

# AMERINDIAN RESEARCH

Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland



## "INDIANS EATING SAUERKRAUT?"

Esskultur und kulinarischer Wandel bei Delaware und Irokesen



## THRON UND HERRSCHAFT BEI DEN MAYA

Der Thron und die Entwicklung des Mayakönigtums



## SITTING BULLS REISE IN DIE KRIEGSGEFANGENSCHAFT

670 Meilen von Fort Buford nach Fort Randall



## DIE SIEDLER VON NEW ULM UND DIE SIOUX

Displacement vs. Settlement



## DER KAMPF ZWISCHEN BRUDER UND SCHWESTER

Mythen indigener Gruppen von Oaxaca



## REZENSIONEN | KURZBERICHTE | AUSSTELLUNGEN

**Zentrales Coverbild:**

John White, ca. 1585: "Theire sitting at meate" (Indianischer Mann und Frau beim Essen)  
(Bitte beachten Sie den Beitrag ab S. 4 in diesem Heft.)

gedruckt von:

printmanufaktur  
Gewerbestraße 21  
23942 Dassow  
Tel. 0800-3335548  
info@printmanufaktur.de

**Impressum:**

AmerIndian Research.  
Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland.  
ISSN: 1862-3867  
Gegründet im Jahr 2005.

Fremdsprachige Übersetzung der Einleitungen, sofern nicht von den Autoren geliefert, von Robert A. Oeser, Brattleboro, VT / USA (englisch) und Angelika Danielewski (spanisch).

Die Preisangabe dieser Zeitschrift (inklusive Versand) gilt für Deutschland.

Verlag:

Dr. Mario Koch (Eigenverlag, nicht im Handelsregister eingetragen)  
Bergstr. 4, 17213 Fünfseen / OT Rogeez  
Tel. 039924-2174 (abends), E-Mail: kontakt@amerindianresearch.de  
Homepage: <http://www.amerindianresearch.de>  
Herausgeber und Chefredakteur: Dr. Mario Koch  
Redaktionsteam: Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse, Rudolf Oeser  
Satz und Layout: Rudolf Oeser

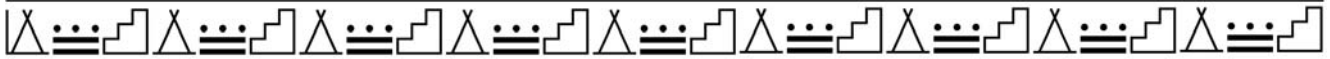
Redaktionsanschrift:

AmerIndian Research, Dr. Mario Koch, Bergstr. 4, 17213 Fünfseen/OT Rogeez

Copyright beim Verlag. Für gezeichnete Beiträge liegen die Rechte bei den Autoren, ansonsten beim Verlag. Manuskript-einsendungen 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



*Liebe Leserinnen und Leser,*

es tut sich etwas in der deutschen Museumslandschaft. Neben der erfolgreichen Ausstellung "Hitler und die Deutschen" im Deutschen Historischen Museum Berlin, die sich mit einem interessanten Thema an ein sehr breites Publikum wendet, zeigen auch die deutschen Völkerkundemuseen, dass sie die Herausforderung annehmen, für ein anspruchsvolles Publikum präsent zu sein.

So konnte das Leipziger Völkerkundemuseum im Dezember 2010 eine Sonderausstellung über die Kallawaya-Heiler in den Anden eröffnen. Dabei ist es interessant zu wissen, dass mit Unterstützung des Sächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst die Sammlung Ina Rösing durch das Leipziger Museum erworben werden konnte. Und das in einer Zeit, wo eigentlich sämtliche Etats zusammengestrichen werden. Damit hat Leipzig eine bemerkenswerte Sammlung erworben, die momentan in einer modern gestalteten Präsentation der Öffentlichkeit vorgestellt wird.

Zudem gibt es seit August 2010 Umbauarbeiten am Völkerkundemuseum in Herrnhut, dort soll im Oktober diesen Jahres eine Sonderausstellung über die Herrnhuter Mission die neuen Räume einweihen.

Auch die anderen Völkerkundemuseen planen interessante Ausstellungsprojekte, über die wir wieder berichten werden. Sie dürfen also gespannt sein. Aber auch bei AmerIndian Research tut sich einiges. Wir werden auch in diesem Jahr wieder ein umfangreiches Themenspektrum anbieten. Seit Sommer 2010 präsentieren wir Ihnen nun auch die eine oder andere Innenseite in Farbe. Trotzdem bleibt der Verkaufspreis stabil. Damit das so bleiben kann möchten wir Sie bitten, der beiliegenden Rechnung die ihr gebührende Aufmerksamkeit zu schenken.

Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern ein erfolgreiches Jahr!

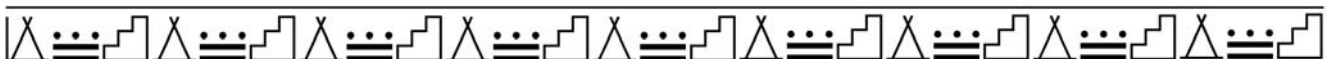
*Ihr Redaktionsteam,  
Dr. Mario Koch*

---

## Inhalt:

<i>Marin Trenk</i>	<b>"Indians Eating Sauerkraut?" Esskultur und kulinarischer Wandel bei Delaware und Irokesen</b>	S. 4
<i>Mirosława Lenarcik</i>	<b>Der Thron und die Entwicklung des Mayakönigtums</b>	S. 15
<i>Gregor Lutz</i>	<b>Sitting Bulls Reise in die Kriegsgefangenschaft – 670 Meilen von Fort Buford nach Fort Randall</b>	S. 27
<i>Alexander Emmerich</i>	<b>Displacement vs. Settlement: Die Siedler von New Ulm und die Sioux</b>	S. 34
<i>Ursula Thiemer-Sachse</i>	<b>Der Kampf zwischen Bruder und Schwester in Mythen indigener Gruppen von Oaxaca – unter besonderer Berücksichtigung von Mythen bei den Mixe</b>	S. 41
<i>Berichte / Informationen</i>	<b>Leseprobe aus "Das Wunder vom Little Bighorn": Der Gragürteltanz</b>	S. 50
	<b>UNESCO-Weltkulturerbe: Die alte Inkahauptstadt Cuzco, Peru</b>	S. 53
	<b>Kurze Berichte und Informationen</b>	S. 55
<i>Rezensionen</i>		S. 57

*Außerdem finden Sie Termine und Informationen zu aktuellen Ausstellungen.*



## "Indians Eating Sauerkraut?"

### Esskultur und kulinarischer Wandel bei Delaware und Irokesen

Marin Trenk

Während heute fast jeder Verlag mindestens ein Kochbuch in seinem Repertoire hat, vermisst man authentische Beschreibungen der Esskultur nordamerikanischer indigener Ethnien. Nur wenige Reisende hinterließen Aufzeichnungen zu diesem Thema. Dazu waren diese Berichte oft genug sehr subjektiv und bezogen sich nur auf wenige Aspekte. Einen ausführlichen Überblick über die Essgewohnheiten nordamerikanischer Indianer gibt der folgende Beitrag.

While today nearly every publishing house keeps at least one cookbook in stock, one may still lack authentic descriptions of the food culture of North American indigenous nations. Few travellers have left notes on this subject. Additionally, these reports were often very subjective and referred to only few aspects. An extensive review of the eating habits of North American Indians is contained in this paper. To this end, these reports often very subjective and based on only a few aspects. A detailed overview of the eating habits of North American Indians is contained in this paper.

Mientras que hoy en día cada editorial tiene por lo menos un libro de cocina entre sus títulos, descripciones auténticas de la cultura culinaria de etnias indígenas norteamericanas se los echa de menos. Sólo pocos viajeros nos legaron apuntes acerca de éste tema. Además, aquellos reportes fueron subjetivos con bastante frecuencia y abarcaron sólo pocos aspectos. La siguiente aportación da un resumen detallado de las costumbres culinarias de indios norteamericanos.

Von 1879 bis 1884 teilte der junge amerikanische Ethnologe Frank Hamilton Cushing das Leben der Zuñi von New Mexico. Nach einer über vierjährigen Feldforschung veröffentlichte er 1884/85 *Zuñi Breadstuff*. Der Titel dieser Studie ist irreführend, denn es geht darin keineswegs ausschließlich um Mais und Weizen und die daraus erzeugten Nahrungsmittel der Zuñi, sondern vielmehr um die ganze Spannweite ihrer kulinarischen Kultur. Cushing hatte noch gegen Ende seines Aufenthalts in Zuñi mit der Abfassung von *Zuñi Breadstuff* begonnen, das zunächst in *The Millstone* erschien, einer Zeitschrift der amerikanischen Backindustrie. Um die Schrift vor dem Vergessen zu bewahren, wurde *Zuñi Breadstuff* zwanzig Jahre nach Cushings Tod als kleinformatiges, aber beeindruckende 673 Seiten starkes Buch in einer Reihe des New Yorker "Museum of the American Indian" publiziert. Mit diesem Werk begründete Cushing die "Kulinarische Ethnologie", also die Erforschung fremder Esskulturen. Bis heute sind vergleichbar detaillierte und dichte Beschreibungen indigener Esskulturen eine Rarität geblieben. Obwohl seine Studie keine unmittelbaren Nachahmer fand, gibt es weitere bemerkenswerte Untersuchungen zur indianischen Küche, namentlich die Untersuchungen von Parker (1910) und Waugh (1916) zu den Irokesen und Franz Boas' einzigartige Edition von 155 Rezepten der Kwakiutl von Vancouver Island, die von seinem einheimischen Mitarbeiter George Hunt gesammelt worden waren (Boas 1921: 305-602). Auch die Monographien von Will & Hyde (1917) und von Wilson (1917) über die Maiskulturen des Oberen Missouri verdienen es, erwähnt zu werden. In neuerer Zeit ragt die Arbeit von William und Marla Powers (1987) hervor, in der sie untersuchen, warum einstige Alltagsgerichte der Lakota wie

Pemmikan, Bison oder Hund in der Gegenwart rein sakrale Speisen geworden sind.

Anders als für die Küche der Azteken, Maya und Inka (Coe 1994), wurden für die Rekonstruktion indigener Esskulturen Nordamerikas historisch-ethnologische Quellen bislang erst im Ansatz erschlossen. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass frühe Chronisten nach verbreiteter Auffassung dazu neigten, nur über die in ihren Augen eher bizarren und anstößigen Seiten fremden Essverhaltens zu berichten. Diese Befürchtung ist nicht unbegründet. Wenn etwa der englische Abenteurer John Lawson, der eine der besten Reiseethnographien seiner Zeit verfasste, auf das Essen der Ureinwohner Carolinas zu sprechen kommt, dann steht an erster Stelle ihre Vorliebe für noch ungeborene Hirschkalbchen, "aus dem Bauch des Muttertiers geschnitten" (1967: 182). Bei vielen Reisenden am Oberen Missouri stand die indianische Vorliebe für verdorbenes Fleisch im Vordergrund. Alljährlich, so der Pelzhändler Charles MacKenzie (1960: 337), ertranken im Winter zahllose Bisons in den Fluten des Missouri. Im Frühjahr wären seine Ufer gelegentlich bedeckt mit ihren Kadavern, deren "Gammelfleisch" die Einheimischen allen anderen Nahrungsmitteln vorzögen. Vor allem eine daraus zubereitete "flaschengrüne" Suppe gelte ihnen als Delikatesse. Und viele Besucher der südlichen Plains, vor allem der Comanche, schwelgten in Berichten über deren vermeintliche kulinarische Barbarei: Wie sie das Blut erbeuteter Bisons tranken oder mit Gusto die noch warme Leber (wahlweise auch das Hirn sowie andere Innereien) roh verschlangen, nur mit Galle gewürzt (vgl. Wallace & Hoebel 1982: 72).

Daneben gibt es freilich auch einige gute frühe Beschreibungen indigener kulinarischer Praktiken. Für das





17. Jahrhundert wäre hier an erster Stelle die *Lange Reise in das Land der Huronen* des Franziskaners Gabriel Sagard (1939) zu nennen, der die Küche der Huronen, die er über ein halbes Jahr mit ihnen teilte, eingehend und ausgewogen beschrieben hat. Das gleiche gilt für Adriaen van der Donck (1968) und seine Schilderung der Küche der Delaware der Neuen Niederlande. Für das 18. Jahrhundert ragen die Berichte der Missionare der Herrnhuter Brüdergemeine heraus, von denen einige zu den besten Ethnographen und Linguisten ihrer Zeit zählten. Von 1740 bis 1806 träumten sie von einer "Civitas Germana-Indiana", wie Graf Zinzendorf, der Begründer der Brüdergemeine, das Vorhaben einer deutsch-indianischen Gemeinschaft auf christlicher Grundlage einmal nannte. Ihren größten Erfolg hatten die Missionare am Vorabend der Amerikanischen Revolution, als sich zahlreiche Delaware bis hinein in die tonangebenden Familien des Stammes zu ihnen bekannten und in ihren christlichen Dörfern im Ohio-Tal lebten. Für diese Zeit schildern vor allem drei Schriften – die Aufzeichnungen von David Zeisberger, die, 1779/80 niedergeschrieben, erstmals 1910 veröffentlicht wurden, das Buch Georg Heinrich Loskiels (1789), das auf diesen Aufzeichnungen und jenen anderer Missionare beruht, und das im Auftrag der American Philosophical Society verfasste Alterswerk John Heckewelders (1819) – nicht nur detailliert die Speisen, Zubereitungen, Nahrungsetikette und Tabus der Delaware oder Lenape. Diese Schriften vergleichen auch die Küche der Delaware mit jener der Irokesen und enthalten Hinweise auf die Wandlungsprozesse, die sich aus dem Kontakt mit den weißen Siedlergesellschaften ergeben haben. Auf dieser Textgrundlage soll zunächst die Esskultur der Delaware rekonstruiert werden.



Mann und Frau der Carolina-Algonquin beim gemeinsamen Mahl (Bild von John White 1587)

### Indianische Küche

Gemäß der starren Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern waren in den indigenen Gesellschaften ausschließlich Frauen für das tägliche Kochen zuständig. Weder Delaware noch Irokesen hielten viel von festen Essenszeiten, aber gewöhnlich nahmen sie eine und manchmal auch zwei regelmäßige Mahlzeiten zu sich, nämlich vormittags und abends. Diese Gewohnheit, nach Lust und Laune zu essen, unterschied sich so auffallend von den europäischen Gepflogenheiten, dass sie von fast jedem Chronisten kommentiert wurde.

Noch vor Mais war Fleisch das eigentliche Grundnahrungsmittel der Delaware. Daneben spielten Fisch, Kartoffeln, Bohnen und Kürbis eine Rolle, und zwar ungefähr in dieser Reihenfolge. Bei den Irokesen und den verwandten Huronen, die eine sehr viel höhere Anbauintensität kannten, bestritt man die Ernährung dagegen zu Dreiviertel mit Feldfrüchten (Trigger 1987: 34), die von den Frauen angebaut wurden. Bei ihnen also war das Grundnahrungsmittel ausschließlich Mais, während alles Andere, darunter auch Fisch und Fleisch, nur "Beilage" war. Diese überragende Bedeutung von Mais fand einen Ausdruck im "Grünkornzeremoniell" (dem "Busk" der Völker des Südostens), das eine Mischung von Erntedankfest und Neujahrsfeier war und eine der wichtigsten religiösen Feiern überhaupt (Witthoft 1949).

Die einfachste Art, Mais zuzubereiten, war auch die beliebteste: "Sie braten die ganzen Ähren, wenn die Körner zwar ausgewachsen, aber doch noch in der Milch sind. Mit diesem ihnen sehr angenehmen Gerichte geht viel Korn auf", heißt es bei Loskiel (1789: 86). Diese Zubereitungsart war Europäern anfänglich unbekannt, da sie Getreide niemals in unreifem Zustand genossen. Obwohl Loskiel noch elf weitere Arten aufzählt, Mais zuzubereiten, lassen sich diese auf die drei Grundformen Brot, Brei und Suppe reduzieren. Entweder wurde Mais zu Mehl verarbeitet und dann als Brot von etwa einem Pfund Gewicht in der Asche gebacken. Dabei konnten dem Teig wahlweise getrocknete Beeren, Kürbissstücke, Bohnen, Kastanien oder auch Zucker beigemischt werden. Eine Variante sah vor, den Teig in Maisblätter gewickelt zu garen, ähnlich den bis heute in Mexiko beliebten Tamales. Oder das Mehl wurde einfach in Wasser gekocht, wobei der einer Polenta ähnliche, aber eher dünnflüssige Brei durch Zusatz von Fisch oder Fleisch variiert und geschmacklich verbessert werden konnte. Schließlich wurden die Maiskörner auch ganz oder zerstoßen gekocht, wobei sich wiederum nach Belieben andere Zutaten mitgaren ließen, sei es Fleisch, Fisch oder Gemüse. Das Resultat lässt sich entweder als gehaltvolle Suppe oder als dünnflüssiges Eintopfgericht beschreiben. Auf alle Fälle nahmen die Indianer einen

Großteil ihrer Nahrung in flüssiger Form zu sich, weswegen auch das gewöhnliche Getränk zu den Mahlzeiten "die Brühe von ihren Speisen" (Loskiel 1789: 95) war.



Nahrungszubereitung vor einem Langhaus.

Bei einem der auffallendsten Rezepte kamen noch zerstampfte Hickory-Nüsse dazu, die dem Gericht eine milchige Farbe und einen "kräftigen und angenehmen Geschmack" (Heckewelder 1975: 324) verliehen. Eine solche "Nuß-Milch" war freilich keine Spezialität der Lenape. Sie wird von Thomas Harriot (1972: 18) bereits 1590 für die Algonquin von North Carolina erwähnt, und im Norden war das Gericht sowohl bei den Irokesen (Waugh 1916: 124) als auch den Algonquin Neuenglands (Williams 1973: 168) beliebt. Dies ist ein Hinweis darauf, dass man es bei der Küche der Delaware weniger mit einer "ethnischen Küche" als mit einer Regionalküche zu tun hat, die größere Teile des Kulturareals "Nordosten" umschloss.

Anders als heute im Westen galt bei Fleisch damals für Einheimische wie für Einwanderer: je fetter desto köstlicher. Nicht ohne einen Anflug von Spott bemerkte der gelehrte Jesuitenmissionar Lafitau (1987: 321), dass unter Indianern geschmolzener Talg, wie ihn die Siedler für ihre Lampen brauchten, als "rechter Leckerbissen" gelte. Gewöhnlich wurde das Fleisch von Hirsch und Bär einfach zusammen mit dem Mais gekocht. Ansonsten grillte man Wildbret am offenen Feuer oder über glühenden Kohlen und verzehrte es gerne, indem man es in geschmolzenes Bärenschmalz tunkte. Auch bei getrocknetem Fleisch, das zunächst gestampft werden musste, galt flüssiges Bärenfett als passende Sauce. Ein Merkmal dieser Küche waren sehr lange Garzeiten, wie Zeisberger beobachtet hat: "Ihre Speisen die sie bereiten, müssen gut gekocht und gar sein, sie essen nicht gerne etwas, das halb gar ist, noch weniger etwas roh. Das Fleisch und sogar die Fische müssen so gekocht sein, dass sie zerfallen" (1910: 14). Anders als auf den Great Plains galten hier etwa rohe Innereien keineswegs als Leckerbissen.

Die Irokesen nannten Mais, Bohne und Kürbis poetisch die "drei Schwestern". Die Bedeutung von

Bohnen und Kürbissen war mit der von Mais freilich nicht zu vergleichen. Während Mais das Hauptnahrungsmittel war, bereicherten Bohnen und Kürbisse als Einlage die täglichen Suppen, wobei man Bohnen am liebsten zusammen mit Bärenfleisch kochte. Obwohl die Herrnhuter die Gerichte erwähnen, die man bis heute in Amerika "Hominy" (Suppe oder Brei aus geschrotetem Mais; das Sagamité der Franzosen) und "Succotash" (Mais, gekocht mit Bohnen, mit oder ohne Fleisch) nennt, waren diese Bezeichnungen bei ihnen nicht gebräuchlich.

Das für Europäer auffallendste Merkmal einer indianischen Mahlzeit, die gewöhnlich nur aus einem einzigen Gericht bestand, ist John Heckewelder nicht einmal eine Erwähnung wert, nämlich der Verzicht auf Salz. Alle anderen Berichtersteller dagegen erwähnen das Fehlen des wohl universellsten Gewürzes der Menschheit an erster Stelle. Als Jacques Cartier 1535 als erster Kundschafter des expansiven Europas in das Innere Nordamerikas vordrang, wurde ihm von den irokesischsprachigen Bewohnern Hochelagas, des heutigen Montreal, ein grandioser Empfang bereitet. Das angebotene Festmahl aus Fisch, Suppe und Bohnen freilich ließen die Franzosen zurückgehen, da sie es in seiner Salzlosigkeit als gänzlich ungenießbar empfanden (Burrage 1906: 62). Wie tiefgreifend die indigene Ablehnung gewesen sein muss, das Essen zu salzen, zeigt sich daran, dass die Lenape die Europäer "Schwannack" oder "Salzleute" nannten. Da die Herrnhuter genau wussten, wie abwertend diese Bezeichnung gebraucht wurde, müsste die angemessene Übersetzung "Salzfresser" lauten (Heckewelder 1975: 142).<sup>1</sup> Wir haben es hier mit einer Variante jener weitverbreiteten Neigung zu tun, die Anderen durch ihr wirkliches oder vermeintliches Essverhalten zu charakterisieren und damit zu stigmatisieren. Im Norden war "Rohfleischfresser" (Eskimo) die abschätzige Bezeichnung der subarktischen Algonquin für ihre arktischen Nachbarn. Diese Wildbeuter galten ihrerseits ihren weiter südlich lebenden sesshaften Nachbarn als "Baum- oder Rindenfresser", was eine Anspielung auf ihre periodisch prekäre Ernährungssituation war, wie schon Lafitau (1989: 321) wusste. Sie ihrerseits revanchierten sich, indem sie die östliche Stammesabteilung der Irokesen-Liga "Menschenfresser" (*Mohowáúgsuck*) schimpften (Williams 1973: 102-104), woraus Mohawk wurde.

Nicht nur Salz trennte die kulinarischen Kulturen, auch an Sauberkeit und den Vorstellungen von Hygiene schieden sich die Geister. Der aus der Pfalz stammende Siedler Conrad Weiser diente zeitlebens der Kolonie Pennsylvania als Unterhändler. Auf einer Mission 1737 nach Onondaga, dem Sitz der Irokesen-Liga, wurde er unterwegs von Mohikanern gastfrei mit Maissuppe bewirtet. "Aus Hunger", so schreibt er, "aß ich schweigend eine Portion, die nicht von schlechtem

Geschmack war. Die dreckige Köchin und das unsaubere Geschirr waren abstoßender" (Weiser 1856: 332). Im gesamten Nordosten scheint es unüblich gewesen zu sein, das Kochgeschirr zu waschen. Gelegentlich blieb es ohne Säuberung über Jahre hinweg im Gebrauch. Als weitaus schockierender indes empfanden es die Europäer, wenn man die Töpfe den Hunden zum Ablecken überließ und sie dann ungerührt weiter zum Kochen benutzte. Noch die wohlwollendsten Europäer zeigten sich hier schockiert, weil diese Haltung in eklatantem Gegensatz zur üblichen indianischen Körperpflege stand. Aber das war noch nicht alles: Fisch scheint vor dem Kochen nicht gesäubert worden zu sein; er wanderte gewöhnlich samt Schuppen und Eingeweide in den Topf. Auch bei Eichhörnchen und anderen kleinen Säugetieren kam es gelegentlich vor, dass sie unausgenommen gekocht wurden. Selbst die Därme größerer Tiere wurden verpeist, ohne vorher gereinigt zu werden. "Der sel. Zeisberger hat mir oft erzählt", berichtet Heckewelder (1975: 327f.) von einer kulinarische Erfahrung der besonderen Art bei den Irokesen, "wie er einmal ein gewisses ekelhaftes Ingredienz, welches er in kleinen Körnern auf ihrer Suppe schwimmen sah, für Pfefferkörner oder irgend ein andres Gewürz hielt". Ob es sich bei diesem "ekelhaften Ingredienz" um den Darminhalt, um Hirschdung oder Hasenköttel handelte, bleibt unklar. Lafitau (1989: 321) erinnerte diese irokesische Spezialität an die Leidenschaft seiner Landsleute für "das Eingeweide der Waldschneppe", also an den so genannten Schnepfendreck der gehobenen europäischen Tafel. Der Verzehr von Hirschdung in Nordamerika wird erstmals bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von dem spanischen Konquistador Cabeza de Vaca (1990: 79) für die Ureinwohner der texanischen Küste erwähnt. Noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts hatten einige irokesische Informanten des Ethnologen Frederick Waugh (1916: 119) von einer solchen Verwendung von Hirschexkrementen gehört. Jetzt freilich galten Gerichte mit solchen Zutaten als "strong stuff".

In seltsamem Gegensatz zu diesen Praktiken attestiert Heckewelder den Delaware, "reinlich im Essen" zu sein, da sie "oftmals lieber den heftigsten Hunger aushalten, als das Fleisch von solchen Thieren essen, die sie zur Nahrung für Menschen nicht tauglich halten" (1975: 328). Doch ganz offensichtlich spricht der Missionar hier von Nahrungstabus. Alle Gesellschaften kennen Meidungen von Nahrungsmitteln. Dennoch lassen sich Esskulturen danach unterscheiden, ob sie ein eher entspanntes oder strenges Verhältnis zum Verzehr gewisser Speisen haben, wobei hier vor allem der Genuss von Fleisch und seltener der von Pflanzen im Vordergrund steht. Das christlich geprägte Europa kannte und kennt immer noch zahlreiche Meidungen und Aversionen. Aber es fehlen hier

echte Speisetabus, wie es der Verzehr von Schweinefleisch für Juden und Muslime oder von Rindfleisch für Hindus darstellt. Die indigenen Kulturen des amerikanischen Nordostens waren davon gar nicht so verschieden. Auch hier erlegten sich, wie in vielen Kulturen üblich, insbesondere Kranke und Schwangere allerlei Einschränkungen auf. Manche Kranke enthielten sich des Fleisches männlicher Tiere und verzehrten nur jenes von weiblichen (Pastorius 1912: 434). Schwangere wiederum neigten dazu, keine Leber zu essen. Hühnerfleisch mieden sie aus Angst, dass die Ungeborenen im Bauch wie Hühner zu kratzen anfangen könnten. Außerdem verzichteten Frauen generell auf die Mägen von Geflügel, weil sie fürchteten, dann vorschnell zu altern und bald ähnlich runzlig und zerknittert auszusehen (Kraft 1986: 135). Wie bei vielen Speisetabus weltweit lagen auch hier magische Vorstellungen zugrunde, und es galt die Einsicht, dass der Mensch "ist, was er isst". Wirklich gemieden wurden von den Delaware nur einige Tiere, die sich ausschließlich von Fleisch ernährten, darunter Puma, Luchs, Fuchs und Wolf. Hund, der eigentlich als Leckerbissen galt, scheint im Laufe des 18. Jahrhunderts immer weniger auf dem Speisezettel gestanden zu haben. Heckewelder (1975: 327) geht sogar so weit, ihn zu den tabuisierten Tieren zu zählen.<sup>2</sup> Aber die Irokesen scheinen die Grenzen der Essbarkeit sogar noch weiter ausgedehnt zu haben: "The Iroquois diet included all parts of nearly everything that walked, crawled, swam, or flew. Food taboos are conspicuously absent, even in the eponymous clan animals and birds, such as the snapping turtle, so prominent in the creation myths", meint Fenton (1978: 298), der beste heutige Kenner der Irokesen.

Frosch etwa gehörte auf den irokesischen, nicht aber auf den delawarischen Speisezettel, wohingegen einige Insektenarten von beiden Gruppen gerne verzehrt wurden. Die Vorliebe für Wespenlarven, die weiter im Süden als Delikatesse geschätzt wurden (Lawson 1967: 182; Beverley 1947: 180), wird hingegen nicht explizit erwähnt. Eine von Zeisberger (1910: 37) notierte Episode zeigt, wie ungezwungen die Indianer die Frage der Essbarkeit angingen. Eines Tages erbeuteten Jäger der Delaware im Susquehanna zwei Robben, die sich verirrt und zweihundert Meilen den Fluss stromaufwärts geschwommen waren. Da man solche Tiere nicht kannte, berief man eine Ratsversammlung ein, um zu klären, ob sie essbar seien. Dabei erhob sich ein Alter mit den Worten, Gott habe diese Tiere gesandt und folglich könnten sie gar nicht schlecht sein. Pragmatisch wurde ein Mahl zubereitet, und man befand, dass das unbekannte Tier durchaus schmackhaft sei.

In den 1770er Jahren, nach gut 150jähriger Kontaktgeschichte, scheint sich die indigene Cuisine in ihrer Grundstruktur kaum verändert zu haben. Sie

beruhte im Wesentlichen auf nur einigen wenigen Grundzutaten. Das Würzen mit Salz – aber auch mit Kräutern – spielte kaum eine Rolle, wobei die gelegentliche Verwendung von Pflanzenasche diese Abstinenz ein wenig milderte.



Frau der Huronen bei der Maiszubereitung.

Süßen war dagegen wichtig. Die Gewinnung von Ahornsirup gegen Ende des Winters, wobei man Bäume anritzte und den heraustretenden Saft auffing, um ihn dann einzukochen, war ein wichtiges Ereignis im Jahreszyklus. Sogar in den Missionsdörfern der Herrnhuter war dies eine besondere Zeit. In diesen "Zuckercamps" wurde fast ausschließlich Sirup und Zucker "wie Brod" (Loskiel 1789: 94) gegessen, die Menschen lebten einige Wochen nur oder fast nur davon. Das übrige Jahr diente der Ahornsirup zum Süßen fast aller Speisen. So wurde etwa eine "vortreffliche Muß-Suppe" (Heckewelder 1975: 324) aus Mais und Fleisch gelegentlich mit Zucker oder Molasse gesüßt (ähnlich, wie das bekannte Regionalgericht Boston Baked Beans bis auf den heutigen Tag gesüßt wird). Auch Kartoffeln (von denen gleich die Rede sein wird) und andere Knollengewächse genoss man mit Ahornsirup.

Während die Indianer also Salz weitgehend mieden, kam neben Süßem vor allem Saurem eine große Bedeutung zu. Gewisse säuerliche Früchte, wie namentlich die "Crabapples" und "Mayapples", liebten sie über alles, ja, sie scheinen geradezu versessen auf ihren Geschmack gewesen zu sein. Vereinzelt waren Indianer so begierig auf Saures, dass sie den von ihren weißen Nachbarn erworbenen Essig gleich flaschenweise schlürften (Heckewelder 1975: 266).

### Wandlungsprozesse

Aus Neu-Schweden berichtete bereits um 1650 der Festungsbauingenieur und Landvermesser Peter Lindeström (1925: 254), dass die Einheimischen ge-

legentlich ein wenig Salz von den Siedlern kauften. Aber da sie es nicht zu gebrauchen verstünden, würden sie das Salz nur in kleinen Mengen pur genießen – wie eine Kostbarkeit. Sein Landsmann Per Kalm, ein Forschungsreisender, erfuhr hundert Jahre später von schwedischen Siedlern, dass ihre indianischen Nachbarn von Anfang an "extrem begeistert von Milch" (1987: 269) gewesen seien. Denn Milch, glaubt Kalm, habe sie an die geschätzte "Hickory-Milch" erinnert. Außerdem hätten sie sofort erkannt, welche Bereicherung ihres Speisezettels das fette europäische Hausschwein darstelle.

