede Frau über einen eigenen Haushalt, ein eigenes Tipi verfügen. Dies spricht dafür, dass auch den Indianerinnen Eifersucht nicht ganz unbekannt war.

Der Mann hatte aber nun mehr Personen zu versorgen, was mehr Jagd oder mehr Beutezüge – mit allen Risiken – bedeutete. Insoweit kann man auch davon ausgehen, dass nicht jeder Mann davon begeistert war, die Witwe seines Bruders zu heiraten. Die Frauen wiederum konnten sich die Arbeit nunmehr teilen oder zumindest gemeinsam erledigen. Dies war andererseits in der Hochphase des Pelz- und Bisonfellhandels ein erheblicher ökonomischer Vorteil für einen guten Jäger. Mehrere Frauen konnten mehr Felle ver- und bearbeiten und waren auch schneller, um die Produkte "auf

Rezensionen



Die Rezension zum Ausstellungskatalog "Moche" finden Sie auf Seite 38 in dieser Zeitschrift.



Daniel Guggisberg Collection, Santa Fe, New Mexico, USA:

Eine Reitpeitsche der Lakota

Daniel Guggisberg

Reitpeitsche, Lakota, wahrscheinlich Sicangu / Brulé oder Oglala, 1870, erworben in der Lawrence Ebene im Süden von Nebraska. Der Griff wurde aus einer umfunktionierten Speiche eines Rades eines Transportwagens der US-Armee gefertigt, mit angefügten Rohlederstreifen aus Bisonhaut.

Auf einer Seite befindet sich eine schwer lesbare Bleistiftinschrift: "Gekauft von Sioux auf der Lawrence Ebene. '70. Speiche von Armeewagen"

Riding crop, Lakota, probably Sicangu / Brulé or Oglala, 1870, acquired in the Lawrence Plain of southern Nebraska. The handle was made from a repurposed spoke of a US Army wagon wheel, with attached strips of bison rawhide.

On one side is a faintly legible penciled inscription: "Bought from Sioux on the Lawrence Plain. '70. Spoke of army wagon"



Beispiel eines Wagens der US-Armee | Example of a U. S. Army wagon



Souvenir-Geldbörsen der Mohawk, nordöstliches Kanada, Kahnawake Reserve, Quebec, 1840er Jahre.

Glasperlen auf dunklem Samt, mit textilem Futter und Besatz. Abmessung 16,5 bzw. 15,7 cm.

Während die zweifarbige florale Perlenverzierung am Hauptteil und an der Klappe typisch für frühe Mohawk-Souvenirarbeiten aus der Gegend um Montreal ist, könnten die ungewöhnlich breiten linearen Ränder einen gewissen Einfluss der Tonawanda-Seneca aus dem westlichen Bundesstaat New York widerspiegeln. Dem Dekorationsstil und der Materialauswahl nach zu urteilen, scheinen beide Geldbörsen das Werk desselben Mohawk-Herstellers zu sein, der vielleicht eine gewisse kulturelle Verbindung zu Tonawanda oder eine Vorliebe für die dort in den 1840er Jahren hergestellten Souvenirarbeiten hatte.

Mohawk souvenir purses, Northeastern Canada, Kahnawake Reserve, Quebec, 1840s.

Glass beads on dark velveteen, with textile lining and trim. Lengths 16.5 and 15.7 cm respectively.

While the two-tone floral beadwork decoration to the main body and flap is typical of early Mohawk souvenir work from the Montreal region, the unusual solid linear borders may reflect a level of Tonawanda Seneca influence from western New York State. Judging by the style of decoration and choice of materials, both purses are likely to be the work of the same Mohawk maker who perhaps had some kind of cultural link to Tonawanda, or an appreciation of souvenir work produced there during the 1840s period.