Diese Beobachtungen werden im 18. Jahrhundert von den Herrnhutern bestätigt. Die Delaware erwarben gelegentlich Salz von weißen Händlern, aber ihr Essen pflegten sie nach wie vor nur wenig zu salzen (Zeisberger 1910: 53). Auch scheinen sie Salz nie zur Konservierung von Fleisch gebraucht zu haben, wie dies unter den Siedlern üblich war. Anders bei den Irokesen: Pennsylvanias bekannter Chefunterhändler mit der Irokesen-Liga, der erwähnte Conrad Weiser (1856: 340), ging schon 1737 mit befreundeten Onondaga zum Salzsieden. Hier war durch den Kontakt mit den Weißen einiges in Bewegung geraten. Als Zeisberger 1750 den Bischoff Cammerhof auf seiner Reise zu den Seneca begleitete, beschenkte sie der Häuptling der Cayuga, Onechsagerat, sogar mit Salz, denn er fürchtete, dass sie bei den weiter im Westen lebenden Seneca Mangel daran leiden würden (Loges 1956: 60). Allem Anschein nach gab es bei der Akzeptanz des Salzes gewisse Unterschiede zwischen Delaware und Irokesen. Aber dennoch blieb beider Ernährung auch weiterhin salzarm und häufig auch komplett salzlos.

Die angeblich schon auf das 17. Jahrhundert zurückgehende Begeisterung für Milch und Butter war dagegen eher noch größer geworden. Gelegentlich hielten Frauen Kühe, um Milch, Butter und manchmal sogar Käse gewinnen zu können. Vor allem der Genuss von Hominy mit Milch oder Butter, also eine Art von Mais-Porridge, scheint Eingang in ihre Küche gefunden zu haben. Als etwa die Herrnhuter von 1801 bis 1806 am White River in Indiana ein letztes Mal vergeblich versuchten, die hier vorübergehend ansässig gewordenen Delaware zu missionieren, wurden sie von einem alten Häuptling allein zu dem Zweck aufgesucht, von ihnen ein Butterfass zu kaufen (Gipson 1938: 166). Während die Eier von Wildvögeln und Schildkröten schon immer als Delikatesse gesammelt worden waren, hielt man jetzt Hühner, um regelmäßiger in den Genuss von Eiern zu kommen.<sup>3</sup> Als die Herrnhuter 1801 am White River eintrafen, erhielt die Frau des Missionars Kluge als erstes Gastgeschenk von einem indianischen Mädchen einige Eier, womit sie unverzüglich Pancakes zubereitete (92).

Mit der gleichen Begeisterung wurden einige Obstsorten, vor allem Melonen, Kirschen, Pfirsiche und Äpfel übernommen. Die Leidenschaft vor allem der Irokesen für Äpfel, die sie nicht nur gerne roh aßen, sondern auch in der Asche wie Kürbisse garten, ist vielen ihrer Besucher aufgefallen. Dem amerikanischen Ethnologen Henry Rowe Schoolcraft, der Mitte des 19. Jahrhunderts im Regierungsauftrag einen Survey der Seneca durchführte, gelang ein treffender Vergleich, als er über die Bedeutung des Apfels schrieb: "Der Apfel ist die Banane der Irokesen" (1846: 13).

Außerdem übernahmen die Indianer noch weitere Anbaufrüchte von den Siedlern, vor allem Kartoffeln, Kohl und Rüben. Die aus Südamerika stammende Kartoffel kam über Europa als "Irish Potatoe" nach Nordamerika – eine der vielen Sonderlichkeiten des neuen, "Columbian Exchange" (Crosby 1972) genannten globalen Austausches. Das Grundnahrungsmittel des Inkareiches wurde begierig aufgenommen. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war es für die Ernährung so wichtig wie Bohnen und Kürbisse; man kann in der Kartoffel folglich die "vierte Schwester" sehen. Kartoffeln ließen sich in allen Gerichten mitkochen oder aber wie Äpfel in der Asche garen und folglich leicht in die eigene Küche integrieren, was ihre zügige Übernahme befördert haben dürfte.

Der enge Kontakt mit europäischen Siedlern, darunter vor allem Holländern, Skandinaviern, Engländern und Deutschen, änderte viele der indigenen Sitten. Speziell für die Delaware erwähnt Zeisberger (1910: 85-89), dass sie die herkömmlichen Babytragen kaum mehr benützen würden, ihre Toten zunehmend nach europäischem Vorbild in Särgen bestatteten und dabei auf die traditionell erforderlichen Grabbeigaben verzichteten, vereinzelt bereits Blockhäuser bewohnten und sich gar überlegt hätten, ihre Dörfer geometrisch wie die Missionsdörfer anzulegen, was sich angesichts der individualistischen Tendenzen ihrer Gesellschaft allerdings als nicht durchführbar entpuppte.

Beim Essen und Trinken dagegen fällt auf, dass die kulinarische Frontier nur von einigen wenigen Nahrungsmitteln überschritten wurde und es zu keinem weitgehenden kulinarischen Austausch kam. Zu diesen Lebensmitteln zählte Salz, das man gelegentlich und in kleinen Mengen genoss. Aber Salz stieg nicht zu einem grundlegenden Gewürz der indianischen Cuisine auf. Dann zwei, drei Haustiere, darunter Schwein und Huhn. Die wenigen Kühe dagegen spielten als Fleischlieferanten keine Rolle, aber ihre Milch und die daraus gewonnene Butter standen ganz oben auf dem indigenen Speisezettel. Genauso verhielt es sich mit einigen Obstsorten und der Kartoffel. Ansonsten fanden noch Zucker und die mit ihm genossenen Getränke, Schokolade, Kaffee und Tee, eine begeisterte Aufnahme. Diese drei Heißgetränke, die im 17. Jahr-

hundert Europa eroberten und zusammen mit dem Zucker die europäischen Konsummuster nachhaltig veränderten, erfreuten sich der gleichen Beliebtheit wie bei den weißen Siedlern. Die neuen Luxusartikel waren für die Delaware nur käuflich zu erwerben. Ähnliches lässt sich last but not least vom Branntwein sagen. Die Indianer liebten Alkohol; besonders Frauen trieben damit Handel, aber sie stellten ihn nie selber her. Die importierten Spirituosen galten ihnen als Festgetränk und dienten vorwiegend der kollektiven Berausung. In ihre Esskultur aber fanden sie keinen Eingang (Trenk 2001).



"Corn Soup" im 20. Jahrhundert: Myrah Spittal, eine Cayuga, mit einem Topf Hominy (hier Mais, Bohnen und Speck).

Demnach wurden zunächst einmal vor allem Anbauprodukte und Zutaten in ihrem Rohzustand übernommen, wie Kartoffeln, Äpfel, Schweinefleisch und Eier. Die unverarbeiteten Lebensmittel waren kulturell neutral und ließen sich als neue Zutaten leicht in die eigene Küche einfügen. Verarbeitete Speisen dagegen scheinen die kulinarische Grenze nicht überschritten zu haben. Zubereitete Speisen und ganze Gerichte sind das Resultat einer kulturellen Verwandlung; deshalb sind sie gewöhnlich viel stärker als bloße Nahrungsmittel mit kultureller Bedeutung aufgeladen. Die Diffusion von Rezepten und Gerichten, ihre Übernahme und Aneignung als *Fusion Food* und kulinarischer *Crossover*, wie sie für die Gegenwart so charakteristisch sind, scheint damals weitgehend gefehlt zu haben. Nur ein oder zwei Gerichte sind diesen Weg gegangen, ein süßes und ein saures, die beiden bevorzugten Geschmacksrichtungen.

Die Delaware verstanden, aus Kronsbeere und Holzapfel mit viel Zucker und gelegentlich auch etwas Sirup ein "vortreffliches Eingemachtes" (Heckewelder

1975: 325) zu bereiten. In diesem Kompott, das aus amerikanischen Früchten nach europäischer Art bereitet wurde, lässt sich ein erstes, wenngleich rudimentäres Fusions-Gericht erkennen. Dagegen liest man beispielsweise nichts von Apple Pie, Indian-style. Anscheinend ignorierten Delaware die von den Herrnhutern so geschätzten Kuchen, die bis heute einen prominenten Platz in der Pennsylvania Dutch (von: "Deutsch") genannten Küche einnehmen; denn zum Kuchenbacken hätten sie neue Techniken erlernen müssen, für die es in ihrer Esskultur keine Vorbilder gab.

Das andere Gericht war Sauerkraut. Während der beliebte Weißkohl nur eine Anbaufrucht war, handelt es sich bei Sauerkraut fraglos um ein Gericht. Sauerkraut ist nicht nur eine Art des Haltbarmachens von Kohl. Es ist ein Gericht, das mit gewissen Beilagen zur "Schlachteplatte" wird. Die Herrnhuter stammten aus dem bäuerlich geprägten Mitteleuropa, Sauerkraut stand im Zentrum ihrer kulinarischen Identität. Die Herstellung des Sauerkrauts war etwa den Diarien der Mission am White River vom September 1802 einen Eintrag wert (Gipson 1938: 191). In den Missionsdörfern im Ohio-Tal, die ein Experimentierfeld des kulturellen Austausches waren, führten die christlichen Indianer ein neues Leben, kleideten sich bäuerlich und betrieben Landwirtschaft nach europäischem Vorbild mit Pflug und neuer Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern (Turdo 1998). Als ein Grundnahrungsmittel der Herrnhuter wurde Sauerkraut in den Missionsdörfern von allen gegessen, und bei der indianischen Vorliebe für Saures muss es als Delikatesse gegolten haben. Dennoch war die Übernahme nicht von Dauer. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stand die Region im Zeichen des Nativismus. Indigene Propheten predigten eine Rückbesinnung und kulturelle Erneuerung. Sie lehnten alles Europäische ab, besonders auch die mit den weißen Siedlern assoziierten Speisen (Edmunds 1983: 37; Dowd 1992). In diesen turbulenten Zeiten kam es zu einem weitreichenden kulinarischen Rollback.

### Eine "Minimal Cuisine"?

Wie lassen sich die Küchen der Delaware und Irokesen charakterisieren? Mary Herman (1950: 53) zeigte sich beeindruckt von dem schier unendlichen Variationsreichtum, den sie besonders bei der Zubereitung des indianischen Getreides zu erkennen glaubte. Ähnlich meint die Historikerin Donna Gabaccia (2005: 80) eine "Liebe der Einheimischen für Abwechslung" zu erkennen; sie glaubt, die Küche des indigenen Amerika und speziell des Nordostens wäre abwechslungsreicher gewesen als die der meisten heutigen Amerikaner. Als Beleg zählt sie eine beeindruckende Zahl von Wildpflanzen auf, die in der in-

digenen Küche Verwendung fanden. Die frühen europäischen Siedler dagegen, die diese Küche aus eigener Erfahrung kannten, sahen das ganz anders. In ihren Augen bot der indianische Speisezettel kaum Abwechslung. Was die Zutaten anbetraf, aber auch bei der Zubereitung bestimmte eine beachtliche Monotonie das tägliche Essen.

"Sie leben sehr einfach", lautete das Urteil der für ihren einfachen Lebensstil bekannten Herrnhuter (Zeisberger 1910: 116). In den Worten Gabriel Sagards war bei den Huronen die tägliche Mahlzeit, die aus dem üblichen dünnen Maisbrei (Sagamité) bestand, sowohl "die Suppe, als auch das Fleisch wie auch der Nach-tisch eines jeden Tages" (1939: 107). Dies Urteil entsprang beileibe nicht der kulinarischen Überheblichkeit des Franzosen. Bei der Bewertung der *cuisine sauvage* waren sich Europäer aller Nationalitäten erstaunlich einig. Franz Pastorius (1912: 385), der Gründer von Germantown in Pennsylvania, schrieb über die Unterschiede zwischen Indianern und Europäern: "Sie verwundern sich, dass wir Christen so viel Aufhebens um Essen und Trinken machen." Dabei ist es schwer vorstellbar, dass die frommen protestantischen Siedler wirklich viel Aufhebens um ihr „täglich Brot“ getrieben haben. Dem Schweden Lindeström (1925: 253) galten die Delaware als "miserable Köche", deren Kocherei jede Speise ruiniere. Und der Engländer Beverley (1947) – er hatte die verwandten Algonquin Virginias vor Augen – meinte, an ihrer Kochkunst sei nichts Empfehlenswertes, "but that it is perform'd with little trouble" (178). Auch der Holländer Van der Donck (1968: 75) zeigte sich von der indigenen *Minimal Cuisine* enttäuscht: "They have no pride, or particular methods in preparing food. Fish or meat boiled in water, without salt or oil." Und er beklagte, dass sie geläufige Kochtechniken wie das Schmoren, Frikassieren, Backen und Braten nicht kannten.<sup>4</sup>

Dabei war Van der Donck nicht entgangen, dass die Indianer unter der Monotonie des täglichen Maisbreis, den er "Sapaen" nennt, *nicht* litten. Sie liebten Maisbrei und konnten gar nicht genug davon kriegen. Würde man sie ohne diesen Brei bewirten, kämen sie sich vernachlässigt vor; denn ohne Sapaen gäbe es für sie keine befriedigende Mahlzeit. Der Franziskaner Sagard (1939: 105f.) gestand sogar, dass ihm die frugale Ernährung der Huronen bekommen sei. Er erkannte in ihrer Küche auch eine gewisse Neigung zur Abwechslung. Aus dem gleichen Grunde, aus dem Franzosen verschiedene Saucen zubereiteten, bereiteten die Huronen unterschiedliche Sorten von Maisbrot zu und brachten Abwechslung in die Zubereitung ihrer Brühen und Suppen. Wenn die Missionare freilich ihrer Sagamité gelegentlich Kräuter beimischten, dann blieben sie beim Essen unter sich. Denn der Geschmack von Kräutern machte für die Huronen jede Speise ungenießbar (82).



Eine Warnung ist hier angebracht: Wie die Ethnologen Arthur Parker (1910) und Frederick Waugh (1916) gezeigt haben, kannten die Irokesen zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Fülle von Wildpflanzen, die in ihrer Küche Verwendung fanden. Da ihre diesbezüglichen Kenntnisse zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert eher ab- als zugenommen haben dürften, werden sie einstmals nicht weniger Pflanzen gekannt und verspeist haben. Obwohl dies nicht allen Beobachtern entgangen ist (Heckewelder 1975: 322), scheint keinem das wahre Ausmaß von gesammelten Vegetabilien für den indigenen Speisezettel bekannt gewesen zu sein. Man muss nicht so weit wie die erwähnte Historikerin Donna Gabaccia gehen, die hier eine Vielfalt wie im heutigen Südostasien sehen möchte. Doch anscheinend war die Küche der Irokesen (und vermutlich auch der Delaware) reichhaltiger und abwechslungsreicher, als ihre Chronisten ahnten. An ihrer einfachen Struktur ändert sich dadurch allerdings nichts.

Die drei Schwestern Mais, Bohne und Kürbis wurden ursprünglich in Mesoamerika domestiziert und breiteten sich von dort bis nach Kanada aus. In ihrer Herkunftsregion waren sie von Anfang an untrennbar mit dem Anbau von Chilis verbunden. Dutzende von Chilisorten gaben den Speisen nicht nur Geschmack und Schärfe; der Genuss von Chilis erleichterte auch das kohlenhydratreiche, aber geschmacksarme Essen. Erstaunlicherweise aber wanderte die Chilifrucht – man wird in ihr die eigentliche "vierte Schwester" sehen können! – nicht mit nach Norden. Weltweit findet man die chilibegeisterten Kulturen eher im Süden, und auch das vorkolumbische Nordamerika scheint es nicht nach Chilis verlangt zu haben. Ein noch wichtigeres Gewürz als Chili war Salz, der vermutlich älteste und weltweit verbreitete Geschmacksverstärker der Menschheit. Man kann Küchen danach einteilen, ob sie eher gewürzintensiv ("high spice") wie etwa in Mexiko und Teilen Asiens oder gewürzarm ("low spice") wie in Europa und im weißen Nordamerika sind. Bei den salzlosen und gewürzarmen indigenen Küchen wundert es nicht, dass sie als "No spice-cuisines" wahrgenommen wurden.<sup>5</sup>

Aber auch hier ist Vorsicht geboten. Van der Donck (1968: 76) erwähnt, dass die Delaware ihrem täglichen Maisbrei aus Gründen des Geschmacks gerne getrockneten und fein zerstampften Fisch beifügten. Sollte es sich hier um einen ersten Hinweis darauf handeln, dass man auch im indigenen Nordamerika das Würzpotenzial von Fisch und Fischsaucen schätzte? Auch die Huronen liebten es, ihrem Hominy Fisch in winzigen Mengen beizufügen, "stinkenden Fisch", wie Sagard (1939: 88) an einer Stelle spezifiziert. Ähnlich notierten auch Jesuitenmissionare unter den Irokesen, dass Hominy mit Fisch versetzt werde, und zwar "je verdorbener desto besser" (Waugh 1916: 91). Waugh

erfuhr von seinen irokesischen Informanten auch noch von einer anderen Art, Fisch zu fermentieren. Danach ließ man Lachs so lange in der Sonne hängen, bis er verrottete. Bei Bedarf pickste man ihn mit einem spitzen Stock an und ließ ein wenig von der fermentierten Körperflüssigkeit in einen Topf mit Hominy fließen. Gekocht galt dieses Gericht als Köstlichkeit (93).

Einer der Gründe, warum Menschen weltweit Lebensmittel fermentieren, liegt in der damit einhergehenden Geschmacksintensivierung. Aber gerade hier scheiden sich die Geister, denn vielen Kulturen schmecken nur die eigenen fermentierten Gerichte. Fremde dagegen gelten einfach als "verdorben" und werden als abstoßend und ekelerregend abgelehnt. Im Nordosten waren die Huronen bekannt dafür, dass sie frischen Mais Monate lang in Tümpeln einlagerten. Das Resultat wurde in Asche gebacken oder geschmort und galt als Delikatesse. Die Franzosen vermochten keinerlei Ähnlichkeiten zwischen diesem "Stinkmais" (Sagard 1939: 107f.), dessen fauliger Geruch ihnen übler als jede Kloake schien, und den nicht weniger intensiv riechenden Spezialitäten ihrer Cuisine, wie bestimmten Rohmilchkäsen zu sehen. Daneben schätzten die Huronen "gekautes Brot" (105), bei dem der Mais vor dem Backen von Frauen und Kindern gut durchgekaut werden musste und durch den Speichel fermentiert wurde (ähnlich wie bei der Herstellung der südamerikanischen Chicha, einem milden alkoholischen Getränk). Auch ohne Salz, Schärfe und Kräuter scheinen die Huronen starke Geschmäcker durch fermentierte Produkte erzeugt und so ihren Gaumen gekitzelt zu haben. Dabei war Fisch besonders wichtig, der ähnlich den bekannten Fischsaucen Südostasiens gebraucht wurde. Bei den Irokesen war dies kaum anders, allerdings scheinen sie weder "Stinkmais" noch "Kaubrot" gekannt zu haben (Waugh 1916: 100f.). Für die Delaware dagegen fehlen Hinweise, dass sie mit fermentierten Produkten würzten, wie dies im 17. Jahrhundert vielleicht der Fall war.

Huronen und Irokesen lebten überwiegend von ihren Anbaufrüchten, und demnach vegetarisch. Dies machte sie anscheinend empfänglich für die Verwendung gewisser Würzstoffe und später unter europäischem Einfluss für Salz. Die Ernährung der Delaware dagegen basierte zwar auf Mais, aber mehr noch auf Fleisch; hier scheint man auf das Würzen und auch das Salzen eher haben verzichten können.

Auch eine weitere Facette der indianischen kulinarischen Kultur erwähnen die Herrnhutern nicht: den Delaware war die Unterscheidung zwischen Alltagspeisen und Festspeisen geläufig. Während Zeisberger (1910: 62) als besonderen Leckerbissen nur die wohlbekannten "Biberschwänze" erwähnt, kennt Van der Donck (1968: 76) Festtagsspeisen, mit denen etwa besondere Gäste bewirtet wurden. Neben Biber-

schwänzen handelte es sich dabei um "Barschköpfe", die mit geröstetem Maismehl angereichert wurden, sowie ein Gericht aus "sehr fettem Fleisch", geschmort mit zerstoßenen Kastanien.<sup>6</sup> Eine vereinzelte Bemerkung John Heckewelders (1975: 324f.) zeigt, dass die Delaware sehr genaue Vorstellungen von einer köstlichen Speise hatten: Kürbisse, so erfuhr er von Frauen, würden umso schmackhafter, je weniger Wasser man dazu gab, und im eigenen Saft geschmort wären sie am besten. Welche heutige Köchin würde dem widersprechen?

Außerdem war dem aufmerksamen Holländer aufgefallen, dass bei den Indianern das Essen nicht zur Unterscheidung sozialer Gruppen diene, wie er dies aus Europa kannte. "It is not with them as it is here in Holland, where the greatest, noblest, and richest live more luxuriously than a Calis, or a common man; but with them meat and drink are sufficient and the same for all" (74). Die Delaware und Irokesen kannten zwar keine sozialen Klassen, aber eine herausgehobene Schicht, aus der die Häuptlinge kamen. Während die Bestattungsriten dieser Häuptlinge weitaus aufwendiger als die anderer Menschen waren, legten sie bei ihrer Ernährung keinen Wert auf Distinktion. Bei Delaware wie Irokesen fehlten prestigereiche Speisen, die das Privileg eines höheren Standes waren, wie etwa die Schokolade in den Kulturen der Azteken und Maya (Coe 1994). Die indigene Küche des Nordostens kannte nicht einmal eine embryonale Trennung in Hochküche und Volksküche, wie sie für viele Gesellschaften kennzeichnend ist.

Von den Küchen ethnischer Minderheiten spricht man heute in den USA als von "ethnic food". Die Küche von Delaware und Irokesen war aber nicht "ethnisch", es handelte sich nicht um eine tribale Küche. Sie lässt sich besser als Variante (bzw. Varianten) einer Regionalküche verstehen, die den meisten Stämmen des Kulturareals "Nordosten" von Neuengland im Norden bis Carolina im Süden gemeinsam war. Deutlich unterscheidet sich diese Küche von jener der subarktischen Jägervölker. In welchem Maße sie sich auch von der indigenen Küche des Südostens unterscheidet, bleibt noch zu klären. Obwohl es sich nicht um eine komplexe Esskultur handelte, war sie doch allem Anschein nach abwechslungsreicher als die europäischen Beobachter dachten. Auch wenn sie weitgehend salzlos war und ihr Schärfe fehlte, kannte sie Würze durch den Gebrauch fermentierter Produkte, besonders Fisch, der ähnlich wie die bekannten Fischsaucen Südostasiens benutzt wurde. Neben einer Alltagsküche gab es auch eine etwas opulentere Festtagsküche. Extra Speisen nur für die Mächtigen wie in Europa oder den indigenen Kulturen Mesoamerikas gab es dagegen nicht. Von den Europäern wurden einige Anbauprodukte übernommen, aber fast niemals komplette Gerichte. Erst mit Zucker, Kaffee, Tee und

Schokolade legten sich die indianischen Esskulturen ausgesprochene kulinarische Luxusprodukte zu. Wie von selbst besetzten diese den vakanten Platz der Prestige-Nahrungsmittel und dienten fortan als Ausweis eines höheren sozialen Standes. Damit nahmen sie eine spätere weltweite Entwicklung vorweg, denn vergleichbare Prozesse kennt man aus der kolonialen und postkolonialen Welt des 20. Jahrhunderts.

### Anmerkungen:

- 1 Salzgenuss immunisierte und schützte auch. Nach indianischer Auffassung konnten die Weißen deswegen nicht Opfer von Hexerei werden (Zeisberger 1910: 126; Heckewelder 1975: 243).
- 2 Ein Verzehr im rituellen Kontext blieb aber erhalten, wobei Hundefleisch dazu dienen sollte, den Kampfgeist der Krieger anzustacheln. Vgl. Zeisberger (1910: 103).
- 3 Bereits angebrütete Eier galten zumindest den Irokesen als besonderer Leckerbissen (Waugh 1916: 135). Diese kulinarische Sitte ist heute vor allem aus Südostasien bekannt, etwa den Philippinen, wo solche Enteneier (Balut) geradezu als Nationalspeise angesehen werden.
- 4 Nur der Bremer Reisende Johann Georg Kohl (1985: 298ff.) traf Mitte des 19. Jahrhunderts auf unter den Ojibwa lebende Europäer, denen die einheimische Kost mehr als die der weißen Siedler zusagte.
- 5 Auch Carolyn Niethammer (1974: xxvii f.) fühlt sich in ihrem Buch über die indigene Küche des amerikanischen Südwestens zu folgender Bemerkung veranlasst: „Although Indian foods are healthful and natural, many of the dishes do not taste like typical American food, which is amply spiced and has distinct flavors.“
- 6 Kohl (1985: 301) zählt für die subarktischen Ojibwa am Lake Superior vier Delikatessen auf: Büffelhöcker, Elchschnauze, Biberschwanz und Bärenratze.

### Literatur

#### Beverley, Robert

1947 *The History and Present State of Virginia*. Edited by Louis B. Wright. Chapel Hill: University of North Carolina Press (\*1705).

#### Boas, Franz

1921 *Ethnology of the Kwakiutl*. Based on Data collected by George Hunt. *Thirty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1913-1914*. Part 1. Washington.

#### Burrage, Henry S. (ed.)

1906 *Early English and French Voyages*. Chiefly from Hakluyt 1534-1608. New York: Barnes & Noble.

#### Cabeza de Vaca

1990 *Adventures in the Unknown Interior of America*. Translated and Edited by Cyclone Covey. Albuquerque: University of New Mexico Press.

#### Coe, Sophie D.

1994 *America's First Cuisines*. Austin: University of Texas Press.

#### Crosby, Alfred W. Jr.

1972 *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport: Greenwood Press.



- Cushing, Frank Hamilton**  
1920 Züñi Breadstuff. (*Indian Notes and Monographs. Vol. 8*). New York: Museum of the American Indian, Heye Foundation (\*1884/85).
- Donck, Adriaen van der**  
1968 A Description of the New Netherlands. Edited with an Introduction by Thomas F. O'Donnell. Syracuse: Syracuse University Press (\*1655).
- Dowd, Gregory Evans**  
1992 A Spirited Resistance. The North American Indian Struggle for Unity, 1745-1815. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Edmunds, R. David**  
1983 The Shawnee Prophet. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Fenton, William N.**  
1978 Northern Iroquoian Culture Patterns. In: Bruce G. Trigger (ed.), *Northeast (Handbook of North American Indians. Vol. 15)*; pp. 296-321. Washington: Smithsonian Institution.
- Gabaccia, Donna**  
2005 Colonial Creoles. The Formation of Taste in Early America. In: Carolyn Korsmeyer (ed.), *The Taste Culture Reader. Experiencing Food and Drink*; pp. 79-85. Oxford: Berg.
- Gipson, Lawrence Henry**  
1938 The Moravian Indian Mission on White River. Diaries and Letters May 5, 1799, to November 12, 1806. Indianapolis: Indiana Historical Bureau.
- Harriot, Thomas**  
1972 A Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia. The Complete 1590 Theodor de Bry Edition. With an Introduction by Paul Hulton. New York: Dover.
- Heckewelder, Johann**  
1975 Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der Indianischen Völkerschaften, welche ehemals Pennsylvanien und die benachbarten Staaten bewohnten. Kassel: Horst Hamecker (\*1819).
- Herman, Mary W.**  
1950 A Reconstruction of Aboriginal Delaware Culture from Contemporary Sources. *Kroeber Anthropological Society Papers* 1: 45-77.
- Kohl, Johann Georg**  
1985 Kitchi-Gami. Life Among the Lake Superior Ojibway. With a new introduction by Robert E. Bieder. St. Paul: Minnesota Historical Society Press (\*1859).
- Kraft, Herbert C.**  
1986 The Lenape. Archaeology, History, and Ethnography. Newark: New Jersey Historical Society.
- Lafitau, Joseph-François**  
1987 Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit. Herausgegeben und kommentiert von Helmut Reim. Leipzig (\*1752-1753).
- Lawson, John**  
1967 A New Voyage to Carolina. Edited & with an Introduction & Notes by Hugh Talmage Lefler. Chapel Hill: The University of North Carolina Press (\*1709).
- Lindeström, Peter**  
1925 Geographia Americae with an Account of the Delaware Indians. Based on Surveys and Notes Made in 1654-1656. Edited by Amandus Johnson. Philadelphia: The Swedish Colonial Society.
- Loges, Ilse**  
1956 Irokesen und Delaware im Spiegel der Herrnhuter Mission. Versuch einer vergleichenden Stammesmonographie nach den Herrnhuter Quellen des 18. Jahrhunderts. Univ. Diss. Georg August-Universität Göttingen.
- Loskiel, Georg Heinrich**  
1789 Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika. Barby.
- McKenzie, Charles**  
1960 The Missouri Indians. A Narrative of Four Trading Expeditions to the Missouri 1804-1805-1806 for the North-West Company. In: Louis François Rodrigue Masson (éd.), *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest. Récits de voyages, lettres et rapports inédits relatifs au Nord-Ouest canadien*; pp. 328-361. New York: Antiquarian Press (\*1889-1890).
- Niethammer, Carolyn**  
1974 American Indian Food and Lore. 150 Authentic Recipes. New York: Macmillan.
- Pastorius, Francis D.**  
1912 Circumstantial Geographical Description of Pennsylvania, 1700. In: Albert C. Myers (eds.), *Narratives of Early Pennsylvania, West New Jersey, and Delaware, 1630-1707*; pp. 353-448. New York: Charles Scribner's Sons.
- Parker, Arthur C.**  
1910 Iroquois Uses of Maize and Other Food Plants. *New York State Museum Bulletin* 144. Albany.
- Perrot, Nicolas**  
1996 Memoir of the Manners, Customs, and Religion of the Savages of North America, In: Emma Helen Blair, *The Indian Tribes of the Upper Mississippi Valley & Region of the Great Lakes*. Introduction by Richard White; pp. 25-272. Lincoln: Nebraska University Press.
- Powers, William & Marla Powers**  
1984 Metaphysical Aspects of an Oglala Food System. In: Mary Douglas (ed.), *Food in the Social Order. Studies of Food and Festivities in Three American Communities*, pp. 40-96. London & New York: Routledge.
- Sagard, Gabriel**  
1939 The Long Journey to the Country of the Hurons. Edited by George M. Wrong. Toronto: The Champlain Society (\*1634).
- Schoolcraft, Henry R.**  
1846 Notes on the Iroquois. New York: Bartlett & Welford.
- Trenk, Marin**  
2001 Die Milch des Weißen Mannes: Die Indianer Nordamerikas und der Alkohol. Berlin: Reimers.



**Trigger, Bruce G.**

1987 *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660.* Kingston & Montreal: McGill-Queen's University Press.

**Turdo, Mark A.**

1998 *Common People, Uncommon Community. Lenape Life in Moravian Missions.* Nazareth (Pennsylvania): A Moravian Historical Society Publication.

**Wallace, Ernest, and E. Adamson Hoebel**

1982 *The Comanches. Lords of the South Plains.* Norman: The University of Oklahoma Press.

**Waugh, Frederick W.**

1916 *Iroquois Foods and Food Preparation. Anthropological Series 12, Memoirs of the Canadian Geological Survey 86.* Ottawa: Government Printing Bureau.

**Weiser, Conrad**

1856 *Narrative of a Journey from Tulpehocken, Pennsylvania, to Onondaga, in 1737.* In: Henry R. Schoolcraft, *History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States.* Vol. 4; pp. 324-341. Philadelphia: Lippincott, Grambo.

**Will, George F., and George E. Hyde**

1917 *Corn Among the Indians of the Upper Missouri.* Lincoln: University of Nebraska Press.

**Williams, Roger**

1973 *A Key into the Language of America.* Edited by John J. Teunissen and Evely J. Hinz. Detroit: Wayne State University Press (\*1643).

**Wilson, Gilbert L.**

1987 *Buffalo Bird Woman's Garden. Agriculture of the Hidatsa Indians.* St. Paul: Minnesota Historical Society Press (\*1917).

**Witthoft, John**

1949 *Green Corn Ceremonialism in the Eastern Woodlands.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

**Zeisberger, David**

1910 *History of the Northern American Indians.* Edited by Archer B. Hulbert and William N. Schwarz. *Ohio Archaeological and Historical Society Publications* Vol. XII..

## Lesetipp:



Hardcover A5  
ca. 600 Seiten  
ISBN: 978-3-940528- 92-6  
PERSIMPLEX storykeeper

Sarah Rubal

**DER RUF DER SCHILDKRÖTE, Teil II - Brennende Ufer**

Teil II der Reihe „Der Ruf der Schildkröte“ erzählt die Geschichte von Marianne und Regina, die gemeinsam mit den Heldinnen des ersten Teils 1755 von Indianern im Grenzgebiet von Pennsylvania entführt wurden.

Bereits am Anfang ihrer abenteuerlichen Reise werden sie von zwei Familien des Stammes an der Stelle ihrer verstorbenen Töchter adoptiert.

Obwohl sie sich dagegen wehren, verblassen die Erinnerungen an ihre Familien bald und sie werden immer mehr ein Teil des um sein Überleben kämpfenden Volkes der Lenapé. Sie vergessen ihre Sprache, ihre Namen und bald auch ihre Eltern. Nur eins kann Regina sich in ihrer Erinnerung bewahren: Die Gebete, die sie mit ihrer Mutter gesprochen hat.

Marianne und Regina werden Teil der fremden Kultur der Indianer und ihre Lebensgeschichte verbindet sich unlösbar mit dem Schicksal der Waldland-Indianer.

ab Januar 2011 im Buchhandel



[www.persimplex.de](http://www.persimplex.de) \* [www.persimplex-buchladen.de](http://www.persimplex-buchladen.de) \* [www.persimplex-storykeeper.de](http://www.persimplex-storykeeper.de)

# Der Thron und die Entwicklung des Mayakönigtums

Miroslawa Lenarcik

Der Thron ist mehr als eine Innendekoration, die den Raum füllt und seinen Inhaber zu einer komfortablen Gelassenheit befähigt. Der Thron ist auch ein wichtiger Bestandteil der Inthronisationsrituale, welche die Nachfolge des nächsten Herrschers symbolisieren, der die Paraphernalien der Macht von seinem Vorgänger übernimmt und sich selbst in erhabener Position präsentiert. Das Studium der Throne gibt uns eine Möglichkeit, die Elemente der sozialen Struktur und Strategien der Maya-Hofhaltungen zu erkennen, die der König nutzt, um seine Macht weiterzutragen. Indem der Thron eine der ausgeprägtesten Manifestationen der königlichen Macht der Maya darstellt, ist seine Erforschung entscheidend für das Verständnis, wie sich die Ideologie des "göttlichen" Königtums der Maya entwickelte.

The throne is more than just interior decoration, filling the area of the room and enabling comfortable repose. The throne is also an important part of the accession rituals, which symbolises the succession of the next ruler, who takes over the paraphernalia of power from his predecessor and places himself in the elevated position. The study of thrones gives us a possibility to recognize the elements of the Maya court social structure and strategies used by the king to confer his power. As the throne is one of the most distinct manifestations of Maya royal power, its study is crucial in understanding how the ideology of Maya "divine" kingship developed.

El trono es más que una decoración interior que llena la sala y facilita a su propietario una confortable serenidad. El trono también es un elemento importante para los rituales de entronización, del gobernante sucesor, que asume las parafernalias del poder de su predecesor y además le sirve para presentarse en su nuevo elevado cargo. El estudio de los tronos nos da la oportunidad de identificar a los elementos de las estructuras sociales y las estrategias palaciegas de los Maya, que han sido utilizados por el rey para transmitir su poder. Porque el trono es una de las manifestaciones más notables del poder real entre los Maya, su exploración es crucial para entender cómo se desarrolló la ideología de la monarquía "divina" de los Mayas.

Frühe Gelehrte haben die Existenz königlicher Dynastien, Herrscher und Hofhaltungen nicht erkannt. Erst seit den 1970er Jahren hat sich das Interesse für die Hofhaltung der Maya und ihre Paraphernalien, einschließlich der Throne, entwickelt. Der Thron ist mehr als nur Innendekoration, die den Raum füllt und seinen Inhaber zu einer komfortablen Gelassenheit befähigt. Der Thron ist das zentrale Einrichtungsstück des Thronsaales, ein Objekt des Interesses, des Respekts, der Furcht und des Neides. Der Thron ist auch wichtiger Teil des Inthronisationsrituals, welches die Nachfolge des nächsten Herrschers symbolisiert, der die Paraphernalien der Macht von seinem Vorgänger übernimmt und sich selbst in erhabener Position zeigt. "Er setzt sich selbst in die Macht ein" und "er wird eingesetzt" sind Maya-Ausdrücke für die Inthronisation (Abb. 1), womit sich die Bedeutung des Thrones für die Nachfolge-Zeremonie (Schele und Miller 1986:120) verdeutlicht. Der Thron kann eines der grundsätzlichsten Insignien und Manifestation der Autorität, des Ranges und der Macht sein und ist damit auch ein Element von Darstellungen und Manipulationen.

Die grundsätzliche Schwierigkeit dieser Untersuchung ist es, die als Throne bezeichneten Strukturen richtig zu definieren. Beziehe ich die "Asiatisch-Europäische Perspektive" in die Betrachtung ein, muss ich zuerst fragen, ob die Bezeichnung "Thron" den in den Architekturkomplexen gefundenen Strukturen zu-



Abb./Fig. 1: Die Inthronisationssilben: (a) eingesetzt – CHUM-[mu] (chum), (b) als Herrscher eingesetzt – CHUM-ni-wa ti-AJAW[le] (chumwaan ti ajawle[li]).

The accession phrases: (a) to be seated – CHUM-[mu] (chum), (b) sat into lordship – CHUM-ni-wa ti-AJAW[le] (chumwaan ti ajawle[li]).

After John Montgomery Dictionary of Maya Hieroglyphs. FAMSI. URL: [www.famsi.org](http://www.famsi.org).

gesprachen werden kann, gezeigt auf einer Anzahl von Gefäßen, Gemälden, steinernen und hölzernen Türstürzen usw. Thron, Bank, bankartiger Thron, Thronsitze, königliche Sitze, Thronstrukturen sind Bezeichnungen, die die Gelehrten den Strukturen meines Interesses gegeben haben. Diese Vielfalt zeigt die Zweifel der Gelehrten bezüglich der genauen Identifikation des Thrones. Die Zweideutigkeit folgt teilweise aus der Tatsache, dass es nicht immer möglich ist, den Thron gemäß unserem Verständnis als speziellen zeremoniellen Sitzplatz des Herrschers, insbesondere eines Königs oder einer Königin, den Maya-"Thronen"

zuzuordnen, insbesondere, wenn wir feststellen, dass in einigen der Mayastädte mehr als ein Thron gefunden wurde. Eine große Zahl von Bänken verschiedener Größe, deren Funktion von der Schlaf- oder Sitzplattform bis zum Thron reichen kann, sind in Mayasiedlungen entdeckt worden.

Ich denke, wir können den Terminus "Thron" bezüglich der Mayakultur anwenden, solange er als Kunstobjekt angesehen wird. Die zeremonielle Kleidung europäischer weltlicher und religiöser Würdenträger, ihre Posen und bestimmte Techniken und Strategien, die ihnen Macht über ihre Untergebenen verleihen, sind von den Methoden der klassischen Maya nicht verschieden. Der Thron ist Sitz der Staatsregierung, zeigt die Macht der politischen und religiösen Autorität dessen, der darauf sitzt und diese Macht auch ausübt. Es ist jedoch fast unmöglich, die Bezeichnung "Thron" an vorhandene Strukturen zu binden. Außer in einem Fall, Thron 1 von Piedras Negras (oder seine Kopie) (Abb. 2), der auf Panel 3 der gleichen Stätte gezeigt wird, können wir die in den Mayastädten gefundene Strukturen nicht mit Sicherheit als "Thron" identifizieren. In vielen Darstellungen sitzt der Herrscher auf einer gewöhnlichen Bank, die ihre Funktion als Thron aus der Anwesenheit und der Kleidung des Herrschers oder der Herrscherin ebenso wie aus den Wächtern und der Umgebung, die einen Königshof charakterisiert, ableitet.



Abb./Fig. 2: Piedras Negras, Thron 1/Throne 1.  
Photograph K4899 © Justin Kerr

### Der Thron als Element der Machtstrategie

Macht besteht aus bestimmten Techniken und Strategien, die es erlauben, oft ohne offene Kraftanstrengung und Gewalt ausgeübt zu werden. Abhängigkeit oder Wechselwirkung der Macht mit Reichtum und Wissen, oft von den Gelehrten vorgebracht, informiert über die Weise, in der die Autorität über Untergebene erhalten, übermittelt und legitimiert wird. Die bürokratischen Institutionen, Bildung, Darstellung und Definition vergangener Ereignisse und letztlich die

Kunst sind die Machtinstrumente, die Einfluss, Überzeugungskraft und Manipulationen auf die Untergebenen ermöglichen.

Tatsächlich sind diese Instrumente und Strategien, ob wir nun moderne oder alte Gesellschaften betrachten, die gleichen. Die Darstellung von Reichtum, monumentaler Architektur und Landschaft, prächtiger Zeremonien und Aufführungen, die Konstruktion von Vergangenheit und Mythos und letztlich die Verbreitung von Wissen sind gleichermaßen Machtinstrumente im 21. Jahrhundert wie in der klassischen Mayagesellschaft.

Sowohl die Personen, die den inthronisierten Herrscher umgeben, als auch die teuren und feinen Artefakte, die sich am Hof finden oder die der Herrscher als Tribut erhält, vergrößern dessen Glanz und Autorität. Der sitzende Mayaherrscher ist selten allein. Gewöhnlich befinden sich verschiedene Personen bei ihm, deren Anwesenheit das Prestige des Fürsten steigert und seine Macht zeigt (Sánchez 2005: 268). Wert und Schönheit der Begleiter geben dem Herrscher Glanz, wohingegen Hässlichkeit und Unglück seiner Würde und seiner Anmut entgegenstehen.

Alle diese Bilder sind in hohem Maße standardisiert und stilisiert. Die rechte Seite war die große, gute Seite, die linke klein und schwach. Deshalb sind die meisten aus der Sicht der Betrachter links befindlichen Objekte von niedrigerem Status als die auf der rechten Seite. Außerdem ist die rechts befindliche, nach links blickende Person gewöhnlich der auf einem Thron sitzende Herrscher. Links befinden sich Inhaber geringerer Ränge als die der rechten Seite. Auch sind hochrangige Objekte größer als solche von niedrigerem Rang, und die stehenden Personen haben niedrigeren Rang inne, als die sitzenden (Houston, et al. 2006: 29-30).

Die standardisierte Präsentation des Hofes und der Hauptdarsteller spiegelt oft keine wirklichen Ereignisse, Verhaltensweisen oder Augenblicke wider. Sie stellen eher die soziale Hierarchie des Hofes und die Wechselbeziehungen zwischen den Schlüsselfiguren dar: den Herrscher, seine Familie, Höflinge und Untergebene. Die Bilder des Hofes "projizieren eher ein aristokratisches Ideal als die bloße Lebensbeschreibung" (Miller 2001: 208).

Der inthronisierte Herrscher, ob er nun auf einem fest installierten oder einem beweglichen Thron sitzt, befindet sich stets in privilegierter Position auf einer höheren Ebene als seine Untergebenen. Mayaherrscher sind gewöhnlich die dominierenden Figuren der Szene. Wenn er/sie mit anderen Personen dargestellt wird, zeigen Größe, Haltung und Platzierung des Herrschers an, dass er/sie die zentrale Figur ist (Sánchez 2005: 265). Die Beziehung zwischen der Hierarchie und erhöhter Darstellung wird von der Mayakunst stark herausgearbeitet. Oft werden Szenen, die den Empfang von Gefangenen oder die Übergabe von Tributen dar-



stellen, so gezeigt, als würden sie auf Treppenaufgängen stattfinden, um die Darstellung der hierarchischen Schichtung zu ermöglichen. Mit dem Herrscher an höchster Stelle befinden sich die Untergebenen und Krieger tiefer und die Gefangenen ganz unten. Der Herrscher scheint von seinen Untergebenen geschützt, und die Gefangenen können mit dem Herrn keinen physischen Kontakt herstellen (Abb. 3). In den bildlichen Darstellungen berühren Menschen selten einander. "Der soziale Abstand mag zwischen den Höflingen der klassischen Maya gering gewesen sein, aber er war groß zwischen den Herrschern und den hochrangigen Herren, die oft abseits sitzen und vermeiden, eine Gruppe von Körpern zu bilden" (Houston, et al. 2006: 37).



Abb./Fig. 3: Gefäßabrollung / Rollout  
K3412 © Justin Kerr

Es gibt eine Anzahl von Thronen, die mit einem Text versehen sind, der die Bedeutung der dargestellten Szene erklärt und die königliche Macht untermauert. Um den Zugang zur Schrift(-kenntnis) zu kontrollieren, musste man über bestimmte Gruppen dominieren. Die in der Schrift dargestellte Information wurde aus politischen Gründen kontrolliert und manipuliert (McAnany 1995: 129). Sogar die Analphabeten oder weniger Befähigten unter den Künstlern versuchten, die Throndarstellungen mit Hieroglyphen zu dekorieren, um die Bedeutung der Schrift für die königliche Macht zu steigern, wie man es beispielhaft auf Gefäß K8793 sehen kann. Oft sitzen die Mayaherrscher direkt unter den Hieroglyphen (gewöhnlich ihren Namen oder Ortsbezeichnungen), was die direkte Kontrolle der Inschriften und die universelle Macht der Herrscher zeigt. In ähnlicher Weise kann der Thron direkt unter die Hieroglyphen der Ortsbezeichnungen platziert werden, z.B. sitzt Yik'in Chan K'awiil von Tikal auf der Namensglyphe des besiegten Ortes Naranjo (gezeigt auf einem hölzernen Türsturz von Tempel 4 in Tikal). Der Herrscher dominiert den Namen und seine hieroglyphische Darstellung und gleichzeitig übernimmt er die Macht über das gesamte Gebiet und seine Einwohner.

Machtbeziehungen erfordern ständige Bestätigung und Aufrechterhaltung der Machtbeziehungen zwischen den Eliten und Nicht-Eliten und innerhalb der Eliten selbst durch Zurschaustellung und öffentliche Auftritte, was in vor-modernen Gesellschaften, als militärische Stärke keine solche Rolle spielte, besonders wichtig ist (Inomata und Coben 2006: 25-26). Symbolische Objekte wie Throne spielten eine aktive Rolle in vielen Aufführungen und Darbietungen. Der in erhabener Position sitzende Herrscher erhielt die Tribute oder einen Besuch unterstellter Herren, war bei der Enthauptung von Gefangenen anwesend und zelebrierte einen militärischen Triumph. Die prunkvolle Kleidung, reich mit Jade dekoriert, Jaguarfelle, Federn, Kissen, Vorhänge und gedemütigte Gefangene verliehen der Aufführung Glanz.

### Entwicklung des Mayakönigtums

Throne sind bereits in präklassischer Zeit Bestandteil verschiedener königlicher Zeremonien und Aufführungen gewesen und wurden bis in die Endklassik benutzt. Eine Anzahl wiederholter Motive, mit der königlichen Macht und den Inthronisationsritualen in Verbindung stehend, erscheinen in der Maya-Symbolik. In der Mittleren Präklassik "hat sich deutlich eine Ideologie des Herrschertums entwickelt, in welcher kraftvolle Individuen sich selbst als fähig porträtierten, natürliche und übernatürliche Kräfte zu kontrollieren und manipulieren" (Guernsey 2006: 37). In der Späten Präklassik des Tieflandes wird die Verbindung abstrakter herrschaftlicher Macht mit dem Kosmos, der sich in monumentalen Tempeln zeigt, hervorgehoben. Die andere symbolbehaftete Tradition ist mit dem südlichen Mayagebiet verknüpft und ist mit der Anhäufung von Macht und Prestige durch individuelle Herrscher verbunden, derer durch Stelen und monumentale Grabmäler gedacht wurde. In der späteren Zeit wurden diese beiden Traditionen verbunden (Sharer und Traxler 2006: 274-275) und brachten das Modell des "göttlichen" Königtums der klassischen Maya hervor.

Die folgenden Abschnitte diskutieren vier Arten der Herrscherdarstellung, welche die Thron-Symbolik beinhalten. Die Komplexität und Monumentalität der Darstellung nahm zwischen Präklassik und Klassik definitiv zu, doch die Botschaft dieser Bilder änderte sich nicht seit den Ursprüngen des Königtums, welches sich mit dem Ziel der Machtsteigerung der königlichen Person verschiedener Strategien bediente.

### Inthronisationsplattform

Eine der wichtigsten Zeremonien, welche die Mayaherrscher zelebrierten, war eine von komplexen Ritualen begleitete Inthronisationszeremonie. Die

visuelle Darstellung der Thronnachfolge zeigt oft ein Bild des Herrschers, der, auf einem Thron sitzend, die königlichen Insignien empfängt. Mitunter wird die Thronerhebung von einem Gefangenenopfer begleitet, und der Herrscher verkörpert die Götter. Eine Inthronisation war ein komplexes Ritual, es wird durch die Teilnahme anderer Personen ausgedrückt: auf Besuch weilende Herrscher und Götter (Eberl und Graña-Behrens 2004: 103-104).

Die 2001 entdeckten Ruinen von San Bartolo, Guatemala, zeigen frühe Wandmalereien in der heute "Las Pinturas" genannten Struktur, die überbaut wurde. Die Bilder von San Bartolo "weisen nach, dass in der späten Prälklassik im Tiefland Mayakönige herrschten, auf gleiche Weise von weltlicher und übernatürlicher Kraft ins Amt eingeführt und unterstützt wie in der klassischen Periode – einschließlich des Schöpfungsmythos und seiner ideologischen Begründung der königlichen Autorität". (Sharer und Traxler 2006: 263). Eines der Wandgemälde, datiert auf etwa 100 u. Z., stellt die königliche Amtseinführung dar. Der Herrscher befindet sich auf einer Plattform, dekoriert mit dem Jaguarfell und Blumen. Er streckt die Hände aus, um ein langes Stabzepter zu erhalten, ähnlich den Zeptern, die aus der spätclassischen Periode, z.B. Panel 1 von Lacanha, bekannt sind. Die dienende Person besteigt die Plattform, um die königlichen Insignien (?) dem König anzubieten.

Die spätclassischen skulptierten Steinstelen von Piedras Negras zeigen analoge Szenen. Könige sitzen beim Machtantritt in Nischen der Stelen auf Plattformen (Proskouriakoff 1960; Taube 1988: 341-342). Sie sind mit kosmologischen Symbolen wie Himmelsbändern und kopflosen Kaiman-Abbildungen dekoriert. Der Aufstieg zur Plattform ist mit einem Streifen von Rindenpapier oder Stoff bedeckt, der menschliche Füße zeigt, "in starkem Maße an den Weg eines Individuums erinnernd" (Taube 1988: 345). Auf Stele 14 wird der inthronisierte Fürst von einer Frau unterstützt, die den Federkiel für das Blutopfer hält. Der Herrscher scheint ein freiwilliges Blutopfer zu leisten, das ihn mit dem gequälten Gefangenen verbindet. Das Töten des Opfers diente als rituelle Erweiterung des fürstlichen Akts des Blutopfers und war Teil des Inthronisationsrituals. Gefäß K2795 zeigt den an ein Gestell gebundenen Gefangenen, das der Inthronisationsplattform ähnlich ist, das wir schon aus der präclassischen Periode kennen. Der Herrscher wird von zwei Männern auf einer Trage zum Platz des Opfers gebracht. Auf Stele 11 von Piedras Negras (Abb. 4) liegt das Opfer mit geöffneter Brust ausgestreckt auf einem Altar unterhalb des sitzenden Herrschers. Die mit Thron und Plattform verbundenen Rituale sind ein Bestandteil der komplexen Zeremonie zur Inthronisation des Herrschers. Unser Verständnis ist derzeit jedoch zu mangelhaft, um ihre Reihenfolge und ihre exakte Bedeutung rekonstruieren zu können.



Abb./Fig. 4:  
Piedras Negras,  
Stele 11 / Stela 11.  
The John Montgomery  
Drawing Collection ©  
Foundation for the  
Advancement of  
Mesoamerican Studies,  
Inc., www.famsi.org

### Der Jaguar und die Ikonografie der Throne

Jaguare waren schon bei den Olmeken Machtsymbole, deren skulptierte Steine obenauf ein Jaguarfell zeigten, und deren Gesichter wie Jaguargesichter stilisiert waren. Der Jaguar, Amerikas größte Raubkatze, teilt seine räuberischen Merkmale mit dem Menschen: er jagt, tötet und isst alle anderen Tiere. Jäger oder Krieger wollten sich selbst mit der Raubkatze in Verbindung bringen, wenn sie ihre Körper mit den Merkmalen des Tieres dekorierten: mit Fellen, Armbändern und Halsketten der Zähne sowie Klauen, Masken und Kopfschmuck. Die Krieger, Priester oder Adligen konnten Namen von Feliden als Titel oder schmückende Beiworte (Saunders 1998:22-26) annehmen. Jaguare und Jaguarfelle waren eines der grundsätzlichen Elemente im Zusammenhang mit der königlichen Macht und den Herrscherdarstellungen in Form der Kleidung, Polstern, Dekorationen von Jaguarfell und Schutzgeistern in Jaguargestalt. Die Jaguarfigur ist auch auf der Plattform des oben erwähnten Wandgemäldes von San Bartolo sichtbar. Das monumentale Bild eines Jaguars, der Jasaw Chan K'awiil, den Herrscher von Tikal schützt, abgebildet auf dem hölzernen Türsturz von Tempel 1, scheint die gleiche Art der bildlichen Darstellung zu repräsentieren.

Diese die königliche Macht symbolisierenden Elemente wurden während aller Perioden der Mayakultur verwendet. Michael Coe (1972: 10-11) bringt



Abb./Fig. 5: Gefäßabrollung / Rollout; K5720 © Justin Kerr

Jaguare mit dem Gottkönigtum und den übernatürlichen Fähigkeiten der Herrscher in Verbindung. Mayakönige hatten als Verbindungspersonen zu den Göttern schamanische Kräfte, die man mystisch als *alter ego* beschrieb, "Schutzgeister", die sogenannten *way*. Sie nahmen die Form phantastischer Tierwesen an, oft Kombinationen zweier Kreaturen (Grube und Nahm 1994: 686). Wie auch die olmekischen Verwandlungsfiguren zeigen die *way* sowohl menschliche als auch Jaguarattribute, sind aus einem stilisierten Menschen gesicht (*ajan*-Zeichen) gebildet, das von einem Jaguarfell halb bedeckt ist (Houston und Stuart 1989: 5-6).

Ein spätklassisches Opferdepot, das zu Altar Q von Copán gehört, der die Porträts von 15 Vorfahren des Yax Pahsaj zeigt, enthielt die Überreste von 15 Jaguaren – einen Jaguar für jeden Vorfahren, was anzeigt, dass man Jaguare am Ort gehalten haben mag (Fash 1991: 170). Die Präsenz dieser mächtigen Tiere am königlichen Hof dürfte die Größe und Macht des Herrschers erhöht haben.

### Maisgott

Nicht nur die Form des Thrones, sondern auch die Kleidung und Erscheinung des Herrschers erhöhte die königliche Macht. Der Herrscher musste nicht schön sein, oder besser ausgedrückt, er ist nicht immer so gezeigt worden, aber er und sein Hof besitzen gewöhnlich Respekt durch ihr Auftreten.

Die Maya zeigten Adel und den Herrscher oft mittels des Körpers des Maisgottes, stets jung und schön, in anmutiger Bewegung. Sie erschienen immer frisch und majestätisch (Houston, et al. 2006: 6-7; Miller und Martin 2004: 25). Der Kopf war nahezu konisch, ahmte einen Maiskolben nach, was durch eine Kopfdeformation erreicht wurde, die man oft bei den klassischen Maya sehen kann. Der Herrscher wird zur Personifikation der Fruchtbarkeit und des Reichtums,

die man dem Maisgott zuschreibt. Die Geburt des Königs war vergleichbar der des Mais, der aus dem Boden sprießt, und der Tod des Königs entspricht dem Abstieg des Maisgottes in die Unterwelt. Frühe Abbildungen des Maisgottes sind von den oben erwähnten Wandgemälden von San Bartolo bekannt, die den Gott in Begleitung männlicher und weiblicher Figuren zeigen, die Geschenke überreichen.

Eines der frühen Mayagefäße (datiert auf 200 – 400 u. Z.) zeigt einen inthronisierten Herrscher in der Kleidung des Maisgottes. Er wird durch den Maiskolben in seinem Kopfputz gekennzeichnet, die Hüllblätter des Kolbens und die Maisfasern (seine Silberfäden). Er sitzt mit gekreuzten Beinen auf einem Polster aus Jaguarfell in herrschaftlicher Pose und hält ein offenes Bündel in den Händen, das die heiligen Paraphernalien des Amtes repräsentieren mag (Fields und Reents-Budget: 118).

Diese Art der Darstellung setzte sich bis in die spät- und endklassische Periode fort, als sich die Könige in Gestalt des Maisgottes porträtierten und so die Auferstehung und Erneuerung des menschlichen Lebenszyklus personifizierten. Die Gefäße K109, K4689 und K7669 zeigen den Herrscher in der Gestalt des Maisgottes auf dem mit einem Jaguarfell bedeckten Thron. Gefäß K5720 (Abb. 5) zeigt den Gott, auf dem Himmelsband-Thron sitzend, zusätzlich mit dem Jaguarkissen als Thron-Rückwand. Er wird von einer weiblichen Figur begleitet, die Schmuckstücke darbringt. Der Maisgott sitzt in typisch königlicher Pose, das heißt, der Körper wird von vorn gezeigt, der Kopf dagegen im Profil. Der Herrscher sitzt mit gekreuzten Beinen, leicht nach links geneigt, die linke Hand auf dem linken oder rechten Knie liegend, dagegen ist die rechte Hand erhoben und deutet mit der Handfläche auf die Untergeben. Diese unnatürliche Pose erlaubt die vollständige Darstellung der Symbole des Amtes

wie Brustschmuck, Zepter oder Schlangenstab, Körperbemalung, symbolischer Kopfschmuck. Die nach vorn gerichtete Körperdarstellung erlaubt es außerdem, den König in doppelter Größe darzustellen und den Eindruck zu erwecken, als agiere er gleichzeitig mit den Personen zu seinen beiden Seiten wie auch mit dem Betrachter des Gefäßes (Loughmiller-Nreman 2008: 32).

### Gefangene

Der inthronisierte Herrscher wird oft mit adligen Kriegsgefangenen gezeigt. Sowohl der Körper des Herrschers als auch die der Gefangenen geben die grundsätzlichen gesellschaftlichen Konzepte wieder und erzeugen eine soziale Hierarchie (Houston, et al. 2006: 6). Die Größe und Würde der Herrschers wird durch die Anwesenheit der Gefangenen unterstrichen, deren dünne und demütige Gestalt der Schönheit und dem Glanz des Königs in vielen Szenen des Triumphes oder des Opfers gegenübersteht. Sogar die mächtigsten Adligen sind nackt, nur mit Lendentuch bekleidet, mit Papierstreifen in den Ohren und mit unordentlichem Haar (Abb. 3). Nach der Schlacht wurden die Gefangenen ihres Schmuckes und ihrer Rangabzeichen, ihres Kopfschmucks und der königlichen Kleider sowie der Symbole der königlichen Macht beraubt. Die Gefangenen sind nackt, unfähig, ihre Genitalien zu bedecken und zeigen einen Mangel an Kontrolle, selbst über ihre Erektion (Houston, et al. 2006: 213). Sie brechen alle höfischen Anstandsregeln, was sie deutlich vom Herrscher und seinem Hofstaat abhebt.

Die Darstellung der Demütigung Gefangener kennt man bereits aus der Präklassik. Beispielsweise zeigt das Monument 65 aus Kaminaljuyu die Nachfolge dreier Herrscher der späten Mittelpräklassik, die auf Thronen sitzen, jeder flankiert von zwei gefesselten, knienden Gefangenen. Die Gefangenen sind nackt, sie zeigen dem Herrscher mit unterwürfigen Gesten ihre zusammengebundenen Handgelenke. Die Könige tragen eine Jadeperle in der Nase, während die Gefangenen dieses Schmuckes beraubt sind, der höchsten adligen Status anzeigen mochte (Kaplan 2000: 190). Wir können hier erneut die Verbindung zwischen Herrscher und Opfer beobachten, analog dem zeremoniellen Opfer an der oben beschriebenen Inthronisationsplattform, während dessen das Opfer ein Vertreter für das Selbstopfer des Königs ist.

Die bildliche Darstellung von Opfer und Gefangenen war eine der verbreitetsten Ausdrucksweisen der spätklassischen Periode, wie man auf den berühmten Wandgemälden von Bonampak sehen kann, die auf ergreifende Weise Demütigung und Leid ausdrücken. Die Szenen mit den Gefangenen befinden sich oft an Treppen, um die Gliederung der Gesellschaft mit dem König an der Spitze und den Gefangenen ganz unten zu zeigen. Stele 22 von Naranjo

zeigt K'ahk' Tiliw Chan Chaak auf einem Jaguarfell-Thron, in den Händen einen zweiköpfigen Zeremonialstab, mit dem knienden König von Ucanal als Gefangenen zu seinen Füßen. Die Person des Herrschers mit reicher Kleidung und den Insignien der Macht wird vom kümmerlichen Gefangenen kontrastiert. Er sitzt in untergeordneter Position, zeigt dem König seine gebundenen Handgelenke und erinnert an die mittelpräklassische Abbildung aus Kaminaljuyu. Seine schließlich erfolgende Opferung deutet sich durch sein Sitzen auf zwei Oberschenkelknochen an, die an die Opferthronen erinnern (Reents-Budet 1994: 302). In der Darstellung auf Gefäß K8719 ist der Gefangene gerade exekutiert und sein abgeschnittener Kopf auf einem Pfahl platziert worden. Der Kontrast des gedemütigten kopflosen Körpers mit dem blutenden Nacken zur würdevollen Haltung des Königs und seinem reichen königlichen Kopfschmuck unterstreicht die Macht des siegreichen Herrschers.

### Zusammenfassung

Die oben gezeigten Motive wurden noch in der endklassischen Periode verwendet. Beispielsweise zeigt der hölzerne Türsturz von Tempel 3 aus Tikal, datiert etwa 810 u.Z., den König Dunkle Sonne beim Tanz in phantastischer Jaguar Kleidung vor seinem gepolsterten Thron. Gleichwohl war die Endklassik durch einen Zusammenbruch der Institution des Gottkönigtums im Herzland des zentralen und südlichen Tieflandes gekennzeichnet. Zur gleichen Zeit expandierten politische Strukturen im nördlichen Tiefland, jedoch in von klassischen Merkmalen deutlich anderer Form. Die bildliche Darstellung der Gottkönige, bekannt aus der präklassischen und klassischen Periode, als Maisgott porträtiert und beschützt von den mächtigen Jaguarsymbolen, begleitet von Gefangenen und einbezogen in komplexe Inthronisationsriten, begann zu verschwinden. In der endklassischen Zeit teilen die Herrscher oft den zentralen Blickpunkt mit untergebenen Fürsten, die vornehme Titel innehaben, Gefangene nehmen und bei den Ritualen assistieren. "Diese Veränderungen reflektieren einen Trend zu Machtdezentralisierung innerhalb vieler politischer Einheiten, oft Endresultat früherer, die Macht teilender Vereinbarungen, welche die Gottkönige trafen, um ihre herausragenden Positionen zu erhalten. Aber es ist klar, dass diese Versuche, die Treue der Untergebenen zu kaufen, schließlich fehlschlug" (Sharer und Traxler 2006: 501).

Der deutlichste Beweis des Zusammenbruchs der königlichen Macht kann z. B. in Piedras Negras nachgezeichnet werden, dessen Thron zum Zeitpunkt seiner finalen Niederlage absichtlich zerbrochen und zerstreut wurde. Nicht nur der Thron wurde zerbrochen, auch die Porträts auf seiner Rückwand wurden vollständig zerstört (Sharer und Traxler 2006: 431). Der Thron als

wichtiges Machtsymbol wurde Ziel eines direkten Angriffs, der den Kollaps der königlichen Familie symbolisiert, die Zerstörung der Paraphernalien der Macht und letztlich der Macht selbst.



Abb./Fig. 6:  
Uxmal, Stele 14 /  
Stela 14.  
Drawing by Ian  
Graham Corpus of  
Maya Hieroglyphic  
Inscriptions, Vol. 4,  
Part 2, Uxmal,  
reproduced courtesy of  
the President and  
Fellows of Harvard  
College

Die Tradition dynastischer Monumente mit Porträts der Könige wurde in Uxmal beibehalten. Stele 14 aus Uxmal (Abb. 6) zeigt den auf dem Jaguarkopf-Thron stehenden Herrscher mit den Paraphernalien klassischer Maya-Göttkönige. Unterhalb seiner Füße und des Thrones kann man zwei Figuren nackter Gefangener mit heraushängenden Genitalien sehen. Die Gefangenen zeigen Mangel an Selbstkontrolle und sind nicht in der Lage, ihre Intimbereiche zu bedecken (Houston, et al. 2006: 211), ein weiterer degradierender Aspekt der Gefangenschaft.

Jaguarköpfige Throne finden sich auch in Chichén Itzá, jedoch in verschiedenen Zusammenhängen. Fragmente der Nordbank der inneren Kammer des Chak-Mool-Tempels (Abb. 7) zeigen eine Reihe typischer Chichén-Krieger mit Spiegeln und pelzartigen Knie- und Fußgelenkbändern, Wurfspeeren in der linken und atlatl-Speerschleudern in der rechten Hand (Stone 1999: 302). Sie alle sitzen auf jaguarköpfigen Thronen, die nachweislich nicht mehr nur für den König reserviert sind. Das Fehlen traditioneller Bilder erweckt den Eindruck, dass in der politischen Organisation von Chichén Itzá eine dezentralisiertere Machtteilung Einzug gehalten hat (Sharer und Traxler 2006: 580-581), und sie nicht länger nur dem Kult eines einzigen Herrschers diene.

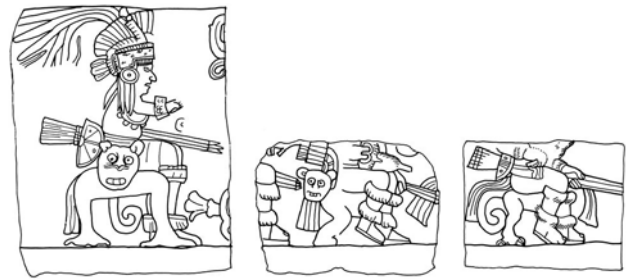


Abb./Fig. 7: Chichén Itzá, Fragmente der Nordbank, innerer Raum. Chac-Mool-Tempel

Fragments of North Bench, Inner Chamber, Temple of Chak Mool.

Drawing by Linda Schele © David Schele, courtesy Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., www.famsi.org

Der Thron ist eine der ausgeprägtesten Manifestationen königlicher Macht. Es ist klar, dass die Anfänge des "Gottkönigtums" in der Präklassischen Periode liegen, was durch die in diesem Beitrag gezeigten Motive, wie sie von den Mayaherrschern genutzt wurden, ihre königliche Macht zu steigern und zu kontrollieren, nachgewiesen wird. Die Symbolik bezüglich der Inthronisationsplattform, der Jaguare, des Maisgottes und der Gefangenen findet sich in die frühesten bekannten Darstellungen des Mayakönigtums und der Mayakönige einbezogen. Die Bilder der inthronisierten Herrscher sind in der spätklassischen Periode weit verbreitet und finden sich auch in der Endklassik, wenngleich in geringerem Umfang und mitunter in anderem Kontext.

(ins Deutsche übertragen: AmerIndian Research)

## Literatur

### Coe, M.

1972 Olmec Jaguars and Olmec Kings. In *The Cult of the Feline*, edited by E. P. Benson, pp. 1-18. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

### Eberl, M. and D. Graña-Behrens

2004 *Proper Names and Throne Names. On the Naming Practice of Classic Maya Rulers*. In *Continuity and Change, Maya Religious Practices and Temporal Perspective*. 5th European Maya Conference, edited by D. Graña-Behrens, pp. 101-120, Bonn.

### Fash, W. L.

1991 *Scribes, Warriors, and Kings: The City of Copan and the Ancient Maya*. Thames & Hudson, London

### Fields, V. M. and D. Reents-Budet

2006 *Lords of Creation*. Scala Publishers Ltd., Los Angeles.

Grube, N. and W. Nahm

1994 A census of Xibalba: a complete inventory of way characters on Maya ceramics. In *The Maya Vase Book*, edited by B. Kerr and J. Kerr, pp. 686-715. vol. 4. Kerr Associates, New York.



- Guernsey, J.**  
2006 Late Preclassic Expressions of Authority on the Pacific Slope. In *Lords of Creation*, edited by V. M. Fields and D. Reents-Budet, pp. 37-43. Scala Publishers Ltd., Los Angeles.
- Houston, S. D. and D. Stuart**  
1989 The Way Glyph: Evidence for “Co-essences” among the Classic Maya. In *Research Reports on Ancient Maya Writing*, pp. 1-16. vol. 30. Center for Maya Research, Washington D.C.
- Houston, S. D., D. Stuart and K. A. Taube**  
2006 *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. University of Texas Press, Austin.
- Inomata, T. and L. S. Coben**  
2006 Overture: an Invitation to the archaeological theater. In *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, And Politics*, edited by T. Inomata and L. S. Coben, pp. 11-46. Rowman Altamira, Walnut Creek, California.
- Kaplan, J.**  
2000 Monument 65. A great emblematic depiction of throned rule and royal sacrifice at Late Preclassic Kaminaljuyu. *Ancient Mesoamerica* 11(2):185-198.
- Loughmiller-Newman, J. A.**  
2008 Canons of Maya Painting. *Ancient Mesoamerica* 19(1):29-42.
- McAnany, P. A.**  
1995 *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. University of Texas Press, Austin.
- Miller, M. E.**  
2001 Life at court: The view from Bonampak. In *Royal Courts of the Ancient Maya, Volume 2: Data and Case Studies*, edited by T. Inomata and S. Houston, pp. 201-222. Westview Press, Boulder CO.
- Miller, M. E. and S. Martin**  
2004 *Courtly Art of the Ancient Maya*. Thames & Hudson, Ltd., London.
- Proskouriakoff, T.**  
1960 Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala. *American Antiquity* 25:454 - 475.
- Reents-Budet, D.**  
1994 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*. Duke University Press, Durham, North Carolina.
- Sánchez, J. L. J.**  
2005 Ancient Maya Royal Strategies: Creating power and identity through art. *Ancient Mesoamerica* 16(2):261-275.
- Saunders, N. J.**  
1998 Architecture of symbolism: The feline image. In *Icons of Power: Feline Symbolism in the Americas*, edited by N. J. Saunders, pp. 12-52. Routledge, London.
- Schele, L. and M. E. Miller**  
1986 *The Blood of Kings: Ritual and Dynasty in Maya Art*. Kimbell Art Museum and George Braziller, Fort Worth and New York.
- Sharer, R. J. and L. P. Traxler**  
2006 *The Ancient Maya*. 6<sup>th</sup> ed. Stanford University Press, Stanford California.
- Stone, A.**  
1999 Architectural Innovation in the Temple of the Warriors at Chichén Itzá. In *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*, edited by J. K. Kowalski, pp. 298-319. Oxford University Press, New York.
- Taube, A. K.**  
1988 A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice. In *Maya Iconography*, edited by E. P. Benson and G. Griffin, pp. 331-351. Princeton University Press, New Jersey.  
The John Montgomery Drawing Collection.  
2009 FAMSÍ. URL: [www.famsi.org](http://www.famsi.org)  
The Linda Schele Drawing Collection.  
2009 FAMSÍ. URL: [www.famsi.org](http://www.famsi.org)

## Throne and development of the Maya kingship

Miroslawa Lenarcik

Early scholars did not recognize the existence of royal dynasties, rulers and courts. Only since the 1970s has interest for Maya court and its paraphernalia, including thrones, developed. The throne is more than just interior decoration, filling the area of the room and enabling comfortable repose. The throne is the central furniture of the throne room, an object of interest, respect, fear, and envy. The throne is also an important part of the accession rituals, which symbolises the succession of the next ruler, who takes over the paraphernalia of power from his predecessor and places himself in the elevated position. “*He sat himself in power*” and “*to be seated*” are Maya expressions for accession (Fig. 1), which can imply the significance of the throne for their ceremony of succession (Schele and Miller 1986: 120). The throne can be one of the most fundamental insignia and manifestations of authority, rank and power, creating one of the elements of the display of images and manipulation.

The basic difficulty of this research is to define properly the structures labelled as thrones. Taking into account the issue of the “*Asian-European perspective*”, I must first ask the question of whether the term “*throne*” can be applied to the structures found in the architectural complexes, presented on a number of vessels, paintings, stone and wooden lintels, etc. Throne, bench, bench-like throne, throne-seats, royal seats, throne structures are names given by scholars to the structures of my interest. This variety shows the scholars’ doubts concerning proper identification of the throne. The ambiguity derives partly from the fact that it is not always possible to attribute the throne, understood according to our perspective as the special, ceremonial chair used by a ruler, especially a king or queen, to the Maya “*thrones*”, in particular, when we realise that in some of the Maya cities more than one throne was found. A great number of benches of different sizes have been discovered in Maya settlements; their function can range from the sleeping or sitting platforms to thrones.

I think that we can use the term “*throne*” concerning the Maya culture as far as art is concerned. The ceremonial





clothes of European secular or religious dignitaries, their poses and the certain techniques and strategies that enable power to be exercised over their subordinates are not different from the Classic Maya methods. The throne that is the chair of state, representing the power of the political or religious authority who sits on it, and sometimes conferring that power, is used in a similar way as well. Nevertheless, it is almost impossible to apply the name “throne” as far as the real structures are concerned. Except for one example, that is, Throne 1 from Piedras Negras (or its copy) (Fig. 2), which is presented in the Panel 3 from the same site, we cannot identify with certainty the structures found in Maya cities as “thrones”. In many images the ruler sits on the ordinary bench, which functions as a throne because of the ruler’s presence, his or her attire, attendants and the surrounding, creating the royal power.

### Throne as an element of power strategy

Power comprises certain techniques and strategies that enable it to be exercised often without open force and violence. Dependence or interdependence of the power on wealth and knowledge, often mentioned by scholars, informs about the ways in which the authority can be imposed on subordinates, maintained, communicated and legitimised. The bureaucratic institutions, literacy, representation and definition of past events, and finally art are the instruments of power, which enable influence, persuasion and manipulation of those under subjection.

In fact, whether we are dealing with modern or ancient societies, these instruments and strategies are the same. The display of wealth, monumental architecture and landscape, splendid ceremonials and spectacles, the construction of the past and myth, and finally distribution of knowledge are no less the instruments of power in the twentieth first century than in Classic Maya society.

The personages surrounding the enthroned ruler as well as the expensive and rarefied artefacts present at the court or acquired by the ruler as tributes add splendour to the authority. The seated Maya ruler rarely is alone. Usually he is attended by various figures, whose presence enhances the prestige of the lord and represents his power (Sanchez 2005: 268). The wealth and beauty of the attendants give splendour to the ruler, whereas ugliness and misery counterpoint his dignity and grace.

All of these images are highly standardised and stylised. The right-hand was the big, good hand, the left one, small and weak. That is why most objects to the viewer’s left are invariably of lower status than those to the right. Thus, the personage on the viewer’s right, facing left, is usually the ruler and appears on a throne. Those behind are attendants of lesser rank as the ones to the right. Also objects that are high outrank those that are low and the standing personages hold lower rank than those who are seated (Houston, et al. 2006: 29-30).

Maya standardised presentation of the court and the main actors often do not depict real events, behaviour or single moments. Rather they present the social hierarchy of the court and the interrelations between the key characters: the ruler, his family, courtiers and subordinates. The images of the court “project a noble ideal rather than passively record their lives” (Miller 2001: 208).

The enthroned ruler, whether seated on a firmly installed throne or a portable one, is always placed in the privileged position at a higher level than his subordinates. Maya rulers are usually the dominant figures in scenes. If he/she is represented with other individuals the size, posture and placement of the ruler indicate that he/she is a central figure (Sanchez 2005: 265). Relation between the hierarchy and elevation is strongly underlined in Maya art. Often the scenes of the reception of captives or delivery of tributes are presented as taking place on stairways, which enable representation of the strata of the society. With the ruler on the top, subordinates and warriors lower and the captives reside at the bottom. The ruler is as if protected by his subordinates and the captives cannot have any physical contact with the lord. (Fig. 3) Humans seldom touch one another in Maya imagery. “Social distance may have been close among Classic Maya courtiers, but it expanded greatly with rulers and high-ranking lords, who often sit apart, well displaced from any cluster of bodies” (Houston, et al. 2006: 37).

There are a number of thrones, which are marked by a text that explicates the meaning of the image presented, supporting the royal power. To control the access to writing (knowledge) was to dominate over certain groups. Information presented in writing was guarded and manipulated for political reasons (McAnany 1995: 129). Even the illiterate or less-skilled artists tried to decorate the images of thrones with hieroglyphs, wishing to enhance the importance of the writing for the royal power, as seen for example, on vessel K8793. Often Maya rulers are seated directly upon the hieroglyphs (usually their names or place names), which display direct control of the writing and, thus, universal power of the ruler. Similarly, the throne can be placed upon the hieroglyphs presenting the place names, for example, Yik’in Chan K’awiil of Tikal sits upon the name glyph of a defeated Naranjo (displayed on a wooden lintel from Temple 4 in Tikal). The ruler dominates the name and its hieroglyphic representation and at the same time takes power over the whole area and its inhabitants.

Power relations need constant affirmation and maintenance of power relations between elites and non-elites and among the elites themselves through the spectacle and public performance, which is especially important in pre-modern societies where military force did not play such a role (Inomata and Coben 2006: 25-26). Symbolic objects like thrones played an active role in many spectacles and performances. The ruler seated in an elevated position receives the tributes or a visit of the subordinate lords, witnesses the captives’ decapitation and celebrates military triumph. The pompous attire, richly decorated with jade, jaguar pelts, feathers, cushions, curtains, and humiliated captives add splendour to the spectacle.

### Development of the Maya kingship

Thrones had already been a part of the various royal ceremonies and spectacles in the Preclassic Period and continued to be used until the Terminal Classic Period. A number of repeated motives, related with the king’s power and accession rituals, appear in the Maya imagery. By the Middle Preclassic Period, “an ideology of rulership in which powerful individuals portrayed themselves as able to control

and manipulate natural and supernatural forces had clearly developed” (Guernsey 2006: 37). The Late Preclassic lowland polities emphasized the association of the abstract power of rulership with the cosmos, which were presented on monumental temples. The other imagery tradition is associated with the southern Maya area and involved the accumulation of power and prestige by individual rulers, who were commemorated by stelae and monumental funerary shrines. In the later period these two traditions integrated (Sharer and Traxler 2006: 274-275), creating the model of Classic Maya “divine” kingship.

The following sections discuss four kinds of presentation of the ruler, which contain the throne imagery. The complexity and monumentality of the display definitely increased between the Preclassic and Classic Period, but the message of these images did not change and from the origins of the kingship, which continued to aim at enhancing the power of the royal person with the usage of the certain strategies.

#### Accession scaffold

One of the important ceremonies celebrated by the Maya rulers was an accession ceremony accompanied by complex rituals. The visual representation of accession comprises often of the image of the ruler who is seated upon a throne and receives a royal insignia. Sometimes the accession is accompanied by captive sacrifice and the ruler impersonates the gods. An accession was a complex ritual; it is expressed by the participation of other persons: visiting rulers and gods (Eberl and Graña-Behrens 2004: 103-104).

The ruins of San Bartolo, Guatemala, discovered in 2001, include early wall paintings buried in the structure called now “Las Pinturas”. The San Bartolo images “establish that by the Late Preclassic Maya kings were ruling in the lowlands, inaugurated and supported by the same trappings of earthly and supernatural power as in the Classic period – including the Maya creation myth and its ideological foundations for royal authority” (Sharer and Traxler 2006: 263). One of the murals, dated to ca. 100 AD, displays the royal inauguration scene. The ruler is mounted on a scaffold, decorated with the jaguar pelt and flowers. He extends his hands to receive a long bar scepter, similar to the scepters known from the Late Classic Period, for example, panel 1 from Lacanha. The attending personage ascends the scaffold in order to offer the royal insignia (?) to the king.

The Late Classic carved stone stelae from Piedras Negras depict analogous scenes. Kings acceding to power are seated inside niches on top of scaffolds (Proskouriakoff 1960; Taube 1988: 341-342). They are decorated with cosmological symbols like, sky bands, and headless caiman effigies. The scaffold ladder is covered with a strip of bark paper or cloth patterned with human feet, “strongly suggesting the path of an individual” (Taube 1988: 345). On Stela 14 the acceding lord is assisted by a woman who holds the feather bloodletter. The ruler seems to do voluntary blood sacrifice, which links him and the tortured prisoner. The killing of the victim served as a ritual extension of the lord’s bloodletting act and was part of the accession rituals. Vase K2795 shows the captive, tied to the scaffold resembling the accession scaffold known already from the Preclassic Period. The ruler is carried on a litter by two men and approaches the place of sacrifice. On Piedras Negras

Stela 11 (Fig. 4), the victim with the open breast, lies stretched across an altar below the seated ruler. The rituals related with the throne and scaffold had been some stages in a complex sequence of the accession ceremony from the Preclassic through the Late Classic Period. However, our understanding at the moment is too scarce to be able to reconstruct their succession and exact meaning.

#### Jaguar and iconography of thrones

Jaguars were power symbols already for Olmec, whose carved stones included a jaguar pelt on top and whose faces were stylised as a jaguar faces. The jaguar, America’s largest feline, shares his distinctive predatory qualities with the human; that is, it hunts, kills and eats all other animals. Hunters or warriors would associate themselves with the feline by decorating their bodies with the animal’s regalia: pelts, bracelets and necklaces of teeth and claws, masks and headdresses. The warriors, priests or nobles could adopt feline names as titles or epithets (Saunders 1998: 22-26). Jaguars and jaguar pelts were one of the fundamental elements related to royal power, and rulers’ images, in the form of attire, cushions, jaguar pelt decorations or jaguar protector figures. The jaguar figure also is visible on the scaffold in the above mentioned San Bartolo mural. The monumental effigy of a jaguar protecting Jasaw Chan K’awiil, ruler of Tikal, displayed on the wooden lintel from Temple 1, appears to represent the same kind of imagery.

These elements were used through all the periods of the Maya culture, symbolizing royal power. Michael Coe (1972: 10-11) associated jaguars with the divine kingship and the supernatural abilities of the rulers. Maya kings had shamanic powers as communicators with the gods, and they were ascribed mystical alter egos, “spirit companions”; the so-called *way*. They took the form of fantastic beasts, often combinations of two creatures (Grube and Nahm 1994: 686). Like the Olmec Transformation Figures, the *way* sign embodies both human and jaguar attributes, being composed of a stylized human face (*ajaw* sign), half-covered by a jaguar pelt (Houston and Stuart 1989: 5-6).

A Late Classic cache adjacent to Copán Altar Q, which portrays fifteen ancestors of Yax Pabsaj, contained the remains of fifteen jaguars – one jaguar for each ancestor, indicating that live jaguars may have been kept at the site (Fash 1991: 170). The presence of these mighty animals in the royal court would enhance the greatness and power of the ruler.

#### Maize God

Not only did the form of the throne, but also the attire and appearance of the ruler enhance the royal power. The ruler does not have to be beautiful, or better said, he is not always presented in this way, but he and his court usually conform to decorous and appropriate conduct.

The Maya often represented the nobility and the ruler with the body of the Maize God, ever youthful and beautiful, representing graceful movement. They appeared forever fresh and regal (Houston, et al. 2006: 6-7; Miller and Martin 2004: 25). The head was nearly conical, simulating a corn cob, which was achieved through cranial deformation so often seen among the Classic Maya. The ruler becomes the personification of the fertility and wealth related to the

Maize God. The birth of the king is compared to maize coming out of the soil, and the death of the king corresponds to the descent of the Maize God to the Underworld. An early depiction of the Maize God is known from the above mentioned San Bartolo murals, which show the god attended by male and female figures presenting gifts.

One of the early Maya vases (dated to 200 – 400 AD) displays an enthroned ruler dressed as the Maize God. It is denoted by the maize cob in his headdress, the trefoil leaves, and the maize silk hair. He is seated cross-legged on the jaguar-pelt cushion, in a rulership pose holding an open bundle in his hands, which may represent the sacred paraphernalia of office (Fields and Reents-Budet 2006: 118).

This kind of imagery continued in the Late and Terminal Classic Period, when the kings portrayed themselves in the guise of the Maize God personifying the resurrection and reenacting the human life cycle. The vases K109, K4689 and K7669 display the ruler in the guise of the Maize God seated upon the jaguar-cushion throne. Vase K5720 (Fig. 4) shows the god seated upon the sky-band throne decorated additionally with the jaguar-cushion seatback. He is attended by the female figure offering adornments. The Maize God is seated in a typical royal pose, that is, body is presented frontally, whereas the head in profile. The ruler is sitting with crossed-legs, slightly leaning to the left, his left hand lying on the left or right knee, whereas the right palm of the hand is turned up, pointing to the subordinates. This unnatural pose allows the full display of symbols of office, such as chest pectorals, scepters or serpent bar, body paint, symbolic headdress. The torso-forward depiction also allows the king to occupy as much as twice the space in the scene, creating the impression that the he/she is interacting with the characters on either side of the body, as well as with the vessel's viewer (Loughmiller-Newman 2008: 32).

### Captives

The enthroned ruler is often shown with the nobles captured during a war. The bodies of the ruler as well as of the captives record the fundamental concepts of the society and generate social hierarchy (Houston, et al. 2006: 6). The greatness and dignity of the ruler is underlined by the presence of the captives, whose bodies are shown thin and humiliated contradicting the royal beauty and polish in many scenes of triumph or sacrifice. Even the most powerful nobles are naked, with only loincloth and strips of paper in the ears, and disorderly hair. (Fig. 3) After the battle captives were stripped of jewellery and badges of rank, their headdresses and royal clothes, and symbols of their royal power. The captives are naked, unable to cover their genitals, demonstrating a lack of control, even over their erection (Houston, et al. 2006: 213). They break all the rules of decorum at the court, which sets them clearly apart from the ruler and his courtier.

The scenes of the captives' humiliation are known already from the Preclassic Period. For example, the Kaminaljuyu monument 65 depicts the succession of three late Middle Preclassic rulers, seated on thrones, each one flanked by two bound, kneeling captives. The captives are naked; they show their tied wrists to the rulers in the subordination gesture. The kings wear a nose jade bead, while the prisoners are stripped of this decoration, which could signify the highest elite status (Kaplan 2000: 190). We

can observe here again the pairing of ruler and victim analogous to the ceremonial sacrifice in the accession scaffold described above, during which the victim of sacrifice is a proxy for the king's autosacrifice.

The sacrifice and captive imagery were one of the most common representations of the Late Classic Period, as seen on the famous Bonampak murals, which display the touching picture of humiliation and suffering. The scenes with captives are located frequently on the stairs in order to show the strata of the society with the king on the top and the prisoners on the bottom. Naranjo stela 22 displays K'ahk' Tiliw Chan Chaak enthroned on a jaguar-pelt throne, holding a two-headed ceremonial bar, with the captive Ucanal ruler kneeling at his feet. The figure of a ruler with the rich attire and insignia of power is contrasted by the miserable captive. He sits in a subordinate position showing his bound wrists to the king, reminiscent of the Middle Preclassic image from Kaminaljuyu. His eventual sacrifice is implied by his sitting on two femurs, which recall the sacrificial thrones (Reents-Budet 1994: 302). In the scene of vase K8719 the captive has been just executed; his decapitated head is placed on the column. The contrast of the humiliated body without head with the dignified posture of the king, and sophisticated royal headdress with the bleeding neck speaks to the power of the victorious ruler.

### Conclusion

The motifs presented above were still used in the Terminal Classic Period. For example, the Tikal's wooden lintel from Temple 3, dated at ca. 810 AD, shows the king Dark Sun dancing in the fabulous jaguar attire in front of his cushion throne. Nevertheless, the Terminal Classic was marked by a breakdown in the institution of divine kingship in the heartland of the central and southern lowlands. At the same time polities in the northern lowlands expanded, but in forms very different from the Classic patterns. The imagery known from the Preclassic and Classic Period, displaying divine kings portrayed as the Maize God and protected by the mighty jaguar symbols, accompanied by captives and involved in the complex accession rituals, began to disappear. By the Terminal Classic era, rulers often share center stage with subordinate lords, who hold prestigious titles, take captives, and assist in rituals. "These changes reflect a trend toward the decentralization of power within many polities, often the end result of earlier power-sharing arrangements used by divine kings to hold onto their exalted positions. But it is clear that these attempts to buy the allegiance of subordinates ultimately failed" (Sharer and Traxler 2006: 501).

The most explicit evidence of the breakdown of royal power can be traced, for example, in Piedras Negras, whose throne was deliberately broken and scattered at the time of its final defeat. Not only the throne was smashed but also the portrait faces on its back entirely destroyed (Sharer and Traxler 2006: 431). The throne, as one of the important symbols of power became a subject of direct attack, which symbolized collapse of the royal family, destruction of its paraphernalia of power and, as a consequence, the power itself.

The tradition of dynastic monuments with portraits of kings was maintained at Uxmal. Stela 14 from Uxmal (Fig. 6) depicts the ruler with the paraphernalia of Classic Maya

divine kings, standing upon the jaguar-head throne. Beneath his feet and the throne one can observe two figures of naked captives featuring outsized genitals. The prisoners demonstrate a lack of control being unable to cover their privates (Houston, et al. 2006: 211); one more degrading aspect of captivity.

Jaguar-head thrones appear also in Chichen Itza; however in different contexts. Fragments of North Bench from the Inner Chamber of Chak Mool Temple (Fig. 7) show a row of typical Chichen warriors wearing back mirrors and furry knee and ankle bands and carrying darts in their left hands and atlatl spearthrowers in their right (Stone 1999: 302). All of them are seated upon the jaguar-head thrones, which evidently are no longer reserved just for the king. The lack of traditional images suggests that Chichen Itza's

political organization have involved a more decentralized power-sharing arrangement (Sharer and Traxler 2006: 580-581), and no longer served the cult of a single ruler.

The throne is one of the most distinct manifestations of royal power. "It is clear that the beginnings of the 'divine' kingship lie in the Preclassic Period, as evidenced by the motifs presented in this paper, which were used by the Maya rulers in order to enhance and control their royal power." The imagery related to the accession scaffold, jaguars, the Maize God, and the captives was employed in the earliest known Maya representation of kingship and kings. The images of the enthroned rulers are widely distributed in the Late Classic Period and continue in the Terminal Classic, even if on a smaller scale and sometimes in another context.

## Linden-Museum Stuttgart

Staatliches Museum für Völkerkunde  
Hegelplatz 1  
70174 Stuttgart  
Tel. 0711.2022-3  
[www.lindenmuseum.de](http://www.lindenmuseum.de)



19./20. Februar: Best of the American Indian Film Festival San Francisco



© American Indian Film Institute

Europäische Erstaufführungen aktueller indianischer Spiel-, Dokumentar- und Kurzfilme, die auf dem bedeutendsten indianischen Filmfestival der USA im November 2010 mit Preisen ausgezeichnet wurden.

Special Guest:

Michael Smith (Dakota), Gründer und Direktor des American Indian Film Institute und Festivals San Francisco

Außerdem:

Sa. 12.3., 19 Uhr: Sitting Bull, Vortrag und Lesung mit Ernie LaPointe, Urenkel von Sitting Bull



## Sitting Bulls Reise in die Kriegsgefangenschaft – 670 Meilen von Fort Buford nach Fort Randall

*Gregor Lutz*

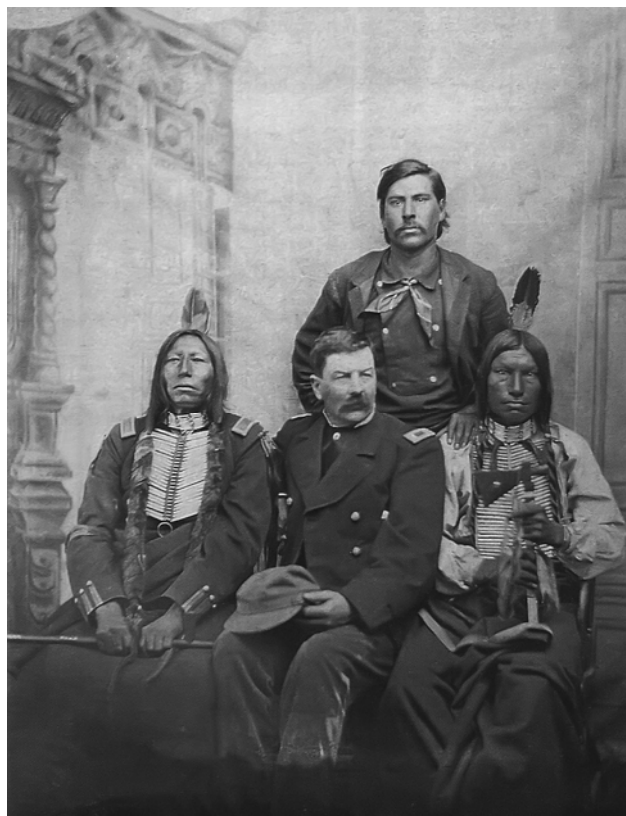
### 19. Juli 1881 – Fort Buford<sup>1</sup>

An einem verhältnismäßig kühlen Dienstagnachmittag<sup>2</sup> im Juli 1881 näherte sich eine Karawane von 35 Red River-Karren, begleitet von ein paar von Pferden gezogenen Travois und etwa 60 Reitern, langsam Fort Buford. Die Wagen waren mit Frauen, Kindern und alten Menschen und der armseligen Habe der Reisenden voll gepackt. An der Spitze der Karawane ritt der einst mächtige Anführer eines Lakota- und Cheyenne-Bündnisses von "nontreaty"-Indianern: Sitting Bull. Er führte die letzte große Hunkpapa Lakota-Gruppe an, die in Fort Buford kapitulieren sollte. Auf dem Exerzierplatz erwartete Major David H. Brotherton, der Kommandant von Fort Buford, diesen politischen Führer des siegreichen Bündnisses der Schlacht am Greasy Grass-River (Little Bighorn-River). Nach einer kurzen Begrüßung war man sich einig, dass die offizielle Kapitulation am nächsten Morgen stattfinden sollte. Dann sattelten die Lakotas ab, und die meisten von ihnen übergaben ihre Waffen.



Métis Red River Carts in den 1880ern.

Hunger und Kälte zwangen Sitting Bull, seine Familie und die übrigen Hunkpapa – alles in allen 188 Personen – aus Kanada in die Vereinigten Staaten zurückzukehren. Zu dieser Zeit waren fast alle Büffel von den Great Plains ausgerottet worden. Und der nomadische Way of Life der Lakota innerhalb der Grenzen der Vereinigten Staaten war ebenfalls nahezu verschwunden. Am 20. Juli übergab Sitting Bulls 7-jähriger Sohn Crow Foot die Winchester des Häuptlings – ein Modell 1866 Kaliber .44 Repetiergewehr – an Major Brotherton. Hierbei soll Sitting Bull folgenden Satz gesagt haben: "Ich wünsche, dass man sich daran erinnert, dass ich der letzte Mann meines Stammes war, der sein Gewehr übergeben hat". Aber er sagte auch, an die anwesenden Offiziere gewandt, dass er sie und die weiße Rasse zu Freunden<sup>3</sup> gewinnen möchte.



Major D.H. Brotherton , Crow King, Low Dog und Übersetzer Fleury.

In den nächsten Tagen erholten sich die Lakotas von den Strapazen der Reise. Nach langer Zeit bekamen sie nun wieder regelmäßig zu essen, und Krankheiten konnten behandelt werden (Brotherton berichtete später, dass Sitting Bull unter einer Augenentzündung litt. Diese Infektion war wahrscheinlich auch der Grund für das Tragen einer Brille<sup>4</sup>, wie man auf einer der ersten Fotografien sehen kann).

### 29.06. 1881 – Fort Buford / "General Sherman"

Zehn Tage nach der Ankunft in Buford gingen Sitting Bull und seine Band – insgesamt 188 Personen – an Bord des Raddampfers "General Sherman", um nach Fort Yates, dem Militärposten der Standing Rock-Agentur, überführt zu werden. Diese Reise von 280 Meilen dauerte je nach Wasserstand des Missouri 3 bis 5 Tage.

### 31. Juli 1881 – Mandan / Bismarck

Es war Sonntag. Trotz des heißen Julitages drängten sich Hunderte von Menschen der Zwillings-

städte Mandan und Bismarck vor der Landungsbrücke in Bismarck. Alle warteten auf einen Mann: Sitting Bull, den "Killer" Major "General" Custers. An der Landungsbrücke konnte Sitting Bull zum ersten Mal eine Lokomotive aus der Nähe in Augenschein nehmen. Hinter der Lokomotive war der private Luxuswaggon von Ex-General Herman Haupt (1817-1905), dem damaligen Generalmanager der Northern Pacific Railroad von 1881 bis 1885, angekoppelt.



General Herman Haupt.

Haupts Sekretär lud den Häuptling ein, den Zug zu besteigen. Sitting Bull konnte jedoch nicht zu einer Zugfahrt überredet werden. In einer Ambulanz-Kutsche der U.S. Armee wurde der Häuptling zum Sheridan House gefahren, wo er mit einigen Honoratioren der Stadt zusammentraf. Der frühere Armeescout Edwin "Fish" Allison, den Sitting Bull aus Kanada kannte, war als Dolmetscher anwesend. Anschließend wurde die Gruppe zu einem Essen in das Merchants Hotel eingeladen. Der Schriftsteller und ehemalige Händler Judson E. Walker überlieferte, dass der Häuptling seine Gastgeber überraschte, als er "...vor der Rezeption einen alten, abgegriffenen Bleistift [hervorzog] und sich mit vollem Namen [registrierte]...". Walker sicherte sich mit einem Stück

Pauspapier ein Faksimile (siehe Bild weiter unten) und veröffentlichte das Autogramm<sup>5</sup> im Herbst 1881 in seinem Buch "Campaigns of General Custer in the North-West".



Uferdamm und Landungsbrücke in Bismarck.

Allgemein wird behauptet, dass es "Professor"<sup>6</sup> Orlando Scott Goff bereits in Bismarck gelungen sei, den Häuptling zur Aufnahme eines Fotos zu bewegen. Aber das ist höchst unwahrscheinlich. Es gibt verschiedene Beschreibungen, was Sitting Bull am Tag seiner Ankunft in Bismarck an Kleidung trug und wie seine Haare geflochten und geschmückt waren. Diese Beschreibungen<sup>7</sup> – z. B. "...Sitting Bull trug schäbige indianische Kleidung, keinen Hut und keine Bemalung oder Federn..." – entsprechen nicht dem Aussehen auf den bekannten Goff-Fotos der ersten Aufnahme-sitzung. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde das erste Foto von Sitting Bull erst ein paar Tage später in Fort Yates<sup>8</sup> aufgenommen.

Einige Quellen berichten, dass ("Professor") Herman Haupt<sup>9</sup> in Bismarck eine Bleistiftskizze von Sitting Bull angefertigt und diese für ein Autogramm an den Häuptling übergeben habe. Doch Sitting Bull riss die Zeichnung in Stücke<sup>10</sup>.

Bei seiner Rückkehr an die Landungsbrücke wurde Sitting Bull freudig überrascht, als er auf Zoe Lulu Harmon traf. Lulus Mutter war Mathilda "Eagle Woman" Galpin-Picotte (1820-1888). Galpin-Picotte – eine unter Weißen wie Indianern hoch angesehene Frau – hatte 1868 Pater Pierre-Jean DeSmet in Four Horns und Sitting Bulls Hunkpapa-Lager begleitet. Damals war der Jesuit und Missionar beauftragt worden, den Vertrag von Fort Laramie mit den nördlichen Lakota zu diskutieren und diese zu einem Ver-



tragsabschluss in Fort Rice zu bewegen, was ihm letztlich auch gelang.

Während der Dampfer zur Weiterfahrt vorbereitet wurde, entdeckte Sitting Bull, dass mit seiner Unterschrift und "Sitting Bull Souvenirs" ein paar Dollar zu machen waren, und so schrieb er eifrig Autogramme. Gegen sechs Uhr abends endete der Zwischenstopp in Bismarck und die "Sherman" nahm wieder Fahrt flussabwärts auf. Nach kurzer Strecke fand man inmitten des Missouri einen Ort zum ankern, wo sie die Nacht verbrachten.

### 1. August 1881 – Fort Yates

Montag trafen die 188 Hunkpapa mittags in Fort Yates ein. Sitting Bull und seine *band* wurden von den anderen Hunkpapa, die sich an der Agentur aufhielten, getrennt gehalten. Umgeben von Soldaten führte man die Hunkpapa zu einem bewachten Platz, wo sie ihr Lager aufschlagen konnten. Lediglich Gall und Running Antelope durften die Neulinge willkommen heißen.



Eine der ersten Fotografien Sitting Bulls..

Ein paar Tage später, am 2. oder 3. August, erhielt ein Reporter aus St. Paul die Erlaubnis, ein Interview

mit dem berühmten Häuptling zu führen. Sitting Bulls Neffe One Bull sowie sein Onkel Four Horns waren anwesend, und "Fish" Allison fungierte wieder als Dolmetscher. Darüber hinaus waren einige Offiziere und weiße Zivilisten zugegen. Da die St. Paul Pioneer Press am 2. August von der Anwesenheit des Fotografen Goff in Fort Yates (Standing Rock Agency) berichtete, nahm dieser höchstwahrscheinlich auch teil. Die St. Paul Pioneer Press veröffentlichte das Interview am 4. August 1881, die New York Times<sup>11</sup> am 7. August 1881.



Auch dieses Bild, das Sitting Bull mit Brille zeigt, gehört zu den ersten Fotografien.

Vielleicht anlässlich dieses Interviews oder aber ein paar Tage später nahm Orlando Goff die allerersten Fotografien von Sitting Bull auf.

Einflussreiche Militärs sorgten sich weiterhin, dass der berühmte Häuptling der Hunkpapa seinen Einfluss nutzen könnte, um unter den nördlichen *bands*, die sich erst vor kurzem ergeben hatten, Unruhe zu stiften. Deshalb beschloss das Militär, ihn und seine Band als Kriegsgefangene nach Fort Randall zu transferieren. Am 6. September wurde Sitting Bull mitgeteilt, dass er und seine Hunkpapa erneut umziehen müssten. Drei Tage später wurden sie gezwungen, erneut an Bord der

"Sherman" zu gehen. One Bull, der versuchte, sich zu widersetzen, wurde mit dem Gewehrkolben niedergeschlagen, wie die St. Paul Pioneer Press am 11. September berichtete.



Das erste veröffentlichte Autogrammbild des Häuptlings.

### 17. September 1881 – Fort Randall

Es gibt widersprüchliche Angaben über den Tag der Abfahrt von Fort Yates sowie den Tag der Ankunft Sitting Bulls in Fort Randall.

James McLaughlin, der neue Agent der Standing Rock-Agentur, schrieb in seinem Buch "Mein Freund, der Indianer", dass Sitting Bull und 146<sup>12</sup> Lakota – andere Quellen berichten von 167 oder 172 Personen – "an dem Tag, als er dort ankam", Fort Yates verlassen mussten. McLaughlin übernahm das Amt als Standing Rock Agent am 8. September 1881. Robert Utley gibt das Datum der Abfahrt mit dem 9. September an, und die New York Times überlieferte den 11. September 1881.

Wie dem auch sei, auf einen Dampfer verladen, wurden Sitting Bull's Hunkpapa flussabwärts nach Fort Randall geschickt. Am 17. oder 18. September verließen Sitting Bull und 171 weitere Lakotas (oder auch weniger, s.o.) in Fort Randall die "Sherman".



Sitting Bull mit seiner Frau Four Robes und drei seiner Kinder.



Lager-Szene mit One Bull und Prairie Chicken vor dem Tipi.

Wie würden die Soldaten sie behandeln? Hatten sie Bewegungsfreiheit oder würde man sie in Ketten legen? Zu seiner Überraschung wurden der Häuptling und seine Leute mit dem größten Respekt behandelt. Und Sitting Bull erwiderte diese Freundlichkeit.

Die nächsten 20 Monate schlugen die Hunkpapa in einem kleinen Wäldchen auf einer Ebene südwestlich des Forts ihr Lager auf. Hier begann Sitting Bull's Karriere als weltweit bekannte Berühmtheit. Bereits im Oktober 1881 besuchte eine junge Wissenschaftlerin den berühmten Häuptling: die Anthropologin Alice Cunningham Fletcher<sup>13</sup>, die verschiedene Zusammenkünfte mit ihm hatte. Nur wenige Tage vorher, am 24. Oktober, war der Deutsche Rudolph Cronau (1858-1930) in Fort Randall eingetroffen. Der 25-jährige Cronau<sup>14</sup> war ein Künstler, Schriftsteller und Journalist, der für das Familienmagazin "Die Gartenlaube" aus den USA berichtete. Bei einem Spaziergang durch den militärischen Stützpunkt, traf er Sitting Bull, den er in den folgenden Tagen zeichnete.



Der Häuptling mit der weiteren Frau Seen-By-Her-Nation.

Und dann kamen die Fotografen. 1882 vermarktete die Firma Bailey, Dix und Mead Fotografien des Hunkpapa-Lagers und seiner Prominenz. Diese Bilder wurden höchstwahrscheinlich von Stanley J. Morrow aufgenommen. Später verkaufte Morrow die Rechte an mindestens 24 Fotos an Bailey, Dix und Mead.

## 10. Mai 1881 – Fort Yates

Und so "rannte die Welt dem Häuptling das 'Tipi' ein. Im April 1883 durfte er mit seinen Leuten endlich zurück zur Standing Rock Agentur. Am 10. Mai 1883 verließen Sitting Bull und 152 Hunkpapa den Dampfer "W. J. Behan", unter seinem berühmten Missouri River-Kapitän P. Grant Marsh (1834-1916), um sich neuen Herausforderungen zu stellen.



Fort Yates und Missouri River im Hintergrund.

## Anmerkungen

- 1 Walker, Campaigns of General Custer in the North-West, 1881, S. 73
- 2 Hedren, Sitting Bull's Surrender at Fort Buford, 1997, Fort Union Association, S. 3. Hinweis auf Fußnote 1
- 3 Walker, Campaigns of General Custer in the North-West, 1881, S. 74-75
- 4 Walker, Campaigns of General Custer in the North-West, 1881, S. 90
- 5 Walker, Campaigns of General Custer in the North-West, S. 67
- 6 Walker, Campaigns of General Custer in the North-West, S. 90, 134
- 7 Vestal, New Sources of Indian History 1850-1891, S. 263 und zusätzlich Hedren, Sitting Bull's Surrender at Fort Buford, S. 21
- 8 Dies wird auch von Walker, s.o., S. 90 bestätigt
- 9 Hinweis auf [http://en.wikipedia.org/wiki/Herman\\_Haupt](http://en.wikipedia.org/wiki/Herman_Haupt)
- 10 Vestal, New Sources of Indian History 1850-1891, S. 263
- 11 Hinweis auf das NYT-Archiv: [http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?\\_r=1&res=950DE5DB1730EE3ABC4F53DFBE66838A699FDE](http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?_r=1&res=950DE5DB1730EE3ABC4F53DFBE66838A699FDE)
- 12 McLaughlin, My Friend the Indian, S. 98 f.
- 13 Alice Cunningham Fletcher (1838-1923) [http://www.nmnh.si.edu/naa/fletcher/acf\\_oct\\_27-29.htm](http://www.nmnh.si.edu/naa/fletcher/acf_oct_27-29.htm)
- 14 Hinweis auf [http://de.wikipedia.org/wiki/Rudolf\\_Cronau](http://de.wikipedia.org/wiki/Rudolf_Cronau) und <http://www.philaprintshop.com/cronau.html>

(Die Abbildungen wurden vom Autor zur Verfügung gestellt.)



**GRASSI**  
**MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE ZU LEIPZIG**

Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen  
Staatliche Kunstsammlungen Dresden

Sonderausstellung  
**KALLAWAYA**  
**Heilkunst in den Anden**

3.12.2010 – 8.5.2011

GRASSI Museum für Völkerkunde zu Leipzig · Johannisplatz 5-11, 04103 Leipzig · [www.mvl-grassimuseum.de](http://www.mvl-grassimuseum.de)



**LANDES  
VERBAND  
LIPPE**



**LIPPISCHES  
LANDESMUSEUM  
DETMOLD**

Ameide 4  
32756 Detmold

Tel. 05231/9925-0  
Fax: 05231/9925-25  
[mail@lippisches-landesmuseum.de](mailto:mail@lippisches-landesmuseum.de)  
[www.lippisches-landesmuseum.de](http://www.lippisches-landesmuseum.de)

In reizvoller Lage am Detmolder Burggraben liegt das größte Regionalmuseum Ostwestfalen-Lippes. Auf 5000 m<sup>2</sup> Ausstellungsfläche werden umfangreiche Sammlungen zur Ur- und Frühgeschichte, Naturkunde, Volkskunde, Landesgeschichte, Kunstgeschichte, Völkerkunde sowie Möbel- und Innenarchitektur präsentiert.

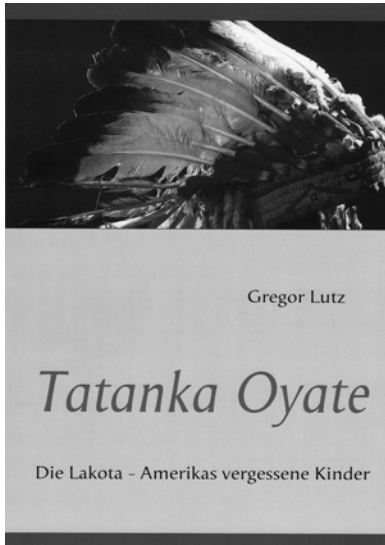
Interessante Sonderausstellungen, Vorträge, Museumsfeste, Workshops und themenbezogene Führungen ergänzen das große Angebot. Für Gruppen sind auch "Kaffeeprogramme" buchbar.





Literaturhinweis:

**Die Lakota – Wer sie waren, wer sie sind.** Zwei Bücher von Gregor Lutz.  
Lernen Sie die Geschichte und Kultur dieses beeindruckenden Volkes kennen!



**Tatanka Oyate**

Die Lakota – Amerikas ver-  
gessene Kinder

320 Seiten, über 100 Bilder  
und Karten  
Großformat: 27 x 19 x 2,1 cm  
BoD ISBN-10: 3837098885

**Das Who-is-Who  
der Teton Sioux**

172 Seiten, über 100 Bilder  
Großformat: 27 x 19 x 1,1 cm  
BoD ISBN-10: 3839118441

**Infos im Internet:**

<http://tatanka-oyate.jimdo.com/>



Kürzlich vom gleichen Autor erschienen:

**Alexander Gardner und der Fort Laramie Vertrag 1868**

– Ein Fotograf dokumentiert das Ende souveräner Plains-Stämme

**Ametas-Jahrbücher:**

Alle vier Ametas-Jahrbücher (1999 bis 2002) sind beim Verlag noch erhältlich. Die Jahrbücher 1999 bis 2001 kosten jeweils 4 € (statt 8,50 €), die letzte Ausgabe (2002) kostet 6 € (statt 8,50 €). Alle Preise zzgl. Porto (Inland): Bis 2 Exple. 85 Cent; bis 5 Exple. 1,40 €; ab 6 Exemplare Versand als Päckchen. Für den Versand ins Ausland gelten andere Posttarife.

Zu Inhalt und Verfügbarkeit aller Ametas-Publikationen (seit 1986) siehe unter [www.Voelkerkun.de](http://www.Voelkerkun.de)

Bestellungen an:  
Ametas-Verlag  
PF 166  
22401 Hamburg  
Tel. 040-52 764 52  
Email: [renko@freenet.de](mailto:renko@freenet.de)



**INTERART  
BUCHHANDLUNG**

Markt 17/Königshauspassage  
041 09 LEIPZIG  
Tel.: 0341-9607578

Zum Thema Indianer:  
Bücher neu u. antiquarisch,  
Postkarten, Originalstücke

Außerdem: Kinderbücher



Alle bisher erschienenen Ausgaben der Zeitschrift sind wieder in begrenzter Stückzahl lieferbar.

**AMERINDIAN RESEARCH**

**WARMETAL-BISONS**  
Carsten & Rüdiger Kraft - 34396 Niedermeiser



0 56 76 / 86 52  
[wildbison@arcor.de](mailto:wildbison@arcor.de)  
[www.wildbison.de.vu](http://www.wildbison.de.vu)

**Vier Versandlisten im Jahr!**

Wir haben antiquarische Bücher aus folgenden Bereichen in unserem Angebot:

Indianer, Americana, Abenteuer, Karl May, Länder-Völker-Reisen, Americana-/Indianer-Neubücher, Braunschweighbücher, Kinder- und Bilderbücher und vieles andere.

Außer Büchern suchen wir Indianerfiguren, (Elastolin, Lineol u.a.) sowie Karl-May- und Winnetou-Büsten.

**ALGONKIN-  
ANTIQUARIAT**

Horst Henneberg  
Sonnenstraße 9 B  
38100 Braunschweig  
Tel. und Fax: (0531)791471  
[info@algonkin-antiquariat.de](mailto:info@algonkin-antiquariat.de)  
[www.algonkin-antiquariat.de](http://www.algonkin-antiquariat.de)

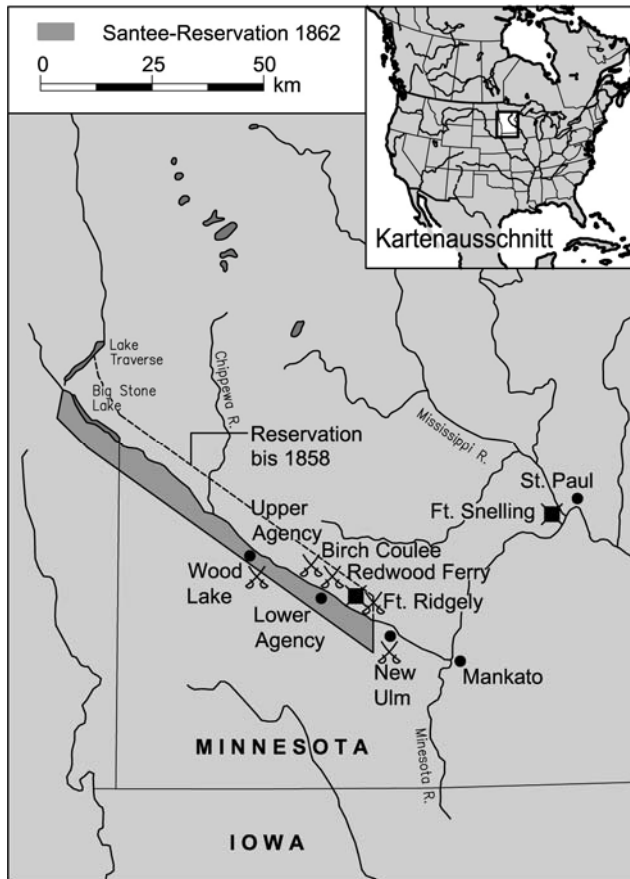


Geschäftszeiten  
Mo.-Fr. 10-18 h  
Sonabend 10-14 h



## Displacement vs. Settlement: Die Siedler von New Ulm und die Sioux

Alexander Emmerich



Am 9. Juli 1854 mitten in New Ulm, Minnesota. John Copper blickte zufrieden auf seinen neuen Laden. Gerade hatte er das Schild "John Copper. Eisenwarenladen" an der breiten Hausfront seines Wohn- und Geschäftshauses angebracht. Nun wischte er sich den Schweiß von der Stirn und trat drei Schritte zurück. Das Schild hing gerade und glänzte im Sonnenlicht. Mit Stolz blickte er auf den Schriftzug. Dabei schweiften seine Gedanken ab. Wie schnell waren doch die letzten fünf Jahre vergangen. Vor wenigen Jahren lebte er noch als armer Bauernsohn in Deutschland und nun besaß er einen eigenen Laden mitten im "Gelobten Land".

Damals vor fünf Jahren, vor seiner Auswanderung nach Nordamerika, hieß er noch Johannes Kupfer und war der jüngste von drei Brüdern, die auf dem Bauernhof der Eltern lebten. Zunächst hatte Fred seine Frau, dann seinen Vater und seine Brüder überzeugt, dass die Auswanderung nach Nordamerika die einzige Möglichkeit sei, der Armut in Deutschland zu entkommen. Seine persönlichen Hoffnungen auf ein besseres Leben in Deutschland waren nach dem Scheitern der Revolution von 1848 und dem zerstrittenen Paulskirchenparlament endgültig zerbrochen. Er wollte es vielen gleich tun, die aus den kur-

pfälzischen Dörfern nahe der Städte Heidelberg und Mannheim in die USA ausgewandert waren. In ihren Briefen hatten die Ausgewanderten von einem besseren Leben in Nordamerika berichtet, von einer eigenen Farm, von Freiheit und Abenteuer. Sie konnten gehen, wohin sie wollten und arbeiten, was sie wollten. In John Coppers Vorstellung waren sie frei.

Gemeinsam mit seiner Frau Amalia entschloss sich John schließlich zur Auswanderung. Sie packten die notwendigsten Sachen zusammen, zogen nach Hamburg, warteten dort mehrere Wochen auf ihr Auswandererschiff und überquerten schließlich in fünf Wochen den Atlantik. Doch als sie endlich in der neuen Welt ankamen, erschien diese nicht so rosig, wie es sich Fred erträumt hatte. Drei Jahre lang arbeitete er als Dienstbote für eine reiche deutsch-amerikanische Familie in New York. Amalia fand Anstellung in der Küche der Familie. Dabei hatten sie Glück und konnten sich eine kleine Stube an der New Yorker Lower East Side leisten. Viele andere Einwanderer hatten nicht so viel Glück, sie mussten mit dem Nötigsten auskommen und lebten auf der Straße. In dieser Zeit anglisierten Johannes und Amalia Kupfer ihre Namen in John und Amy Copper.

Das Ehepaar sparte, und nach drei Jahren, im Jahr 1852, hatten beide das Geld zusammen, um nach Chicago in den Mittleren Westen reisen zu können. Dort wollten sie sich niederlassen.

Nachdem im 18. Jahrhundert zunächst Philadelphia und mit Beginn des 19. Jahrhunderts New York zum Haupteinwanderungshafen der Deutsch-Amerikaner und damit zum Zentrum des deutsch-amerikanischen Lebens wurden, zog es ab dem Jahr 1850 mehr und mehr Deutsche nach Chicago. Innerhalb von wenigen Jahren expandierte die Stadt zur Verkehrs-, Handels- und Industriemetropole des Mittleren Westens. Gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wuchs die Einwohnerzahl beachtlich. 1850 zählte Chicago nicht einmal 30.000 Einwohner. Nach dem amerikanischen Bürgerkrieg blühte sie aber richtig auf. Die Einwohnerzahl von 109.206 im Jahr 1860 verzehnfachte sich bis ins Jahr 1890 auf 1.099.805. Dabei hielt sich der Anteil der deutsch-amerikanischen Bevölkerung in den Jahren von 1850 bis 1900 konstant zwischen 25 und 30 Prozent.

1853 traf John in Chicago auf den vor einem Jahr ebenfalls aus Deutschland eingewanderten Frederick Beinhorn. Schnell war John von Beinhorns Idee begeistert, eine eigene deutsche Siedlung in Minnesota zu gründen. Dort konnten sie, die ausgewanderten Deutschen, unter sich sein – und vor allem: Dort sollte Deutsch gesprochen und die deutsche Lebensweise gepflegt werden. Hierfür gründete Beinhorn die "Chicago Land Society", die die Siedlungsgründung leiten sollte. Als



Beinhorn John von seinem Vorhaben erzählte, war dieser kaum zu bremsen. Amy litt seit Monaten unter starkem Heimweh und auch er vermisste die deutsche Heimat sehr. John und Amy trafen daher schnell die Entscheidung, sich Beinhorn anzuschließen. Letztlich war dies eine Erleichterung für die beiden. In den letzten Jahren hatten sie sich viel Mühe gegeben, Englisch zu lernen, doch war es immer einfacher, in der Muttersprache zu sprechen. Nun würden sie bald in einer deutschen Siedlung leben, in der sie auch die traditionellen Feste und Feiertage aus der Heimat begehen konnten.

Es war nicht verwunderlich, dass sich viele Deutsche aus Chicago Beinhorn anschlossen. In Chicago versorgten sie sich mit Planwagen und dem Nötigsten für die Reise. Dann brachen sie die über 460 Meilen gen Westen auf. Sicherlich war der Siedlertreck nicht mit den großen Überlandtrecks nach Oregon und Kalifornien zu vergleichen, dennoch war auch diese Reise beschwerlich. John, Amy und die anderen ließen ihren Besitz von Ochsen in Planwagen ziehen und gingen den größten Teil der Strecke zu Fuß. Im Schnitt schafften sie so 20 Meilen am Tag.

Nach nicht einmal einem ganzen Monat erreichten sie das von der "Chicago Land Society" gekaufte Land am Minnesota River. Dort gründeten die deutschen Siedler im Jahr 1854 die Stadt "New Ulm". Da sich unter den Deutschen hauptsächlich Auswanderer aus dem heutigen Baden-Württemberg befanden, entschied sich die Gruppe die neue Siedlung nach der schwäbischen Stadt Ulm zu benennen.

Die aus dem Boden gestampfte Siedlung lag direkt an der damaligen Siedlungsgrenze und nahe den Jagdgründen der Dakota. Zwei Jahre später, im Jahr 1856, stieß Wilhelm Pfänder mit seiner "Turner Colonization Society" aus Cincinnati hinzu. Beide Gruppierungen schlossen sich 1857 zusammen, und gemeinsam stellten sie die Administration der neuen Gemeinde auf. John und Amy gefiel es gut in der neuen Gemeinde. Und da es keinen Eisenwarenladen gab, entschloss sich John, einen eigenen Laden zu eröffnen.

Die Stadt wuchs schnell. Bald zählte New Ulm 900 Einwohner. Und da New Ulm eine verkehrsgünstige Lage hatte, hielten in der Stadt bald die ersten Schaufelrad-dampfer und Dampfschiffe, die sich auf dem Weg in das nahe gelegene Fort Ridgely befanden. Dadurch blühte die Wirtschaft der kleinen Stadt auf. Es wurde getauscht, gehandelt, gekauft und verkauft. Die Dampfschiffe brachten Waren nach New Ulm und verschifften Produkte, die in der Stadt hergestellt wurden, in andere amerikanische Städte. Dadurch wurde New Ulm zur größten und bedeutendsten Siedlung in der ganzen Region.

Da die Stadt aber so nah an das Gebiet der Dakota gebaut wurde, war es nur eine Frage der Zeit, bis die deutschen Siedler zum ersten Mal Kontakt mit den Indianern hatten. Die Indianer besuchten New Ulm. Zunächst pflegten die Deutschen und die benachbarten Dakota einen freundschaftlichen und durchweg fried-

lichen Umgang miteinander. Häufig besuchten die Indianer die neue Stadt, um dort Felle und andere Waren zu tauschen. Doch dann gerieten beide Seiten in den fortlaufenden Verdrängungskampf der Amerikaner gegen die Indianer. Im Zuge der Westexpansion unterwarf die US-Regierung in dieser Phase eine Reihe von Indianerstämmen. Die meisten von ihnen zogen sich in die für sie vorgesehenen Reservate zurück und begaben sich in Abhängigkeit der US-Regierung. Häufig trafen die Essensrationen aber nicht ein, so dass viele Indianer in den Reservaten Hunger und Armut erleiden mussten. Der verbissen geführte Vernichtungskrieg gegen die Indianer tobte.

Im Vertrag von Mendota, der am 5. August 1851 zwischen den Dakota-Sioux und der US-Regierung geschlossen worden war, verkauften die Indianer einen Großteil ihres Landes, zogen in einen schmalen Streifen am Minnesota River, der fortan das Reservat bildete, und erhielten im Gegenzug Zahlungen und Lebensmittel von der US-Regierung. Jedoch wurde Artikel 3 während der Ratifizierung vom US-Kongress aus dem Vertrag gestrichen, so dass große Teile der versprochenen Lieferungen ausblieben.

Als Minnesota am 11. Mai 1858 zu einem US-Bundesstaat wurde, reisten einige Vertreter der Dakota verunsichert nach Washington, um mit dem amerikanischen Präsidenten zu verhandeln. Sie wollten nachdrücklich deutlich machen, dass bestehende Verträge eingehalten werden sollten. Zudem sollten die Siedler nicht weiter in das Gebiet der Indianer vordringen. Sie schreckten nämlich nicht davor zurück, dort auf die Jagd zu gehen und den Bestand an Büffeln, Elchen und Hirschen zu dezimieren. Die Sioux wurden dadurch empfindlich in ihrer Lebensweise gestört. Doch die Regierung schenkte ihrer Beschwerde keine Beachtung. Frustriert kehrte die Delegation in den Westen zurück. Unter ihnen verbreitete sich Unmut gegen das Vorgehen der "Weißen", der bis in den Sommer 1862 hinein stetig weiter anstieg. Im August 1862 blieben wieder einmal die versprochenen Lieferungen der Weißen aus. Der Unmut der Sioux kannte nun keine Grenzen mehr. Unter den Sioux im Reservat brach eine große Hungersnot aus. Unruhe und Unzufrieden griffen unter den Sioux um sich. Und es mehrten sich Stimmen, die einen Aufstand gegen die "Weißen" propagierten. Da die Amerikaner sich offensichtlich nicht an den Vertrag hielten, beschlossen die Sioux sich fortan auch nicht mehr daran zu halten. Sie brachen aus dem Reservat aus und begannen nun, gegen alle Siedler nahe des Minnesota River Krieg zu führen – egal ob sie an dem Streit beteiligt waren oder nicht. Der Ärger der Indianer richtete sich somit auch gegen die deutschen Siedler in New Ulm. Weder Beinhorn, der Gründer New Ulms, noch John Copper und die anderen Bewohner der Stadt konnten die schrecklichen Ereignisse vorausahnen, die sich ab 1862 um New Ulm zugetragen haben.

Häuptling Taoyateduta (Little Crow) sah im Aufstand der Sioux ohnehin die einzige Möglichkeit in Frieden weiter leben zu können. Nur wenn die Siedlungen der

"Weißen" zerstört und niedergebrannt werden, würden sie vielleicht davor zurückschrecken, weiter in das Gebiet der Sioux vorzudringen, sich dort niederzulassen und die Büffel zu jagen. Little Crow hatte sich zunächst zwei Ziele ausgesucht, die den Jagdgründen der Sioux am nächsten lagen: Neben Fort Ridgely geriet New Ulm in der Fokus der Sioux – auch wenn die deutschen Siedler und die Sioux bislang in Frieden miteinander lebten.



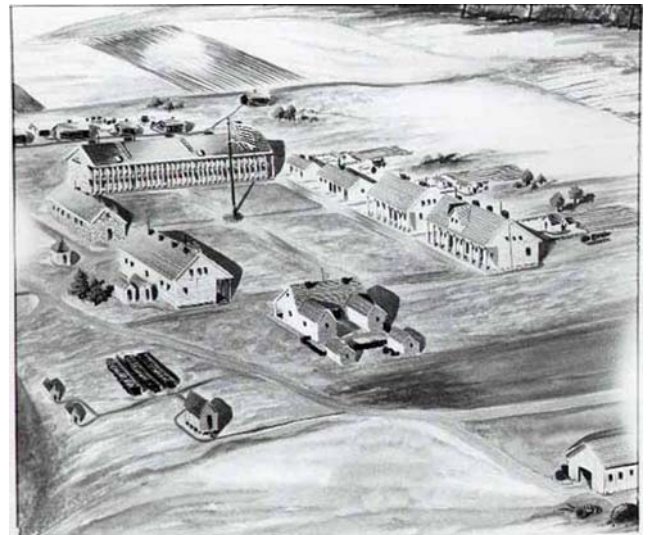
Little Crow bei Verhandlungen in Washington (Foto, 1858).

Die Auseinandersetzung, die als "Erster Aufstand der Sioux" oder als "Dakota War of 1862" in die Geschichtsbücher einging nahm am 17. August 1862 ihren Anfang. Vier Dakota-Krieger waren auf der Suche nach Nahrung, als sie an fünf Siedler gerieten. Aufgrund der aufgestauten Wut der vergangenen Monate eskalierte die Situation schnell. Die Spirale der Gewalt begann sich zu drehen. Die vier Dakota ermordeten die Siedler – und sie ahnten genau wie ihre Stammesgenossen nicht, dass die versprochenen Nahrungslieferungen mittlerweile auf dem Weg in die Reservation waren.

Die Gemüter der Dakota waren ob des Zwischenfalls umso mehr erhitzt. Besonnene Stimmen wurden als "feige" zurückgewiesen. Die Dakota überfielen daher den Amtssitz der Indianerbehörde und zogen am nächsten Tag weiter in Richtung New Ulm. Sie waren entschlossen, die "Weißen" von ihrem Gebiet zu verdrängen. Ein weiterer blutiger Zwischenfall am 18. August 1862 ließ die Situation eskalieren. An diesem Tag brach ein Rekrutierungstrupp der Nordstaatentruppen, die sich mittlerweile im Bürgerkrieg gegen den Süden befanden, aus New Ulm auf. Unterwegs wurden sie von einer Gruppe Sioux angegriffen. Die Überlebenden des

Rekrutierungstrupps machten kehrt und hetzten nach New Ulm zurück. Dort warnten sie die deutschen Siedler vor einem möglichen Angriff der Sioux. Die Nachricht, dass die Sioux die Stadt überfallen könnten, verbreitete sich durch New Ulm wie Lauffeuer. Schnell errichteten die Männer Barrikaden und Hinterhalte, um so die Stadt besser verteidigen zu können.

Am Morgen des 19. August 1862 trat schließlich ein, was wenige Monate zuvor, als die Deutschen noch friedlich Pelze mit den Sioux tauschten, niemand geahnt hätte. Die Sioux griffen mit 100 Kriegern unter der Führung von Little Crow New Ulm an – aus Rache und Vergeltung dafür, wie sie von den "Weißen" bislang behandelt wurden. Die Siedler eröffneten nun ihrerseits das Feuer auf die Indianer. Später am Tag beendete ein aufkommender Wirbelsturm das Kampfgeschehen. Sechs Siedler wurden getötet, fünf verwundet. Die Siedler von New Ulm waren noch einmal davon gekommen.



Fort Ridgely im Jahr 1862 (zeitgenössische Zeichnung).

Doch die Wut der Sioux kannte keine Grenzen. Zu lange waren sie gedemütigt worden. Sie trieben daher ihre Pferde in Richtung Fort Ridgely, das sie vom 20. bis zum 22. August belagerten und ständig angriffen. Doch konnten die Sioux das Fort ebenso wenig erobern, wie Tage zuvor die Stadt. Nun ritten die Indianer in Windeseile zurück nach New Ulm, um die Siedlung endgültig auszulöschen. Captain Charles Eugene Flandrau von der US-Army reagierte schnell und sammelte 300 Freiwillige aus der Region als Miliz unter seinem Kommando. Sie eilten den Siedlern von New Ulm zur Hilfe entgegen, die sich mittlerweile in der Hauptstraße von New Ulm verbarrikiert hatten.

Am 23. August 1862 um 9:30 Uhr erfolgte der zweite Angriff der Sioux auf New Ulm. Dieses Mal sollte die Stadt fallen! Little Crow hatte mittlerweile so viele Krieger unter sich versammelt, dass sie den Siedlern zahlenmäßig überlegen waren. Die Deutschen setzten einige ihrer Gebäude in Brand, sodass sie von den Barrikaden aus freie Schussbahn auf die angreifenden Indianern hatten. Auch als Colonel Flandrau eintraf, ließ er weitere Gebäude





"Die Belagerung von New Ulm" (Gemälde von Henry August Schwabe, 1902).

niederbrennen, um besser gegen die Sioux taktieren zu können. So konnten die deutschen Siedler mit Hilfe der Soldaten die Angriffe des ersten Tages überstehen. Doch ihre Stadt war nicht mehr dieselbe. Etwa 190 Gebäude waren aus eigener Hand oder durch den Angriff der Sioux niedergebrannt.

Am nächsten Morgen gingen die Kämpfe weiter, wenngleich sie unblutiger verliefen als Tags zuvor. Am Abend stand fest, dass die Stadt evakuiert werden musste. Die Nahrungsvorräte gingen zu Ende, genauso wie Munition und Verbandszeug für die Verwundeten. Flandrau fürchtete sich zudem davor, dass eine Epidemie in der Stadt um sich greifen würde, wenn die Siedler und Soldaten länger in ihr verweilen würden. Daher verließen am 25. August 1862 in aller Frühe 2000 Siedler unter der Obhut von 150 Soldaten die Stadt. Auf etwa 150 Planwagen hatten sie alles gepackt, was für sie von Bedeutung war. Sie zogen nach Mankato, das etwa 30 Meilen weiter östlich lag. Nach eineinhalb Tagen voller Furcht erreichten die Flüchtigen ihr Ziel und waren in Sicherheit. US-Präsident Abraham Lincoln (Präsident von 1861 bis 1865) entsandte nun John Pope, einen Generalmajor, den er vom Bürgerkriegsschauplatz abzog, nach Westen. Er sollte die Dakota besiegen und für Frieden in Minnesota sorgen. Er konnte gemeinsam mit Oberst Henry Sibly, einem ehemaligen Gouverneur Minnesotas, den Aufstand der Sioux binnen der nächsten Wochen blutig niederschlagen. Zur entscheidenden Schlacht kam

es am 23. September am Wood Lake. Häuptling Little Crow konnte zu den Lakota fliehen, doch 2.000 seiner Krieger mussten sich den Amerikanern ergeben. 392 wurden vor Gericht gestellt, 307 zum Tode verurteilt.

Entsetzt über das Blutvergießen und über das Gerichtsurteil gegen die Indianer reiste Bischof Henry B. Whipple aus Minnesota nach Washington, um mit Präsident Lincoln zu sprechen. Whipple erreichte sein Ziel, und Lincoln ließ Gnade gewähren. Der Präsident verwandelte die meisten Todesurteile in Haftstrafen. Er bestätigte lediglich 38 Todesstrafen für Mord oder Vergewaltigung. Am 26. Dezember 1862 wurden die 38 Dakota in der größten Massenexekution der US-amerikanischen Geschichte öffentlich gehängt. Auch Little Crow fand einen baldigen Tod, obwohl es ihm gelungen war, sich bis zu den Lakota durchzuschlagen und vor der US-Army zu fliehen. Als er im Folgejahr mit einigen Begleitern nach Minnesota zurückkehrte, wurde er am 3. Juli 1863 zusammen mit seinem Sohn in einem Feld beim Sammeln von Beeren entdeckt. Der Farmer Nathan Lampson, dem das Land gehörte, und sein Sohn eröffneten das Feuer auf die Indianer und töteten Little Crow, während sein Sohn fliehen konnte. Erst später stellten die Siedler fest, dass es sich bei dem toten Indianer um Little Crow handelte.

Als Folge des Aufstandes erklärte die US-Regierung die Verträge mit den Sioux für nichtig. Zudem setzte der Staat Minnesota ein Kopfgeld von 25 Dollar für jeden





Hinrichtung der 38 zum Tode verurteilten Dakota in Mankato am 25.12.1862 (zeitgenössischer Druck, ca. 1863)



Col. Henry H. Sibley (um 1862).

Skalp eines Dakota-Sioux aus. Der Aufstand in Minnesota, der sogenannte "Dakota War of 1862" war beendet, doch der Krieg zwischen der US-Regierung und den Sioux tobte im Westen der USA noch bis 1890. Die Stadt New Ulm war zerstört, und insgesamt 800 Siedler und Soldaten mussten ihr Leben lassen. Nach dem Überfall der Indianer standen lediglich ein paar wenige Gebäude, die den Überlebenden, die bald in ihre Stadt zurückkehrten, Unterschlupf boten. Doch die deutschen Siedler, zu denen sich nun viele Skandinavier gesellten, bauten ihre Stadt wieder auf.

Doch was geschah mit den Sioux? In den folgenden Jahren drangen zahlreiche Siedler und Oregonreisende in das Gebiet der westlichen Sioux, der Lakota, ein. Als es zunehmend zu Konflikten kam, richtete die Armee mitten im Indianergebiet befestigte Stützpunkte ein.

Ab 1864 kam es zum offenen Krieg zwischen den USA und den verbündeten Lakota, Arapaho und Cheyenne. Die ständigen Konflikte führten schließlich zum Einlenken der US-Regierung. Im Friedensvertrag von Fort Laramie vom 6. November 1868 sprachen die Vereinigten Staaten den Lakota ein großes Reservationsgebiet zwischen dem Missouri und dem Platte River zu.

Die USA gaben ihre Militärstationen innerhalb dieses Territoriums auf, sicherten den beteiligten Stämmen die Unverletzbarkeit ihrer Territorien zu, und verpflichteten sich für die nächsten 30 Jahre zu Ausgleichszahlungen an die Lakota. Das Abkommen garantierte den Lakota das für sie heilige Gebiet der Black Hills sowie weiteres Land und die Jagdrechte in South Dakota, Wyoming und Montana. Im Gegenzug beanspruchten die USA gegen Entschädigungsleistungen das Recht auf Bau von Straßen und Eisenbahnlinien.

Im Jahre 1874 schließlich kam es zu einer folgenschweren Expedition der US-Army in die Gegend der Black Hills unter der Leitung von General George Armstrong Custer. Custer bestätigte die vorhandenen Gerüchte von Goldfunden in den Black Hills und löste damit eine ähnliche Hysterie aus, wie sie 1849 in Kalifornien entstand. Das Wort "Goldrausch" war im Westen wie im Osten in aller Munde! Und als die Presse berichtete, dass die Black Hills voll von Gold seien, kümmerte es nur noch wenige Goldsucher, wem das Gebiet eigentlich gehörte. Schon bald hatten die Goldgräber ein Dutzend Goldgräber-Camps auf dem Boden der Indianer errichtet. Das bedeutendste Camp wurde bald zur Stadt Deadwood, um die sich mehrere Wildwest-Legenden ranken.

Das heilige Land der Lakota wurde von Goldgräbern geradezu überrannt. Überall entstanden kleine Ansammlungen an Holzhütten und Zeltcamps. Nach dem Vertrag von Fort Laramie war die Armee allerdings verpflichtet, die Goldsucher aus dem Land der Lakota zu vertreiben. Aufgrund der Vielzahl der Glücksritter und Siedler war ein solcher Schritt politisch im Kongress aber nicht zu vertreten. Die Regierung versuchte zunächst, den Indianern das Land abzukaufen und forderte am 9. Dezember 1875 alle außerhalb des Reservats lebenden Lakota auf, sich bis zum 31. Januar 1876 bei den Indianer-Agenturen einzufinden. Für die Lakota unter der Führung von Sitting Bull war dies ein eindeutiger Vertragsbruch. Sie waren nicht bereit, ihr Land herzugeben und in der frostigen Kälte in eine Reservation umgesiedelt zu werden.

Am 6. Juni 1876 versammelten sich 3000 Lakota und Cheyenne am Rosebud Creek in Montana. In den darauffolgenden Tagen stießen weitere 3000 Arapaho, Lakota und Cheyenne zu ihnen, die ihre Reservationen verlassen hatten. Wochen zuvor hatte in Chicago General Philipp Sheridan, von dem der Ausspruch "Nur ein toter Indianer ist ein guter Indianer" stammte, einen Kriegsplan gegen die Lakota ausgearbeitet. Drei Armeekolonnen sollten Sitting Bull, Crazy Horse und ihre Krieger in die Reservationen treiben.

Sonntag, der 25. Juni 1876 war ein wolkenloser, sonniger Tag. An diesem Tag erblickten Custers Crow-Scouts in der Ferne das Lager der Lakota. Aber selbst durch ein Fernrohr war weder die Größe noch sonst irgendetwas Genaueres über das Lager zu erkennen. Custer trieb nun die Sorge, dass die Lakota ihn ebenfalls entdeckt haben könnten und gab den Befehl das Lager anzugreifen, damit niemand entkam. Er überschätzte

jedoch seine eigene Kampfkraft und unterschätzte die der Indianer gewaltig.

Custer bemerkte zu spät, dass seine Soldaten keine Chance gegen die Übermacht der Lakota hatten. Als er schließlich seine Unterlegenheit einsehen musste, erklimmte er die höchste Erhebung der Hügelkette am Little Bighorn River. Dort wurde er von den indianischen Kämpfern eingekesselt. Er und seine 225 Soldaten fanden den Tod. Das Bild des umzingelten Custers jedoch machte seinen Weg als romantisierte und verklärte Heldendarstellung unter dem Titel "Custer's Last Stand" in den Osten und hielt Einzug in die Populärkultur.

Die siegreiche Schlacht bedeutete aber nicht das Ende des Krieges. Im Gegenteil rief die Niederlage unter den Soldaten, in der Politik und in Teilen der Bevölkerung großen Hass gegen die Lakota hervor. Präsident Grant gab seinen Generälen William T. Sherman und Philip H. Sheridan nun freie Hand, rigoros gegen die Indianer vorzugehen. Die im Bürgerkrieg von Sherman erprobte und praktizierte Strategie des totalen Krieges gegen die Bevölkerung der Südstaaten ließen die beiden Generäle nun gegen die Indianer walten. Sie vernichteten bewusst die restlichen Büffelherden und zerstörten mehrere Winterlager. Der Widerstand der Lakota war bald gebrochen; Crazy Horse ergab sich 1877 und wurde kurz darauf von einem Soldaten tödlich mit dem Bajonett verwundet.

Sitting Bull konnte zunächst nach Kanada flüchten, stellte sich aber 1881 der Bundesbehörde. Die überlebenden Lakota wurden in Reservate verschleppt. Das Ende markierte letztlich das im Zusammenhang mit der Niederschlagung der sogenannten "Geistertanzbewegung" stehende Massaker von Wounded Knee am 29. Dezember 1890, als amerikanische Soldaten eine Gruppe Sioux nach Waffen kontrollierten und sich dabei ein Schuss löste. Binnen kurzer Zeit starben über 200 Indianer sowie etwa 25 Soldaten, die zum großen Teil im ziellosen Feuer der eigenen Kameraden starben. Mit diesem brutalen Akt wurde der Widerstand der Indianer endgültig gebrochen. Der bewaffnete Widerstand der Indianer war damit zu Ende.

Und was geschah mit John Copper und den restlichen Bewohnern New Ulms? Die Deutschen von New Ulm waren 1862 gerade noch einmal dem Untergang entkommen. Sie hatten alle den Traum von einem neuen Leben in Amerika gehabt, und ließen sich nun von dem Konflikt mit den Indianern, der die Zerstörung ihrer Stadt zur Folge hatte, nicht entmutigen. John Copper war in beiden Gefechten gegen die Dakota dabei gewesen. Sein neues Leben, sein Land, seine Familie und seinen Laden – das alles wollte er mit aller Kraft verteidigen. Er hatte den Sioux nichts getan und verstand nicht, warum die Indianer mit aller Gewalt um ihre Existenz kämpften. Dabei waren die Ansichten der Siedler nicht viel anders gewesen. Auch sie kämpften mit ihrem ganzen Willen für den Erhalt ihrer Existenz.

John, Amy und ihre drei Kinder überlebten die Angriffe der Sioux. Sie waren unter den 2000 Flüchtigen aus New Ulm. Sobald die Regierung den Aufstand der Indianer niedergeschlagen hatte, kehrten sie im Herbst



1862 zurück in ihre neue Heimat. Kein Stein stand mehr auf dem anderen. Sie fanden nur noch die Überreste dessen vor, was wenige Monate zuvor noch eine aufblühende Stadt des Westens war. John und die anderen Siedler waren entschlossen, dass ihr Leben wieder so werden sollte, wie es einmal war. Gleich nach ihrer Rückkehr machten sie sich daran, das Zerstörte wieder aufzubauen. Noch bevor der Winter in New Ulm einzog, hatten John und Amy wieder ein eigenes Haus. Im Frühjahr 1863 machte sich John daran, den Eisenwarenladen wieder aufzubauen. Als er das neue Schild an die Fassade anbrachte, erinnerte er sich daran, wie er es vor beinahe neun Jahren zum ersten Mal vor den Laden hängte. Viel Zeit war seither vergangen, und er hatte vieles erlebt. Er schaute sich um und blickte die Hauptstraße entlang. New Ulm war für ihn tatsächlich Heimat geworden. Er konnte sich kaum noch vorstellen, dass dort vor wenigen Monaten die blutigen Kämpfe mit den Dakota stattgefunden hatten. Die Regierung würde die Dakota letztlich in die Reservation treiben. Wie schrecklich für das Volk, das hier einstmals in Frieden und Freiheit gelebt hatte. Sie würden nie wieder an die Stelle zurückkehren können, die sie als Heimat bezeichneten.

Noch heute ist die deutsche Vergangenheit New Ulms, das mittlerweile fast 14.000 Einwohner zählt, überall zu spüren. In der Architektur, der Stadtplanung und vor allen in traditionellen Festlichkeiten findet man das Vermächtnis der ersten deutschen Siedler. Am ersten und zweiten Oktoberwochenende wird in New Ulm ein Oktoberfest gefeiert mit deutscher Musik und kulinarischen Spezialitäten aus der alten Heimat. Ebenso hielten Fasching und das deutsche Weihnachtsfest Einzug in den Jahreskalender. 1897 errichteten die Siedler in Verbundenheit zu ihrer deutschen Heimat das Hermann Heights Monument, das dem Hermannsdenkmal im Teutoburger Wald nachempfunden wurde. Zur feierlichen Einweihung des Denkmals versammelten sich 10.000 Deutsch-Amerikaner in New Ulm. Heute gilt es in den USA als offizielles Symbol des deutsch-amerikanischen Erbes.

(Übersichtskarte und Abbildungen wurden von AmerIndian Research zur Verfügung gestellt.)



## Karl·May·Museum

Entdecken und erleben Sie zwei in Europa einmalige Ausstellungen:

**"Karl May – Leben und Werk"** in Karl Mays Wohnhaus der "VILLA SHATTERHAND" und die **"Indianer Nordamerikas"** im Wild-West-Blockhaus "VILLA BÄREN-FETT".

Unser Tipp für Ihren Besuch: Familienrätsel und Spurenpfad, Winnetous Silberbüchse, Indianerschlacht am Little Bighorn, Hörsessel, Sonderausstellungen und Familiennachmittage u.v.a.m.! **Sie besuchen nicht nur ein Museum – Sie besuchen das Wigwam Old Shatterhands.**

Karl-May-Museum Radebeul  
Karl-May-Str. 5  
01445 Radebeul bei Dresden

Telefon: +49 (0) 351/ 8 37 30 – 10  
Fax: +49 (0) 351/ 8 37 30 – 55  
E-Mail: [info@karl-may-museum.de](mailto:info@karl-may-museum.de)  
Internet: <http://www.karl-may-museum.de>



### Termine / Vorträge:

Do., 17. März 2011, 18:30 Uhr. Ernie LaPointe (South Dakota, USA):  
**Sitting Bull – Sein Leben und Vermächtnis**

Sa., 26. März 2011, 18:30 Uhr. Dietmar Kuegler (Wyk auf Föehr):  
**Schollenbrecher – Die Siedler im amerikanischen Westen**

Do., 2. Juni 2011, Beginn 11 Uhr.  
Countryfrühschoppen – Prolog zum Karl-May-Fest mit Buchvorstellung Traumfängerverlag  
**Karl Schlesier: Ulzanas Krieg – Der letzte Kampf der Apachen**



## Der Kampf zwischen Bruder und Schwester in Mythen indigener Gruppen von Oaxaca

– unter besonderer Berücksichtigung von Mythen bei den Mixe

*Ursula Thiemer-Sachse*

In Mesoamerika hat man es traditionell mit patriarchalischen Gesellschaften zu tun. Es ist erstaunlich, dass sich in Mythen Macht und sogar Gewalt des Mannes thematisiert finden. Das lässt vermuten, dass das Kräfteverhältnis zwischen Mann und Frau mittels eines Bezugs auf mythische Ereignisse austaxiert werden musste. Offensichtlich waren im alten Mexiko die Frauen keineswegs so, wie oft beschrieben, unterwürfig und kampfflos zur Unterordnung bereit. Sie hatten und haben an der Sicherung des Lebens der Familie einen entscheidenden Anteil, der durch Arbeitsteilung geregelt war und ist. Erst durch kapitalistische Wirtschaftsweise, Migration und andere Globalisierungsprozesse wird er ausgehebelt beziehungsweise wegen der gegenwärtigen Bedingungen der Zerstörung der traditionellen Familienbeziehungen völlig neu definiert. Mythen sind demnach weniger Berichte über eine in der Vergangenheit existierende Realität als vielmehr unter anderem auch eine Rechtfertigungsstrategie für die Macht des Mannes, also in gleicher Art die des Bruders über die Schwester betreffend, die mittels der Mythen eingesetzt werden konnte.

In Mesoamerica, one has to deal with traditional patriarchal societies. It is amazing that power and even the violence of men is made the subject of discussion in myths. This leads one to suppose that the balance of power between man and woman had to be mediated by reference to mythological events. Evidently, in old Mexico women were by no means, as so often described, submissive and ready to give up without a fight. They had and have a defining part in the safeguarding of family life, which was and is regulated by division of labor. Family life is undermined first through the capitalist economy, migration and other processes of globalization or due to the current conditions of the destruction of traditional family relationships which are completely redefined. Myths are not so much accounts of a reality which existed in the past as they are, among other things, strategies employed by means of myths to justify male power, likewise the power of the brother over the sister.

En Mesoamérica tradicionalmente uno tiene que tratar con sociedades patriarcales. Sorprende que algunos mitos enfoquen los temas del poder y aun la violencia del hombre. Esto hace suponer que para determinar la proporción de fuerzas entre el hombre y la mujer fuera necesario referirse a acontecimientos míticos. Es evidente que las mujeres del México antiguo no se parecían de modo alguno a la imagen muchas veces descrita de ellas: sumisas y dispuestas a subordinarse sin combate. Ellas contribuían y siguen contribuyendo una parte decisiva a asegurar la vida de la familia que siempre ha sido y todavía es arreglada por la división del trabajo. Esta parte es desencerrada sólo por la economía capitalista, la migración y otros procesos de globalización o, a causa de las condiciones actuales que destruyen las relaciones tradicionales de la familia, es definida de un modo completamente nuevo. Por consiguiente los mitos no son tanto relatos sobre una realidad que existió en el pasado como más bien, entre otras cosas, una estrategia de justificación para el poder del hombre, luego igualmente el que ejerce el hermano sobre la hermana, que pudo ser empleada a través de los mitos.

### Glaubensvorstellungen und Umweltverständnis

In Mesoamerika ist auch gegenwärtig an Glaubensvorstellungen erkennbar, dass die Menschen sich in die Umwelt eingebunden fühlen. So gibt es den Glauben an individuelle Schutzgeister. Heute werden sie in der Ethnologie meist als eine besondere Form des Totemismus betrachtet. Sie werden allgemein mit der aztekischen [oder Nahuatl-] Bezeichnung *Nagual* / *Nabual* charakterisiert. Dies und der Begriff *Nagualismus* sind als Fachtermini sogar in die allgemeine Ethnologie eingegangen. Der Begriff *Nabual* / *Nagual* ist auch im Sprachgebrauch vieler indigener Gruppen Mexikos üblich, deren Muttersprache keineswegs Nahuatl ist, die aber dieses Lehnwort verwenden. Daneben und oft eng damit verbunden gibt es Vorstellungen von einer Schicksalsbestimmung, die, vom System des alten Ritualkalenders beeinflusst, im sogenannten *Tonal* gesehen wird. Man hat dafür die aztekische Bezeichnung

*Tonalli*, die sich auf das Licht des Tages der Geburt eines Individuums bezieht, ebenfalls in andere indigene Gruppen übernommen. Dabei ist von alters her zu finden, dass individuelles Verhalten konform mit den durch Zeichen und Vorzeichen gegebenen Hinweisen das Schicksal durchaus beeinflussen konnte. Vielfache Zeugnisse dafür finden sich in den aztekischen Texten aus der Zeit der spanischen Eroberung, wie sie beispielsweise von dem Franziskanermönch Bernardino de Sahagún aufgezeichnet worden sind. In diesem Glaubenssystem ist keine fatalistische Ergebnisvorprogrammiert. Es ist vielmehr so, dass darin auch eine Anleitung zum Handeln vermittelt wird. Erziehung zum verständigen Umgang mit der natürlichen Umwelt ist inhärent. So konnte das Individuum nicht nur mittels Opfern an die Götter, sondern auch durch Aktivität Bedrohliches abwenden. Jedoch sind mit den allgemein bekannten Vorstellungen Erklärungsmuster für "Schicksalsschläge" vorhanden.



Noch heute ist die Meinung weit verbreitet, dass das Individuum durch die Schicksalsgemeinschaft mit seinem *alter ego*, meist einem Tier, aber auch einem Naturphänomen, von Geburt an völlig in die Natur, deren Erscheinungen und Prozesse integriert ist. Dies ist zugleich Anleitung zum bedachtsamen Umgang mit der Umwelt und vermittelt Gefühle von Halt und Sicherheit. Es gibt bis in die Gegenwart genügend Zeugnisse in verschiedenen Erzählformen, die auf diese Verflechtung individuellen menschlichen Schicksals mit Umweltveränderungen Bezug nehmen. In der vorspanischen Zeit, als es weniger um das individuelle Schicksal – Götter- und Herrscherbiografien einmal ausgenommen – als um allgemeines Verhalten ging, war die Verehrung von Natur-, Astral- und Fruchtbarkeitsgottheiten wesentlich, um die Welt in ihren Transformationen zu sichern. Heute werden die Handlungen vor allem durch Vorstellungen über den Schutz des Individuums durch die göttliche Trinität, die Jungfrau Maria in vielen verschiedenen Erscheinungsformen als mütterliche Beschützerin und durch verschiedene Heilige bestimmt. Zum Teil handelt es sich dabei um "neue Heilige" lokalen Ursprungs. Sie haben für die indigene wie mestizische Bevölkerung wegen ihrer "Nähe" besondere Bedeutung, obwohl sie keineswegs alle von der katholischen Kirche sanktioniert sein müssen. Sie alle werden auch als Erscheinungen beschrieben, die direkt im heimischen Umfeld agiert haben und aktiv sind. Häufig sind dabei alte übermenschliche Wesen und verehrte Ahnen mit Heiligen in Verbindung gebracht worden. Dies geht zweifellos auch auf den Einfluss der christlichen Missionare zurück, welche die Verehrung in eine von ihnen zu verantwortende Richtung bringen wollten.

### Mensch-Tier-Beziehungen im Volkserzählgut

Bei den Indigenen Mexikos gibt es zudem viele Tiergeschichten. Wie bei den altweltlichen Fabeln werden darin menschliche Charaktere und Verhaltensweisen auf die Tiere transponiert. Gerade bei den Tiergeschichten geht es aber eben nicht nur um das Verhältnis des menschlichen Individuums zur Natur. Es geht durchaus um soziale Beziehungen. Viele dieser Volkserzählungen in den unterschiedlichen indigenen Gruppen, beispielsweise im süd-mexikanischen Bundesstaat Oaxaca, sind indoeuropäischen Ursprungs, wie Carlos Montemayor zusammenfassend dargelegt hat.<sup>1</sup> Dies betrifft besonders diejenigen Tiergeschichten, deren Motive aus der alten Welt bekannt sind. Doch sind die Trickster ebenso wie ihre kraftvollen, aber ihnen wegen Dummheit unterlegenen Gegner der Naturumwelt entsprechend Tiere. Vor allem kommt das Kaninchen häufig vor, das den Kojoten, den Jaguar oder Kaiman besiegt. Aus einem gemeinsamen altwelt-

lichen Ursprung erklärt sich die Ähnlichkeit der oralen Traditionen trotz des unterschiedlichen sprachlichen Hintergrunds und der fehlenden Kommunikation unter den Gruppen, bevor Spanisch zur oktroyierten Verkehrssprache wurde. Die Ursache ist eben die Übernahme der Motive aus spanischsprachigen in die indianischen Versionen. Viele dieser Geschichten mögen seitens der Missionare während der Evangelisierung als Möglichkeit zur Übertragung von bestimmten Moralvorstellungen gedient haben. Dies wird ohne Schwierigkeiten aus den indianischen Legenden ersichtlich, in denen Gott und die Heiligen, integriert in die autochthone Umwelt der indigenen Gruppen, mit Tieren oder Menschen interagieren. Dies macht den Synkretismus überdeutlich. Hier sei ein extremes Beispiel eingefügt. Wir kennen die Erzählung in einer zweisprachigen Version (zapotekisch / spanisch), die von Victor de la Cruz aufgeschrieben und 1983 veröffentlicht worden ist.<sup>2</sup> Es handelt sich um eine Verknüpfung der Geschichte der Sintflut aus der Bibel mit einem ätiologischen Mythos über den Ursprung des Namens und der langen Ohren des Esels. Es ist an sich eine liebevolle Geschichte, die zum Schmunzeln anregt. Was aber wird da Gott angedichtet? Man lese selbst:

"Gott hatte aufgehört, die Sintflut zu beobachten, die vierzig Tage und vierzig Nächte dauerte. Auf dem Dach der Welt hatte ER seine Lieblingskinder um sich versammelt, die ER vor der Überschwemmung gerettet hatte. Um sie zu belustigen und damit sie sich dort oben nicht langweilten, während die Erde trocknete, erzählte ER ihnen Geschichten, hübsche Lügengeschichten. Reizend, wie der Schöpfer dabei ist, Lügengeschichten zu erzählen; mit offenen Müulern sitzen alle die Tiere seiner Schöpfung um ihn herum! Da erinnerte ER sich, während ER ihnen die Geschichte vom Ursprung des Universums erzählte, dass man darauf wartete, dass die Wasser zurückgingen und die Sonne die Erde trocknen würde: So befahl ER einem der Tiere, das sich in seiner nächsten Nähe befand, es solle auf die Erde hinunterschauen, um zu sehen, ob die Sonne sie schon getrocknet hätte.

Eine solche hübsche Lügengeschichte erzählte Gott seinen Kindern, dass das Tier seine Aufmerksamkeit weiterhin der Geschichte widmete und sich nicht um den Auftrag kümmerte.

Zum zweiten Mal befahl Gott, dass jenes Tier, das ganz in die Erzählung vertieft war, über das Dach der Welt hinausschauen solle, um zu sehen, ob die Erde schon trocken sei. Auch diesmal wieder gehorchte das Tier nicht; denn es wollte keine Einzelheiten der Geschichten des Schöpfers verpassen. Beim dritten Mal unterbrach Gott seine Erzählung, und mit zornigen Augen wandte ER sich an den Beauftragten und schrie ihn an: ‚Du bist augenscheinlich ein Esel!‘ Ein bescheidenes Tier erhob sich von seiner Seite; aber in diesem Augenblick wuchsen seine aufmerksamen

und gut geformten Ohren unermesslich, und seit damals blieb ihm der Name Esel erhalten, den Gott ihm gegeben hatte."

In Überbrückung von langen Wartezeiten, zum Beispiel bei Nachtwachen oder während der Regenzeit, ist es bei den Zapoteken durchaus üblich, Lügengeschichten zu erzählen. Einige sind schriftlich fixiert, die bemerkenswerten Ähnlichkeiten zu den Geschichten vom Lügenbaron von Münchhausen haben<sup>3</sup>. Dass man aber Gott Lügengeschichten erzählen lässt, ist nun doch eine verwunderliche Sache!

### Die Rolle von Mythen für Sozialverhalten

Die Mythen über den Ursprung der Welt haben aber im allgemeinen bei den verschiedenen indigenen Gruppen in Oaxaca ihre Wurzeln in vorspanischer Zeit – wenn sie nicht ätiologische Legenden sind, die sich mit der Entstehung von einzelnen Charaktereigenschaften von Tieren oder deren Aussehen beschäftigen. Sie sind keine Schöpfungsgeschichte in dem den Europäern vertrauten Sinne der biblischen Genesis, sondern basieren eher auf den in Mesoamerika weit verbreiteten Vorstellungen, dass es Vorwelten gegeben habe, die unvollendet waren. In den oralen Traditionen der indigenen Gruppen von Oaxaca sind aber keine Geschichten von Katastrophen-Zyklen erhalten geblieben, wie sie uns aus den Dokumenten der ersten Kolonialzeit, welche die Mythen der vorspanischen Zeit übermitteln, bekannt sind.

Mythen haben in diesem Sinne gegenüber Tiergeschichten eine noch größere Bedeutung, sind in ihnen doch aus der Vergangenheit heraus Regeln des Zusammenlebens erklärt. Mittels der Mythen ließen sich soziale Beziehungen eben als alt hergebracht definieren. Interessieren sollen hier die Beziehungen zwischen Individuen, vor allem unterschiedlichen Geschlechts: zwischen Bruder und Schwester.

In Mesoamerika hat man es traditionell mit patriarchalischen Gesellschaften zu tun. Es ist erstaunlich, dass sich in Mythen Macht und sogar Gewalt des Mannes thematisiert finden. Das lässt vermuten, dass das Kräfteverhältnis zwischen Mann und Frau mittels eines Bezugs auf mythische Ereignisse austaxiert werden musste. Offensichtlich waren im alten Mexiko die Frauen keineswegs so, wie oft beschrieben, unterwürfig und kampflös zur Unterordnung bereit. Sie hatten und haben an der Sicherung des Lebens der Familie einen entscheidenden Anteil, der durch Arbeitsteilung geregelt war und ist. Erst durch kapitalistische Wirtschaftsweise, Migration und andere Globalisierungsprozesse wird er ausgehebelt beziehungsweise wegen der gegenwärtigen Bedingungen der Zerstörung der traditionellen Familienbeziehungen völlig neu definiert.

Mythen sind demnach weniger Berichte über eine in der Vergangenheit existierende Realität als vielmehr unter anderem auch eine Rechtfertigungsstrategie, die Macht des Mannes – also in gleicher Art des Bruders über die Schwester – betreffend, die mittels der Mythen eingesetzt werden konnte. Nebenbei sei hier festgestellt: Wer an eine in frühester Vergangenheit der Gruppe existierende besondere Macht der Frauen, respektive "Matriarchat", denkt, ist gewiss "auf dem Holzwege". Es gibt zwar aus den ältesten mesoamerikanischen Kulturen viele Frauenfigürchen aus Keramik, zum Teil mit besonderer Betonung der sekundären Geschlechtsmerkmale, zum Teil mit Kindern auf dem Arm oder Rücken. Aber dies sagt nicht mehr aus, als dass man die Rolle der Frau im Sinne von und Betonung der Fruchtbarkeit vermittelt bekommt, mehr jedoch nicht. Auch in mit matrilinear vererbten organisierten Gesellschaften anderer Weltgegenden hat es kein Matriarchat gegeben. Zumindest lässt sich feststellen, dass ein solches nirgends nachweisbar ist. Ob in Mesoamerika in den Mythen ein Umschlag von Vererbungssitten von Matrilinearität auf Patrilinearität reflektiert wird, ist ebenfalls zu bezweifeln. Eher gab es eine – wie oben erwähnt – durchaus anerkannte Rolle der Frau in den vorspanischen Gesellschaften, die durch den gravierenden Einfluss der patriarchalischen europäischen Gesellschaft nach der spanischen Eroberung geschwächt wurde.

Jede Art Erzählungen, und davon sind Ursprungsmythen keineswegs ausgeschlossen, ist im Prozess des Erzählens und Wiedererzählens von Generation zu Generation Veränderungen unterzogen worden, welche eine Anpassung an die jeweils aktuellen Probleme der Gemeinschaft ergaben. So sind die im 20. Jahrhundert aufgezeichneten, bis damals mündlich weitergegebenen Traditionen eben auch ein – wenn auch manchmal trübes – Spiegelbild der existierenden Fragen. Eine Analyse muss dies immer berücksichtigen.

### Ursprungsmythen, Mythen über Sonne und Mond

In Oaxaca geht es bei den verschiedenen Mythen über den Ursprung der gegenwärtigen Welt stets um den Ursprung von Sonne und Mond, der als Geburt, Leben und Verwandlung von Zwillingsheroen geschildert wird. Wichtige Motive sind die ungeklärte Herkunft, oft die Geburt aus einem oder zwei Eiern, das Fehlen von Kenntnissen über den leiblichen Vater und zumeist auch über die leibliche Mutter. Es wird immer der trickreiche Kampf der Zwillinge gegen das Etablierte geschildert. Eingeflochten werden wieder ätiologische Teile, in denen vor allem Tiere aktiv sind mit denen die Zwillinge verbal kommunizieren können,



und die oft genug in dieser Vorwelt eine menschliche Komponente haben, das heißt, menschliches Verhalten an den Tag legen. Ihr Äußeres oder bestimmte tierische Verhaltensweisen werden mittels entsprechender Passagen erklärt.

Erst mit dem Aufsteigen der Zwillinge, die zugleich Kulturhéroen und Trickster sind, in den Himmel und ihrer Verwandlung in Sonne und Mond und damit der Verwandlung der Welt in ihre jetzige Form sind diese Ursprungsmythen abgeschlossen. Dabei zeigen sich bei den indigenen Gruppen von Oaxaca Übereinstimmungen wie Unterschiede. Oft sind die Zwillingshéroen Brüder, wobei immer der Stärkere mit dem helleren Lichtkörper, der oft genug vorher das rechte Auge (eines mythischen Tieres oder Ungeheuers) war, zur Sonne wird. Der schwächere, jüngere Bruder muss im Kampf gegen den stärkeren dieses rechte Auge herausrücken, das er mehr oder minder zufällig vorher erlangt hatte, und sich mit dem schwächer strahlenden linken zufrieden geben und zum Mond werden. Haben die Geschwister zuerst gemeinsam gegen viele Erscheinungen und Personen der existierenden Welt gekämpft, so sind dann im folgenden Teil der Erzählung die Kämpfe untereinander ausschlaggebend. Es ist dabei auffallend, dass der Sonnenknabe die Macht über das Wasser hat und daher zuweilen den durstigen Mondknaben zwingen kann, gegen die Möglichkeit, seinen Durst zu löschen, ihm das hellere, strahlendere Auge zu überlassen.

Es kommt aber auch vor, dass die Zwillingshéroen Bruder und Schwester sind. Dann ist immer die Schwester die Verliererin und wird zum Mond. Die Macht des Älteren, der mit der rechten Seite assoziiert wird, über den Jüngeren und des Bruders über die Schwester, die in der patriarchalischen Gesellschaft Realität war, wurde auf diese Weise mythisch begründet.

Bei den Triqui waren es Brüder.<sup>4</sup> Bei den Chatinos waren es ebenfalls Brüder, die zu Sonne und Mond wurden; sie erbeuteten Schlangenaugen.<sup>5</sup>

Bei den Mazateken ist der Mythos mit christlichen Legenden vermischt. So wurden diese Kinder im ersten Teil der Erzählung als Jesus Christus und der Ewige Vater bezeichnet, die auf der Suche nach den Lichtern gewesen seien. Später im Mythos ist nur noch von den beiden Knaben die Rede, die Lichtkugeln trugen. Schließlich konnte der ältere der Brüder den Jüngeren aus den Fängen einer Hexe und mehrerer Teufel retten, nachdem das rituelle Ballspiel und Tänze stattgefunden hatten. Letzteres erinnert an den Mythos von den Zwillingsbrüdern, den Kulturhéroen im Popol Vuh der Quiché-Maya. Im mazatekischen Mythos ist die Verwandlung des jüngeren Bruders nacheinander in verschiedene Tiere und die Rückverwandlung mittels eines Kaninchens, das zum Herrn des Mondes wird, entscheidend.<sup>6</sup>

Bei den Cuicateken waren es Bruder und Schwester. Sie töteten ihren Adoptivvater, den Hirsch, und rissen ihm die Augen aus; zuerst besaßen das Mondmädchen das rechte und der Sonnenknabe das linke Auge. Der Bruder jedoch entwand seiner Schwester das leuchtendere Auge. Das Mondmädchen befleckte sich zudem mit schmutzigem Wasser. So werden in diesem Falle die Mondflecke erklärt.<sup>7</sup>

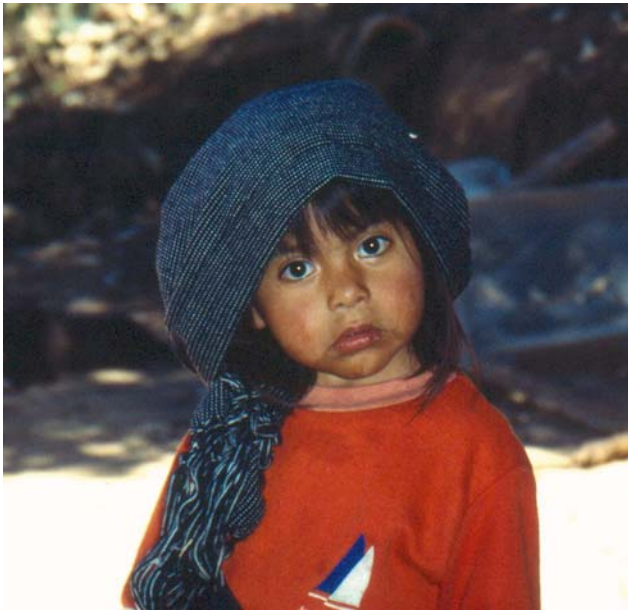
Bei den Chinanteken waren es ebenfalls Bruder und Schwester. Sie erbeuteten die Augen eines Adlers; dabei tyrannisierte der ältere Bruder, der bereits in diesem Teil des Mythos als Sonne bezeichnet wird, seine jüngere Schwester. Sie wurde als Mondmädchen bezeichnet, das zuerst das rechte, glänzendere Auge besaß. Der Mythos endet mit einem Hinweis auf den Gott Juna'ri, der den beiden Geschwistern Namen gab, nämlich Juan dem Sonnenknaben und Lupe dem Mondmädchen, übrigens zwei spanische Namen, der weibliche eine Abkürzung von Guadalupe. Gegen den Protest des Mondmädchens, das inzwischen das glänzendere Auge hatte hergeben müssen, erteilte Juna'ri den Befehl, dass Juan als Sonne arbeiten sollte und Lupe als Mond. In dieser Erzählung wird der Auftrag, "die ganze Welt zu erhellen", als ein göttlicher dargestellt und damit auch die Überlegenheit des Bruders über die Schwester sanktioniert.<sup>8</sup>

Von den Chinanteken ist eine andere Version des Mythos von Sonne und Mond überliefert, in der es ebenfalls Bruder und Schwester waren. Auch dort wurde ein Adler überwältigt; aber der Sonnenknabe konnte sofort das rechte Auge behalten und das linke seiner Schwester geben. Dort heißt es: "Daher gibt heute die Sonne mehr Licht, denn sie nutzt das rechte Adlerauge, und der Mond gibt weniger Licht, denn er nutzt das linke Auge."<sup>9</sup> Aber wieder gab es einen Machtkampf zwischen den Geschwistern, bei dem der Knabe dem Mädchen ein Kaninchen ins Gesicht warf. "Deshalb hat der Mond einen schwarzen Fleck in Gestalt eines Kaninchens im Gesicht."<sup>10</sup>

Bei den Zapoteken auf dem Isthmus von Tehuantepec ist von einer Vorwelt die Rede, in der die Menschen sich mit Feuer ihre Umgebung erhellen mussten. Wegen des vielen Schattens konnte eine siebenköpfige Schlange viele Menschen und Tiere fressen. In diesem Mythos gibt es zwei Jünglinge, welche die Schlange töteten. Bemerkenswerter Weise ist zwar von sieben Rachen der Schlange die Rede, aber nur von zwei Augen, um die sofort ein Streit zwischen den nunmehr als Brüder charakterisierten Jünglingen entbrannte. Auch in diesem Mythos zwang der Ältere den Jüngeren, das leuchtendere rechte Auge herauszugeben, indem er dessen Durst ausnutzte, weil er die Gewässer und den Regen beherrschte: "Seit damals hat es keinen Streit mehr zwischen ihnen gegeben, und der ältere Bruder, dem das rechte Auge gehörte, wurde die Sonne und diente daraufhin dazu, den ehrbaren und



arbeitsamen Menschen zu leuchten; und der Jüngere behielt das linke Auge und wurde der Mond, um den Ruchlosen, den Dieben und Zauberern die Nacht zu erhellen."<sup>11</sup>



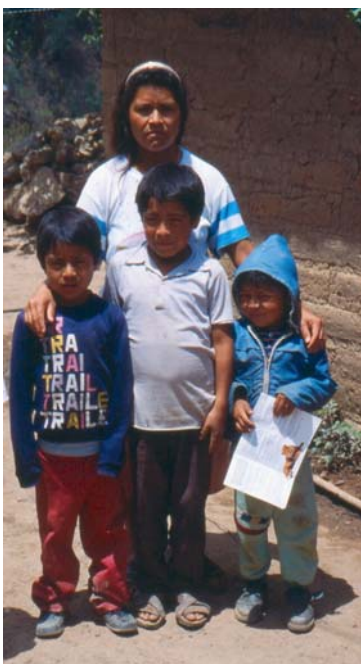
Bei derselben indigenen Gruppe wird auch eine andere Version des Mythos erzählt, in der es wieder um die Mondflecke und zugleich um eine Erklärung geht, wieso Sonne und Mond nicht gleichzeitig den Himmel erhellen. Dabei wird das Mondmädchen – und dies ist der einzige mir bekannte Fall – so geschildert, dass sie ihren Bruder überlistet habe, was sie jedoch in der Konsequenz traurig stimmen sollte: "Eines Tages gingen die Kinder hinaus, um über den Wiesengrund

zu spazieren. Sie hielten sich bei den Händen. Sie sprangen umher. Aber das Mondmädchen sah in der Ferne am Wegesrand, unter ein Gebüsch geduckt, ein Kaninchen. Und sie sagte nichts zu ihrem Bruder Sonne. Mond wollte das Kaninchen für sich alleine haben. Bei einem Galoppsprung riss sie sich von der Hand des Gefährten los, der seine kindlichen Spiele fortsetzte. Sonne lief voran und Mond blieb mit List immer weiter zurück, und als sie an dem Gebüsch vorbeikam, packte sie das Kaninchen und verbarg es in ihrem Schoß.- Seither, und dies liegt viele Jahre zurück, hat Mond auf dem weiten Wiesengrund des Himmels Sonne nicht in seinem Lauf einholen können. Sie tröstet ihren Schmerz damit, das Kaninchen zu lieben, das sie begleitet."<sup>12</sup>

Diese zapotekischen Beispiele zeigen bereits deutlich, dass der Ursprungsmythos von Sonne und Mond mit sozialen Problemen verbunden worden ist: neben dem Geschwisterkonflikt wurde auch die Rolle von Tag und Nacht und die menschlicher Aktivitäten angesprochen, und zwar auch im Sinne einer Moral, dass nächtliches, vom Mond beschienenes Tun als verwerflich anzusehen ist.

### Geschwisterkonflikte in Mixe-Mythen

Es seien hier drei Beispiele von Mythen der Mixe /Ayuuk-Indianer diskutiert, die das Verhältnis von Bruder und Schwester thematisieren. Neben dem Ursprungsmythos zu Sonne und Mond gibt es bei ihnen noch andere, die das Verhältnis der Geschwister herausheben und wegen dieser die Menschen unmittelbar betreffenden Problematik von besonderem Interesse sind.







Die Mixe sind eine der indigenen Gruppen des süd-mexikanischen Bundesstaates Oaxaca. Sie verfügen über einen eigenen Distrikt und zählen heute mehr als 120 000 Individuen. Hier soll nicht diskutiert werden, ob sie zusammen mit den Zoque die ethnischen Träger der olmekischen Kultur vor mehr als 3000 Jahren gewesen sein können. Zu ihrer Ursprungsregion und dem Problem ihrer Abdrängung in die wirtschaftlich ungünstigen Gebirgsregionen der Sierra Norte von Oaxaca kann man in den Mythen nicht genügend aussagekräftiges Material finden.<sup>13</sup> In den hier zu betrachtenden Mythen, in denen es um sehr ursprüngliche Geschwisterbeziehungen geht, findet sich zur genannten Problematik nichts.

Es handelt sich um die oralen Traditionen der Mixe zum Ursprung von Sonne und Mond, um die von ihrem Bruder misshandelte "Salzkönigin" sowie um den Kulturheros Kong Hoy und seine Schwester.

Wie bei vielen anderen indigenen Gruppen Süd-mexikos sind Ursprungsmythen auch bei den Mixe auf die Frage nach der Entstehung von Sonne und Mond gerichtet. Eine Version ist eine Legende, in der die Jungfrau Maria nach einer ungewöhnlichen Empfängnis mittels eines Vogels Mutter von Kindern wird, die sich in Sonne und Mond verwandeln. In dieser Legende geht es ausschließlich um diese Empfängnis und nicht um Leben und Aktivitäten der Kinder. Bei den Mixe ist in diesem Falle kein Kampf der Ge-

schwister dargestellt, sondern die Problematik auf wenige kurze Bemerkungen beschränkt. In diesem Falle heißt es lapidar: "In deren [Marias, U. T.-S.] Leib entwickelten sich der Knabe und das Mädchen, die auf die Welt kommen sollten, um Sonne und Mond zu werden."<sup>14</sup> Hier steckt in der Reihenfolge die Aussage, ohne dass darum gestritten worden wäre.

Anders ist es in einem ausführlichen Mythos über die Streiche der Zwillinge, erzählt von Engracia Pérez Castro in der Gemeinde Sta. María Ocoatepec, Totontepec, Mixe.<sup>15</sup> Dabei gibt es in einer Vorwelt schon Menschen und Tiere, die miteinander und gegeneinander agieren. Sie verwandeln sich auch ineinander. Sie leben in einer hellen Welt, da sie die Dinge und die Umwelt sehen können, ohne dass die Lichtquelle etwa thematisiert wird. Es handelt sich also eigentlich um einen Mythos, welcher die jetzige Weltentstehung auf die von Sonne und Mond reduziert. Letztere treten als Zwillinge, ein tonangebender Junge und ein von ihm oft auch dominiertes Mädchen, mit einer außergewöhnlichen Geburt aus einer toten Mutter hervor. Sie agieren als Trickster, das heißt, sie spielen die anderen Lebewesen gegeneinander aus, um schließlich in den Himmel zu gelangen und sich in die Himmelslichter zu verwandeln. Damit wäre dann die gegenwärtige Welt fertig. Doch fällt auf, dass zum Schluss ein Kampf zwischen den Geschwistern darum ausbricht, wer das hellere Licht sein dürfe, ein Kampf, der zugunsten des Jungen entschieden wird. Nach allerhand Aktivitäten, die auch in Zusammenhang mit dem Ursprung von bestimmten Erscheinungen und Lebensweisen von Tieren stehen, wird erklärt: "Die Kinder stiegen weiter hinauf, und der Knabe verwandelte sich in den Mond, und das Mädchen in die Sonne. So wäre es geblieben, aber als man sah, dass die Sonne die Nacht stärker erhellte und der Mond während des Tages selbst schwach leuchtete, kamen sie überein, dass der Knabe besser die Sonne und das Mädchen der Mond wäre. Deshalb sagt man, dass die Sonne sehr stark strahlt, denn sie wurde ein Mann, und der Mond sehr gering, weil er eine Frau wurde. Hier endet diese Geschichte vom Sonnenmann und der Mondfrau."<sup>16</sup> Wenn uns diese Darstellung auch etwas in der Verknüpfung von Tag und Nacht und Mond und Sonne unlogisch erscheint, so ist sie doch im Mythos die Voraussetzung für die Korrektur auf die gegenwärtige Situation, die in der Vorstellung der Erzählerin die Geschlechterdifferenz verdeutlicht.

Besonders drastisch ist die Darstellung über die sogenannte Salzkönigin, die ein Spiegelbild der sehr aggressiven körperlichen Bedrohung einer Schwester durch den Bruder ist. Hier handelt es sich durchaus um Erfahrungen, die aus der gegenwärtigen Lebenswelt der Mixe in den Mythos transponiert sind. Erzählt wurde der Mythos im Dezember 1949 von dem Mixe Pedro Rodríguez aus dem Ort Zacatepec<sup>17</sup>. Es lohnt sich, den

Mythos in seiner gesamten Länge vorzustellen, da nur so die vorgegebene Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern sowie die ungerechtfertigte Brutalität des Bruders deutlich wird, obwohl er die Gefahren seines Handelns sehr wohl im Voraus wusste. Zugleich handelt es sich um einen Ursprungsmythos über die Salinen an der Pazifikküste bei Tehuantepec, Reichtum jener Gegend. "Es war einmal ein Ehepaar, das hatte zwei Kinder. Die Eltern starben und ließen die Kinder als Waisen zurück. Ihre Eltern hatten ihnen angesichts des Todes aufgetragen, worum sie sich bemühen sollten: der Knabe sollte auf dem Feld arbeiten, und das Mädchen sollte ihren Bruder versorgen. Sie schärfte ihnen auch ein, dass sie Eintracht bewahren sollten, und besonders, dass der Knabe nicht seine Kraft missbrauchen und seine Schwester schlecht behandeln sollte, weil dies sonst Unglück über das gesamte Dorf bringen könnte.

Schon gab es Elotes, milchreife Maiskolben, auf ihrem Feld; und eines Tages, als der Knabe weggegangen war, sah das Mädchen die schönen Elotes, schnitt die besten ab und kochte sie. Als der Knabe wiederkam, bot sie ihm die Elotes an, weil sie glaubte, dass er wegen dieses Geschenks sehr zufrieden sein würde.

Den Knaben ärgerte sehr zu sehen, dass sie die größten Elotes abgeschnitten hatte; und er sagte zu seiner Schwester, dass sie die kleinsten hätte schneiden sollen. Die Schwester entschuldigte sich und sagte, dass sie es in guter Absicht getan habe. Aber da der Knabe sehr ungestüm war, wollte er, dass sie sich trennten. Und er näherte sich daraufhin seiner Truhe, um einige Sachen herauszunehmen, die sie besaßen, und dem Mädchen ihren Teil des Erbes zu geben, damit sie sich dann trennen könnten. Das Mädchen widersetzte sich dem, indem es mit seinen Händen den Deckel der Truhe herunterdrückte. Der Bruder packte daraufhin das Buchmesser und schnitt ihr die Hand ab, weshalb es den roten Fleck gibt, den man an jenem Hügel sieht.<sup>18</sup>

Das Mädchen lief den Weg hinab, bis es an den Fluss gelangte, und ließ ihre blutende Hand ins Wasser hängen. Der Bruder flehte sie an, dies nicht zu tun, weil das ganze Volk umkommen könnte, denn er wusste schon, dass das Blut dieser Jungfrau großes Unglück für das Dorf bedeuten könnte, wenn der Fluss es mit sich nahm. Der Knabe strengte sich sehr an, das vom Blut getrübbte Wasser zurückzuhalten, indem er es mit den Händen entgegen der Strömung fortschob und es aus dem Fluss herauszuschöpfen versuchte. Aber sowohl das Blut als auch das Mädchen glitten im Wasser davon. Danach erschien das Mädchen in Tehuantepec, und dort starb sie. Darum ist es so, dass es in Tehuantepec Salz gibt, wo es vorher nicht war, und dass so die Saline von Zacatepec verschwunden ist."<sup>19</sup> Abgesehen von der Möglichkeit, entsprechende



Mythenmotive wie die Verwundung des Mädchens oder die Verlagerung des Reichtums an Salz von der eigenen in eine andere Gegend ausführlicher zu diskutieren, sei hier einzig die aufgegriffen, über Verhaltensweisen zwischen Geschwistern nachzudenken und die Probleme der sozialen Umwelt diskutiert zu finden. Der Erzähler ist sich der Tragweite der berichteten Verhaltensweisen bewusst und bezieht unterschwellig dagegen auch noch eine moralische Distanz.

Das dritte Beispiel über das Verhalten von Bruder und Schwester zueinander in einem Mythos der Mixe hat mit dem historisch-mythologischen Bild des Kulturheros (Rey) Kong Hoy / Cong Hoy (mixe: guter Herr bzw. König) zu tun. Er ist allgemein bei den anderen ethnischen Gruppen und darüber hinaus bei der mestizischen mexikanischen Bevölkerung und in der Literatur mit der zapotekischen Bezeichnung Condoy (= verbrannter Herr) bekannt. Es gibt unterschiedlich ausführliche Versionen, die in verschiedenen Mixe-Orten tradiert worden sind. Ihnen allen ist gemeinsam, dass Kong Hoy zusammen mit seinem Bruder, einer mythischen Schlange, aus einem Ei hervorkam. Die Schlange ist das *alter ego*, jedoch nicht so konsequent mit Kong Hoy verbunden, dass seine Bannung durch einen christlichen Priester und Verwandlung in Gestein auch eine vergleichbare Bannung des Kulturheros bewirkt hätte. Die Schicksalsgemeinschaft wurde also nicht so eng verstanden wie bei einem *Nagual*. Kong Hoy hatte demnach eine gemäß den Mythen Sonne und Mond vergleichbare Geburt. Auch wird er als in einer Vorzeit erstmalig erschienen aufgefasst. Damals gestalteten er und sein Schlangenbruder gewisse Landschaftsformen.

Doch dann gab es ihre Transgression in spätere, "historische" Zeiten, in denen Kong Hoy zugunsten seines Volkes, der Mixe, mit den feindlichen Zapoteken und später gegen den Aztekenherrscher Motecuhzoma gekämpft haben soll. Er unterlag ihnen nicht, sondern zog sich in eine Höhle im heiligen Berg der Mixe, dem Iixukp oder Zempoaltepetl, zurück. Die Zapoteken verbreiteten die Nachricht, sie hätten ihn mit Feuerlegen vernichtet, d. h. verbrannt, was zu dessen Namen führte. Doch die Mixe haben messianistische Vorstellungen über ihn. Nicht nur seine Aktionen gegen die spanische Kolonialmacht und die Verwaltung im republikanischen Oaxaca sind beschrieben. Dies betrifft auch seine Streiche gegen die reichen Händler in Oaxaca-Stadt. Außerdem wird über die Beschaffung eines geheimen Goldschatzes für eine zukünftige Verwendung zugunsten seines Volkes berichtet. Der Mythos vermittelt, dass Kong Hoy wiederkommen werde, auch im Sinne einer Wiedergeburt.

Bemerkenswerte Kultur- und Naturzeugnisse des Hochtals von Oaxaca sind als "Erinnerungsorte" der Mixe in diesen Mythenzyklus integriert. Es handelt sich dabei um eine konstruierte Retrospektive, die mit dem

ethnischen Selbstbewusstsein der Mixe zu tun hat, denn sie hatten in den berichteten Zeiten nicht im Hochtal gelebt. Die ethnische Gruppe wehrt sich auch mittels der Tradierung dieser Erzählmotive gegen Unterdrückung und Diskriminierung von Seiten der sie umgebenden Bevölkerungsgruppen und ihrer Repressivorgane, vorrangig gegen die mestizische Bevölkerung. Diese Widersacher reichen von den feindlichen Heeren in vorspanischer Zeit bis zum Gouverneur des Bundesstaates Oaxaca in der Erzählgegenwart des 20. Jahrhunderts. Es gibt eine Reihe schriftlich fixierter Versionen dieses Mythos, mit Sicherheit aber auch noch solche, die in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Problemen des Zusammenlebens der verschiedenen ethnischen Gruppen bei den Mixe bisher nur mündlich tradiert werden.<sup>20</sup>

Hier soll speziell ein Motiv interessieren, das erst 1997 im Ort Tamazulapan/Mixes von der Mixe-Linguistin Margarita Cortés als Erzählfragment aufgenommen worden ist.<sup>21</sup> Es ist eines, das die Armut der Indianer und den Reichtum der "Weißen" zu erklären versucht. Leider liegt der Wortlaut einschließlich direkter Übersetzung ins Spanische nicht vor; doch ist es ein Mythenmotiv, das sich in den anderen, bisher veröffentlichten Versionen so nicht finden ließ. Nirgends sonst ist von einer Schwester des Kong Hoy die Rede. Aber offensichtlich sind Geschwisterkonflikte bei den Mixe ein Thema, das unterschiedlicher mythischer Erklärungen bedarf. In diesem Fragment heißt es, dass der Kulturheros Kong Hoy mit seiner Schwester *Santa Dios* in Konflikt geriet, die ihn daraufhin verließ und Mais, Bohnen und Chili mit sich an die Küste nahm. Sie ließ ihn, umgeben von seinen hungrigen Kindern, in größter Armut zurück. Obwohl, wie es weiter heißt, Kong Hoy schließlich bei seiner grausamen Schwester Verzeihung erhielt und erreichte, dass es wieder Ernten gab, blieb es so, dass alle Güter unerwartet verschwinden können – soweit die zugängliche Information. Mit den hungrigen Kindern des Kong Hoy sind die Mixe selbst gemeint, nicht leibliche Kinder des Kulturheros.

Der Name der Schwester verweist auf einen Konflikt zwischen dem autochthonen Kulturheros und einem mit der Evangelisierung auftauchenden weiblichen Wesen, das als grausam bezeichnet wird. Gemeint ist wohl eine Heilige (span.: Santa) beim Christengott (span.: Dios). Der Mythos in dieser Version wird als indigene Erklärung der gegenwärtigen Ausbeutung und des Leidens angesehen sowie als ein Zeichen für die Feindvorstellungen in interethnischen Konflikten. Hier ist etwas für den Mythenzyklus um Kong Hoy völlig Neues vorhanden: die Existenz einer Schwester, die mit ihrem Bruder – offensichtlich durch sein Fehlverhalten – in Konflikt geriet und ihm und als Konsequenz den Mixe die Grundnahrungsmittel entzog. Sie hatte also die Macht, dafür zu sorgen, dass es

Missernten gab. In diesem Falle ist der Verlust nicht so unwiederbringlich wie in dem bereits erwähnten von der "Salzkönigin", die auch an die Küste gelangte. Küste bedeutete den Lebensraum anderer ethnischer Gruppen einschließlich der Mestizen. Wenn auch nicht erklärt wird, welches Verhalten von Kong Hoy den Zorn seiner Schwester heraufbeschwor und wie er den Konflikt löste, ist die Haltung der Schwester entscheidend. Sie vermochte ihm zu verzeihen, und dies ist aus dem christlichen Denken und Glauben zu erklären, in dem sich der Charakter von grausam zur Bereitschaft zu verzeihen wandeln kann. Dies beweist einmal mehr, wie sich der Mythos mit gegenwärtigen Erscheinungen und Prozessen verbindet und unter Bedingungen christlicher Missionierung der Mixe die Stellung der Schwester zum Bruder noch einmal wandelt, zumindest in diesem Mythenfragment.

In den auf uns überkommenen Mythen und Mythenfragmenten aus vorspanischer Zeit bei den ethnischen Gruppen Zentralmexikos sind die Beziehungen männlicher und weiblicher Gottheiten durchaus als verwandtschaftlich zu charakterisieren, jedoch zeigen sie nicht solche Motive, wie wir sie heute in den Mythen der ethnischen Gruppen in Oaxaca finden. Zusammenfassend muss man feststellen, dass es gerade soziale Konflikte sind, welche in Mythen und anderen Formen des Volkserzählgutes in der Gegenwart besonderen Ausdruck erfahren haben, und zwar einschließlich des Austaxierens der Macht unter Geschwistern.

### Anmerkungen:

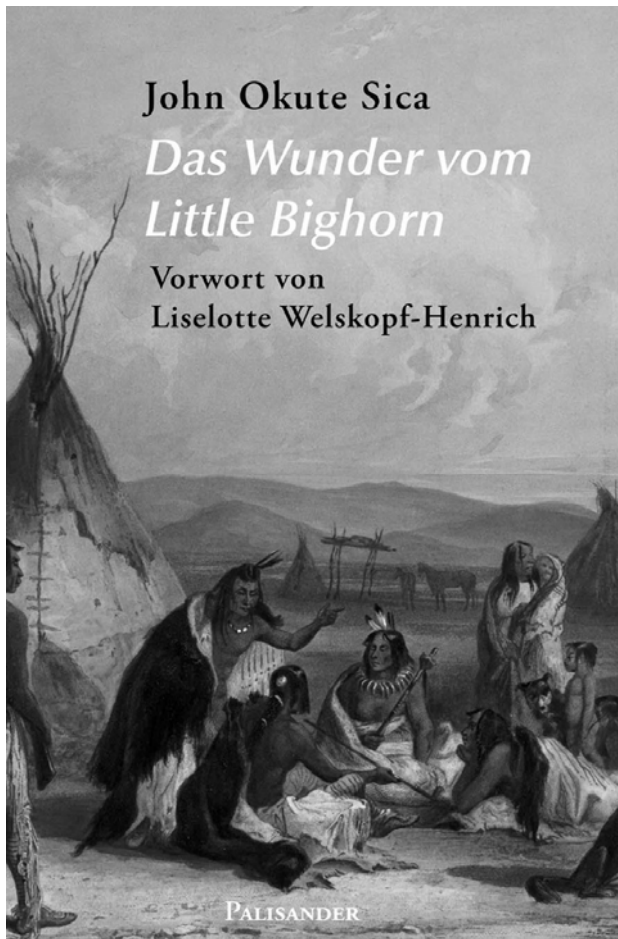
- 1 Carlos Montemayor: El cuento indígena de tradición oral. Notas sobre sus fuentes y clasificaciones. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de Las Culturas (IOC) 1996.
- 2 Vom Esel Diaga Laga (Langohr), übersetzt von der Autorin aus dem Spanischen der in der Zeitschrift Cuchachi' Reza 17, Juchitán, S. 27 veröffentlichten Version.
- 3 Z.B. „Moonje' in der Revolution“, von dem 83 Jahre alten Zapoteken Cesáreo Salinas Guerra in der Quinta Sección / Juchitán auf dem Isthmus von Tehuantepec erzählt und 1985 in der Zeitschrift Guchachi' Reza /H. Ayuntamiento Popular de Juchitán) 24, S. 6 veröffentlicht; oder: „Moonj'e schläft eine Nacht im Bauch eines Kaimans“, von dem 73 Jahre alten Zapoteken Sebastián Toledo erzählt und in derselben Zeitschriftennummer, S.5 veröffentlicht; die Titel sind von der Autorin ins Deutsche übertragen.
- 4 Veröffentlicht in: Agustín García Alcaraz: Tinujel, los Triques de Copala. Comisión de Río Balsas 1973.
- 5 Ciclo de Los Gemelos, nach Miguel Bartolomé und Alicia Barabas: Tierra de la palabra, historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca. Colección Científica No. 108, INAH, Oaxaca 1982.
- 6 In: Carlos Incháustegui: Relatos del mundo mágico mazateco. SEP-INAH, México 1977.
- 7 In: Roberto Weitlander: Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla. Serie de Antropología Social No. 53. INI (Instituto Nacional Indigenista) 1977.
- 8 In: Miguel Bartolomé und Alicia Barabas: El ciclo de los gemelos en la Chinantla. In. Guchachi' Reza 17, Juchitán 1983.
- 9 Erzählt von dem Chinanteken Florentino López López aus Santiago Comaltepec, in: Narrativas Chinantecas. Comité Cultural de Santiago Comaltepec, A. C. (Grupo de Apoyo al desarrollo Etnico de Oaxaca) Oaxaca 1988, S. 9-18, Übertragung ins Deutsche von der Autorin.
- 10 Ebenda.
- 11 Nach: Wilfredo C. Cruz: El Mito y la Leyenda Zapotecos, Oaxaca 1935, S. 124-125; Übersetzung ins Deutsche durch die Autorin.
- 12 Ebenda, S. 126-127.
- 13 Vgl. Alicia Barabas und Miguel Bartolomé: El rey Cong Hoy. Tradición Mesianica y Privación Social entre los Mixes de Oaxaca. Comité de Publicaciones Conjuntas del Estado. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Centro Regional de Oaxaca 1984.
- 14 Von der Autorin übersetzt nach Walter S. Miller: Cuentos Mixes, INI 1956, S. 86-100 laut Alfredo López Austin: Una vieja historia de la mierda, México 1988, S. 76.
- 15 Vorgesprochen von der Unidad Regional de Oaxaca de la Dirección de Culturas Populares – SEP zur Veröffentlichung in: El ciclo mítico de los hermanos gemelos so y luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas. Miguel Alberto Bartolomé (Editor), Oaxaca 1984, S. 22-24; Übersetzung von der Autorin.
- 16 Ebenda.
- 17 Aufgezeichnet von Pedro Carrasco und von ihm auch publiziert in der Zeitschrift Tlalocan 4 (1963) 3, S. 225-226; die Übersetzung ist von der Autorin.
- 18 Der Erzähler ergänzte folgende Bemerkung: „Auf dem Hügel nahe dem Dorf, den man sieht, wenn man auf dem Weg von Tlahuitoltepec her kommt, befindet sich ein roter Fleck auf einem weißen Kalkstein.“
- 19 Der Erzähler ergänzte: „Es gibt in Zacatepec einen Ort, den einige noch ‚Die Saline‘ nennen.“
- 20 Vgl. Walter Miller: Cuentos Mixes, Instituto Nacional Indigenista, México 1956.- Florentino Vázquez Gutiérrez: Cong Hoy. La Memoria Mixe, folleto publicado por la Unidad de la Dirección de Culturas Populares. Oaxaca, 1982.- Alicia Barabas y Miguel Bartolomé: El Rey Cong Hoy. Tradición Mesianica y Privación Social entre los Mixes de Oaxaca. (Colección Investigaciones Sociales 1), Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional de Oaxaca 1984.- Lilian Scheffler: Cuentos y leyendas de México. Tradición oral de grupos indígenas y mestizos. Panorama Editorial México 1991.- Elisa Ramírez: Mitos indígenas: El rey Condoy. In: Arqueología mexicana 8 (2000) 44, S. 78-79.
- 21 Alicia Barabas y Miguel Bartolomé: Héroes culturales e identidades étnicas: la tradición mesianica de mixes y chontales. In: Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coord.): El héroe entre el mito y la historia. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México 2000, S.213-234, speziell S. 226.

(Alle Abbildungen von der Autorin)





## Der Grasgürteltanz



Einst, vor langer, langer Zeit, lag ein wunderschönes Mädchen aus dem Stamm der Omaha-Indianer im Sterben. Die Kunst der Medizinmänner hatte versagt. Es gab keine Hoffnung mehr, und in großer Betrübniß wartete man auf ihr Ende.

Eines Tages trug man den bekümmerten Eltern zu, daß ein junger Mann sich damit gebrüstet habe, er könne das Mädchen retten. Schnell fanden sie heraus, wer der junge Mann war. Gemäß dem Brauch bot man ihm die Pfeife an. Zur großen Freude der Verwandten des Mädchens akzeptierte er, sie mit ihnen zu rauchen. Doch zum Verdruß aller zeigte der Mann keinerlei Eile, seine Patientin aufzusuchen. Die Leute begannen zu glauben, der junge Medizinmann sei nichts als ein Schwätzer und Angeber. Aber als er schließlich begann, die Heilung vorzubereiten, schwanden schnell alle Zweifel an seinen Fähigkeiten.

Ein großes neues Tipi wurde unweit des Zeltens des kranken Mädchens errichtet, und es wurde durch eine überdachte Einfriedung erweitert. Am Tag darauf wurden Wächter damit beauftragt, die Neugierigen fernzuhalten. Zwei volle Tage und Nächte lang mußten sie diese Medizinstätte bewachen.

Jeden Abend drangen der Klang von Trommeln und sonderbare Gesänge, wie man sie nie zuvor vernommen hatte, aus dem Zelt. Der Rhythmus war derart mitreißend, die Melodien so zauberhaft, daß viele, die dies hörten, unwillkürlich begannen, sich zu bewegen. Die Füße klopfen den Takt mit

und der ganze Körper begann sich im Einklang mit dem Trommelrhythmus zu wiegen. Etliche Männer scharten sich um den bewachten Ort und versuchten, die Worte der Lieder zu erfassen.

Alle waren unverzüglich davon überzeugt, daß dieses sonderbare Geschehen sich in einen Quell der Freude, des Glücks und der Lebenskraft für die Menschen auf der Erde verwandeln würde. Niemand wußte, was sich während dieser zwei Tage in dem Medizinzelt zutrug. Alle, die an den Vorbereitungen beteiligt waren, schwiegen beharrlich, aber an ihren Gesichtern konnte man erkennen, daß etwas sehr Erfreuliches und Gutes schon bald dem ganzen Volk offenbart werden würde.

Am frühen Morgen des dritten Tages ritt ein Stammesausrufer durch das große Lager und verkündete den Leuten das folgende: »Ihr werdet heute Zeuge einer Heilungszeremonie sein, die durch einen jungen Mann offenbart wird, der euch bisher unbekannt war. Alle sind eingeladen, dabeizusein! Alle, außer den Unreinen, und ihr wißt, wer die Unreinen sind! Um euer Mitgefühl und eure Ehrlichkeit wird gebeten, damit ein geliebter Mensch, der hoffnungslos krank ist und im Sterben liegt, am Leben bleiben möge. Sollte einer von euch, die ihr unrein seid, das Medizinzelt durch seine Anwesenheit besudeln, so wird er schuld am Tod des Mädchens sein. – Es ist jedoch möglich, daß nach der Heilungszeremonie auch ihr den Tanz sehen und vielleicht sogar daran teilnehmen dürft!«

Die strahlende Morgensonne weckte alle, selbst die Faulsten und Trägsten. Nachdem die nötigsten Hausarbeiten verrichtet waren, begaben sich die Leute in aller Gemächlichkeit zum Medizinzelt. Die Natur bot an diesem wundervollen Morgen ein besonderes Schauspiel. Mitten in der weiten Prärie erschien ein See, gesäumt von riesigen Pappeln. Büffelherden strebten in dieser zauberhaften Fata Morgana in langen Reihen dem Gewässer zu. Die Herzen aller waren von Glück und Frieden erfüllt. Stumm beteten die Leute zu Ihm, der ihnen die Erde geschenkt hatte, damit sie auf ihr leben konnten.

Der Eingang zur Medizinstätte stand offen. Die Wächter gaben ein Zeichen, und die Menschenmenge strömte herein wie Wasser, das einen Damm durchbricht. Bald war die Einfriedung gefüllt, und draußen drängten sich Hunderte, um einen Blick ins Innere zu erhaschen. Glücklicherweise waren die Wände der Einfriedung niedrig.

Das kranke Mädchen lag am äußersten Ende des Tipis. Sie war mit einer Decke aus weißem gegerbten Antilopenleder bedeckt, die mit farblich aufeinander abgestimmten Stachelschweinstacheln bestickt war. Alle Gegenstände, die die Kranke umgaben, waren kunstvoll verziert. Jedermann wußte, daß das Mädchen aus einer hervorragenden Familie stammte, in der man sie liebte und wertschätzte.

Am Kopfende des Lagers des Mädchens saß ein junger Mann mit kindlichem Gesicht, dessen Alter schwer zu schätzen war. Er war so scheu, daß er noch kein einziges Mal den Blick auf die Menschenmenge zu richten gewagt hatte. Zu seiner Rechten saß der Vater der Kranken und zu deren Füßen die Mutter. Vor dem jungen Medizinmann befand sich ein runder Altar aus Erde. Darauf lag ein kleiner Haufen glühender Kohlen und ein Stück geflochtenes Süßgras, das als Weihrauch verwendet wurde. Ebenfalls auf dem Altar lag die zeremonielle

Pfeife, die mit Tabak gefüllt war. Alles war für die Heilungszeremonie vorbereitet.

Am Rand des Tipis hockten Männer mit nackten Oberkörpern, allesamt in ihren mittleren Jahren. Ihre Gesichter und Körper waren mit verschiedenen Farben und Mustern bemalt. Jeder von ihnen trug einen sonderbaren Gürtel, der aus langen, festen Grashalmen gefertigt war. Das Gras der Gürtel hing den Männern bis zu den Fersen. Hinten auf Höhe der Taille war der Gürtel geteilt, und zwei lange Stacheln standen dort gerade heraus, die geschickt mit Fransen aus leichten, feinen Gräsern unterschiedlicher Farben besetzt worden waren. Auf diese Weise glich der Gürtel einem Schwalbenschwanz. Die Sänger trugen normale Festtagskleidung. Ihre Gesichter waren ebenfalls bemalt, so, wie der Mediziner es angeordnet hatte. Kein Ton war zu hören. Alle waren wie gebannt, denn sie wußten, daß sie sich auf heiligem Boden befanden und daß eine übernatürliche Macht sich offenbaren würde. Die Luft im Zelt war vom Duft des verbrannten Süßgrases erfüllt, das der Mediziner beständig nachlegte.

Der Mediziner gab ein Signal, und die Trommeln wurden geschlagen. Eine einzelne Stimme begann ein Lied, dann übernahm eine zweite die Führung und schließlich fiel eine dritte ein. Nun schlossen sich alle anderen Sänger an, und ein kraftvoller Gesang erschütterte die Luft. Beim ersten Trommelschlag hatten die Tänzer mit den Grasgürteln sich erhoben und zu tanzen begonnen. Sie neigten die Oberkörper weit nach vorn und winkelten die Arme an. Der ganze Körper wiegte sich vor und zurück und von Seite zu Seite. Jeder der Tänzer setzte die Füße auf unterschiedliche Art, aber alle folgten in ihren Bewegungen in vollendeter Weise dem Rhythmus der Trommeln. Die Tänzer tanzten gleich Möwen, die über einem See in großer Zahl auf der abendlichen Jagd nach Fischen durcheinander fliegen, ohne sich gegenseitig zu behindern. Die leichten Grasgürtel schwebten wie Papierdrachen, während die Tanzenden sich voll Eleganz ihren Weg durch das Getümmel bahnten.

Plötzlich rief jemand von außerhalb des Zeltes: »Schwalben! Schwalben kommen!« Der Ruf pflanzte sich fort. Zur Verblüffung aller kam ein großer Schwarm langschwänziger Schwalben ins Zelt geflogen. Nachdem die Vögel über das Mädchen gesegelt waren, mischten sie sich in die Menge der Tänzer, schossen hinein und hinaus. Nie zuvor war jemand Zeuge solch eines überirdischen Geschehnisses geworden. Doch in der Welt der Indianer spielte das Mystische zu allen Zeiten eine große Rolle. Viele unglaubliche Dinge sind geschehen, und ihr Zeugnis wird von Generation zu Generation weitergegeben, bis der letzte Vollblutindianer stirbt.

Allein für den Mediziner war es keine Überraschung gewesen, daß die Schwalben beim Tanz der Heilungszeremonie aufgetaucht waren. Er wußte bereits alles, was geschehen würde. Er vertrat eine Macht, die ihn berufen hatte, damit er eine Aufgabe in dieser Welt erfülle.

Die Trommeln verstummten. Die Schwalben flogen davon. Es war totenstill. Alle Blicke waren auf den jungen Mann gerichtet, der vor dem Altar hockte und in der Hand eine Rassel hielt, die er schon während des Heilungstanzes geschüttelt hatte.

Plötzlich befreite das kranke Mädchen ihren Kopf aus der Decke und gab ihrer Mutter ein Zeichen. Man half ihr, sich aufzurichten und gab ihr Wasser zu trinken, um das sie gebeten hatte. Daraufhin blieb sie, an die Schulter der Mutter gelehnt, sitzen. Zum ersten Mal nahm sie ihre Umgebung bewußt wahr. Auf ein Signal des jungen Mediziners wurden erneut die Trommeln geschlagen, und der Tanz wurde wieder auf-

genommen. Diesmal tanzten die Tänzer noch beseelter als zuvor, denn sie wußten, daß das genesene Mädchen ihnen zusah und daß sie zu ihrem Vergnügen tanzten. Um ihr noch mehr Freude zu bereiten, wurden zwei Mädchen gebeten zu singen. Sie waren erst zwölf, aber sie waren die besten Sängerinnen weit und breit. Ihre Stimmen fügten sich wunderbar in den Zauber ein, der über allem herrschte.

Die Pfeife wurde vom Altar genommen und der Altar selbst dem Erdboden gleich gemacht. Das Medizinerzelt war nun wieder ein gewöhnlicher Ort. Jene, die unrein waren und zu Hause bleiben müssen, durften jetzt kommen und am Tanz teilnehmen. Erfrischungen aller Art wurden gereicht, und ein denkwürdiges Fest wurde gefeiert.

Das Mädchen erholte sich sehr schnell und lebte noch viele Sommer. Was aus dem jungen Mediziner wurde, ist eine andere Geschichte. Aber um die Neugierde, die in der Natur des Menschen liegt, zu befriedigen, sei gesagt, daß die beiden ihr Leben lang Freunde blieben und vielleicht sogar Mann und Frau wurden.

#### Anmerkung

Diese Geschichte soll erklären, wie der Grasgürteltanz – so lautet sein ursprünglicher Name – zur Nation der Sioux gelangte, und warum er sich so schnell in allen Stämmen der nordamerikanischen Indianer verbreitete und der beliebteste von allen indianischen Tänzen wurde. Der ursprüngliche Tanz hat sich im Laufe der Zeit stark verändert. Jene, die ihn in seiner einstigen Form erlebt haben, wären entsetzt, wenn sie sehen müßten, was daraus geworden ist. Seine religiöse Bedeutung hat sich heute verloren. Es dürfen Frauen an ihm teilnehmen. Die Pfeife, der Altar und der Grasgürtel sind nicht mehr Bestandteil der Zeremonie. Es kommen keine Schwalben mehr zum Tanz. Selbst der Name hat sich verändert.

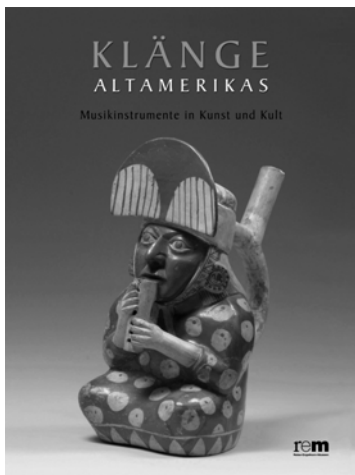
Heute gibt es nur noch eine Handvoll alter Leute, die die Legende, die hier erzählt wurde, noch kennen. Tatsächlich glaubt man bereits seit längerem, daß der Grasgürteltanz zuerst bei den Sioux entstanden ist. Doch der Name Omaha-Tanz, wie er manchmal genannt wird, sollte hinreichender Beleg für seine tatsächliche Herkunft sein.

Wir Alten sind nun die letzten, die diese schöne Tanzzeremonie in ihrer echten Form bewahren können. Die Wissenschaft hat uns die technischen Möglichkeiten dazu gegeben. Wenn wir es nicht tun, dann wird dieser rituelle Tanz schon bald verlorengegangen sein.

Im übrigen ist meines Erachtens »Grasgürteltanz« nicht die richtige Bezeichnung. Besser wäre es, den Namen »Schwalbentanz« zu verwenden, da die Schwalbe der herausragende Teilnehmer an dem Ereignis ist und nur dann erscheint, wenn der Mediziner, ihr Vertreter, sie bei der Heilzeremonie herbeiruft. Den Mediziner würde man in diesem Fall als *Upizata Ihánbla*, Schwalbenträumer, bezeichnen.

Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Palisander Verlages, Chemnitz, aus dem Buch: "Das Wunder vom Little Bighorn" von John Okute Sica.





**Buchvorstellung:  
" Klänge Altamerikas – Musikinstrumente in Kunst und Kult "**

Reiss-Engelhorn-Museen, Zeughaus C5, 68159 Mannheim  
www.rem-mannheim.de  
Tel +49(0)621-293.3150  
Fax +49(0)621-293.9539  
reiss-engelhorn-museen@mannheim.de

Öffnungszeiten:  
Di – So (auch an Feiertagen) 11-18 Uhr  
(für Schulklassen-Führungen ab 9 Uhr geöffnet)  
Mo geschlossen

Steigbügelgefäß in Form eines Kerbflötenspielers  
Moche III-IV. TL um 400 AD, H 26 cm  
© Foto: Endrik Lerch, Ascona

Die herausragende Sammlung präspanischer Musikinstrumente von Dieter und Evamaria Freudenberg stellt die umfangreichste ihrer Art außerhalb Amerikas dar. Auf Initiative der Sammler erschien unter dem Titel "Klänge Altamerikas" eine reich bebilderte Monographie. Als Autorin konnte Prof. Ellen Hickmann, die weltweit renommierteste Forscherin auf dem Gebiet der Musikarchäologie, gewonnen werden.

Die in der Publikation vorgestellten Objekte stammen aus den altamerikanischen Kulturen der heutigen Länder Peru, Chile, Ecuador, Mexiko sowie Guatemala. Darunter befinden sich beispielsweise Instrumente der Inka, der Maya und Azteken. Sie umfassen eine Zeitspanne, die von den Anfängen der Kulturen bis zu ihrer Eroberung durch die spanischen Konquistadoren reicht.

Verschiedenste Klangerlebnisse verbergen sich in den Objekten aus Keramik, Metall und Holz. Man erfährt vom zarten Klingen von Goldplättchen an Kleidung und Tonfigurinen, von den erstaunlichen Geräuschen, die ein Steinschraper hervorbringen kann, von den Klängen der Schneckenhörner und der unendlichen Vielfalt der Töne, die sich vielen verschiedenartigen Blasinstrumenten und Rasseln entlocken lassen. Dahinter stehen ausgeklügelte Klangerzeugungsmechanismen für Flöten und Pfeifen, entsprechend der Beschaffenheit der Materialien wie Knochen oder Ton. Insbesondere bei den tönernen Instrumenten fällt der Reichtum der Formen auf, der von den bekannten Panflöten bis hin zu Figuren von Göttern, Priestern, Ballspielern, aber auch Eulen, Fledermäusen, Affen, Hunden und vielem mehr reicht. Diese Vielfalt an Formen und Klängen lässt die besondere Bedeutung der Musik erahnen.

Anhand der umfassenden Betrachtung der Sammlung bringt das Buch ein Stück faszinierender Musikgeschichte näher. Gleichzeitig spricht es aber die unmittelbare sinnliche Erfahrung von Klängen an, die uns mitten in untergegangene Kulturen führen.

Das Buch ist an den Museumskassen der Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim zum Preis von Euro 24,90 erhältlich oder kann bestellt werden unter: [katalog.rem@mannheim.de](mailto:katalog.rem@mannheim.de)



# Traumfänger Verlag

Ihr Fachverlag für gute Indianer-Literatur.

**NEU ab Januar 2011:**

## Ulzanas Krieg

Die Weißen nannten ihn Josanie

**Der letzte Kampf der Apachen**

Historischer Roman von Karl H. Schlesier

€ 22,50 ISBN 978-3-941485-06-8

[www.traumfaenger-verlag.de](http://www.traumfaenger-verlag.de)







UNESCO – Weltkulturerbe

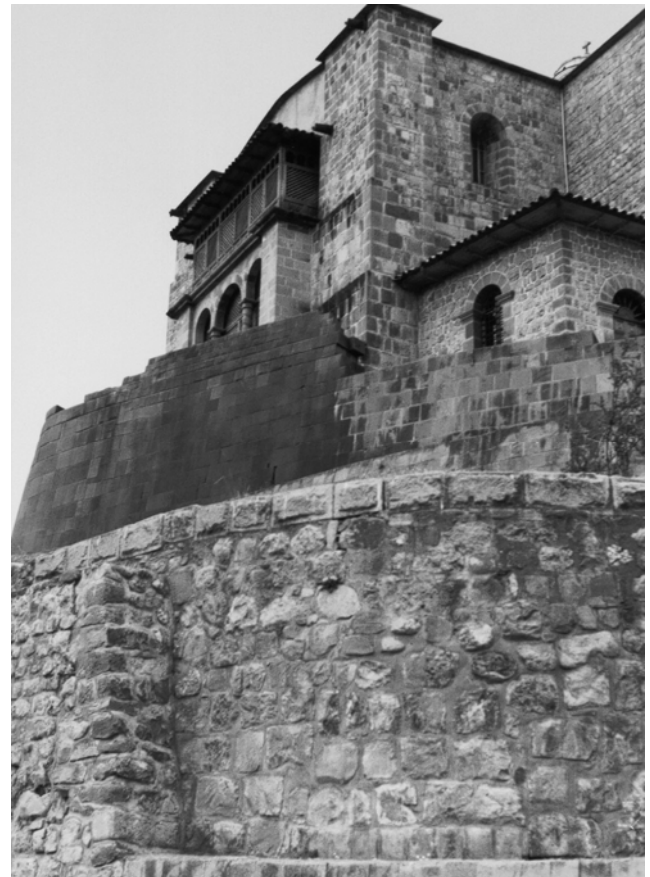
## Die alte Inkahauptstadt Cuzco, Peru



Die alte Inkahauptstadt Cuzco befindet sich hoch oben in den peruanischen Anden.

Die Anfänge der Stadt Cuzco liegen im Dunklen der Geschichte. Ein genaues Gründungsdatum lässt sich heute nicht mehr ermitteln. Der Name Cuzco bedeutet in der Quechua-Sprache "Nabel". Und zum Nabel der Welt wurde die Stadt mit den Inka. Der erste Inkaherrscher Manco Capac soll der Sage nach die Stadt um 1200 gegründet haben. Siedelten die Inka zuerst nur in Cuzco und dessen Umland, so wurde der Ort bald zur Hauptstadt eines sich immer weiter ausdehnenden Reiches, das zum territorial größten Herrschaftsgebiet Amerikas wurde. Entsprechend wuchs die Bedeutung der Hauptstadt Cuzco. Unter Pachacutec Inca Yupanqui (1438-1471) wurde die alte Stadtanlage abgerissen und eine vollkommen neu konzipierte Stadt erbaut, die von den Palästen der Inka und ihrer Gefolgschaft sowie von Tempeln und Versammlungsplätzen dominiert wurde. Der Grundriss der Stadt wird oft als Puma gedeutet, wobei neuere Forschungen diese Deutung als Legende abtun. Mit dem Coricancha stand der wichtigste Tempel des Inkareiches in Cuzco. Hier wurde nicht nur die den Inka heilige Sonne angebetet. Auch Statuen der Götter der eroberten Gebiete wurden hier im Tempel aufgestellt, um zu demonstrieren, dass sie unter der Kontrolle des

obersten Gottes der Inka standen. Gleichzeitig war der Coricancha der Mittelpunkt des Inkareiches. Er war der Ausgangspunkt zahlreicher Pilgerpfade, die durch das Land führten.



Das katholische Kloster wurde auf den Grundmauern des Coricancha errichtet.



Im Inneren der Anlage des ehemaligen Coricancha sind noch ursprüngliche Mauern erhalten, die im typischen Inkastil errichtet wurden. Die trapezförmigen Fenster sind ein Merkmal dieser Architektur.

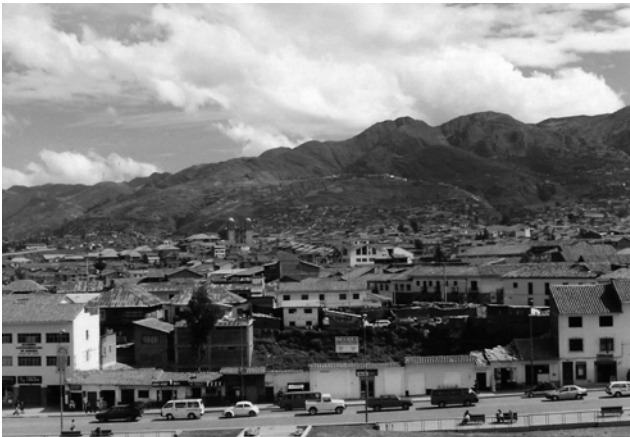




Die Innenwände des Tempels waren vollständig mit Goldplatten verkleidet. Ebenso soll eine dicke Kette aus purem Gold den Hauptplatz vor dem Coricancha abgesperrt haben. Und in einem daneben liegenden Park gab es lebensgroße Darstellungen aller Tiere und Pflanzen des Landes. Das Besondere daran war, dass sie alle aus purem Gold nachgebildet worden waren. Ob das so stimmt, oder ob es sich dabei nur um die Fantasien der spanischen Eroberer handelt, die gierig auf der Suche nach Gold waren, das lässt sich heute nicht mehr nachvollziehen. Aber gerade wegen der Fabeln, die um dieses Gold kreisen, sind noch heute Abenteurer auf der Suche nach dem sagenumwobenen Schatz der Inka, unter dem sich eben auch diese goldene Kette vom Platz vor dem Coricancha befinden soll.

Im November 1533 marschierten die Spanier in Cuzco ein und die Stadt wurde geplündert und verwüstet. Während der Kämpfe gegen den aufständischen Inkaherrscher Manco Inca wurden die Spanier in der Stadt von den indianischen Truppen belagert. Die noch intakten Gebäude der Stadt wurden dabei stark in Mitleidenschaft gezogen.

Später wurde auf den Mauern des Coricancha eine katholische Kirche und ein Kloster errichtet. Die Erdbeben 1650 und 1950 zerstörten die Stadt, jedoch blieben die bereits von den Inka errichteten Grundmauern des Coricancha und einiger ehemaliger Paläste unversehrt.



Blick auf die Stadt vom Aufstieg nach Sacsayhuaman aus gesehen.

Heute ist Cuzco ein wichtiges Zentrum des Tourismus für die Republik Peru. Täglich kommen Hunderte per Flugzeug oder mit der Bahn in die Stadt. Weil Cuzco jedoch in 3.400 Metern Höhe liegt, haben die meisten Touristen bei ihrer Ankunft ein Problem: die Soroche, die Höhenkrankheit, macht den meisten zu schaffen. Kopfschmerzen und Übelkeit, Schwindel oder Ohrensausen sind typische Probleme. Dagegen hilft am besten Cocatee. Den kann man ohne Bedenken trinken, denn im Gegensatz zum Kokain ist er

nicht verboten und völlig harmlos – aber trotzdem wirkungsvoll.



Reste alter Mauern aus der Inkazeit in der "Callejon de siete culebras" Am oberen Rand ist deutlich eine Schlange zu erkennen.

Cuzco ist auch der Startpunkt für die Besichtigung des meistbesuchten Ortes Amerikas: Machu Picchu. Über den Inkatrail gelangt man von Cuzco zu Fuß bis nach Machu Picchu. Oder man nimmt die Bahn und fährt nach Aguas Calientes um von dort den Aufstieg nach Machu Picchu zu unternehmen. Die beste Variante ist aber in diesem Falle der Mittelweg: wer es sich zeitlich erlauben kann, steigt unterwegs aus und geht einen Teil der Strecke zu Fuß.

Cuzco selbst hat eine Vielzahl an interessanten Plätzen zu bieten: neben der oft (fälschlicherweise?) als Festung bezeichneten Anlage Sacsayhuaman oberhalb der Stadt sind das der Coricancha, der Marktplatz mit der Jesuitenkirche "La Compañía de Jesus" und der Kathedrale oder die Callejon de siete culebras (Gasse der sieben Schlangen), wo sich noch gut erhaltene Reste von Mauern aus der Inkazeit finden, auf denen auch Abbilder von Schlangen zu finden sind.

Unweit von Cuzco findet man noch das so genannte Bad des Inka "Tambo Machay". Hier lässt sich ebenso wie in Sacsayhuaman die perfekte Bauweise der indianischen Steinmetze erkennen.

1983 wurde die Altstadt von Cuzco zum Weltkulturerbe erklärt..

#### Literatur:

##### Julien, Catherine

1998 Die Inka, München: C.H. Beck

##### Kurella, Doris

2008 Kulturen und Bauwerke des Alten Peru, Stuttgart: Kröner

##### Wurster, Wolfgang W.

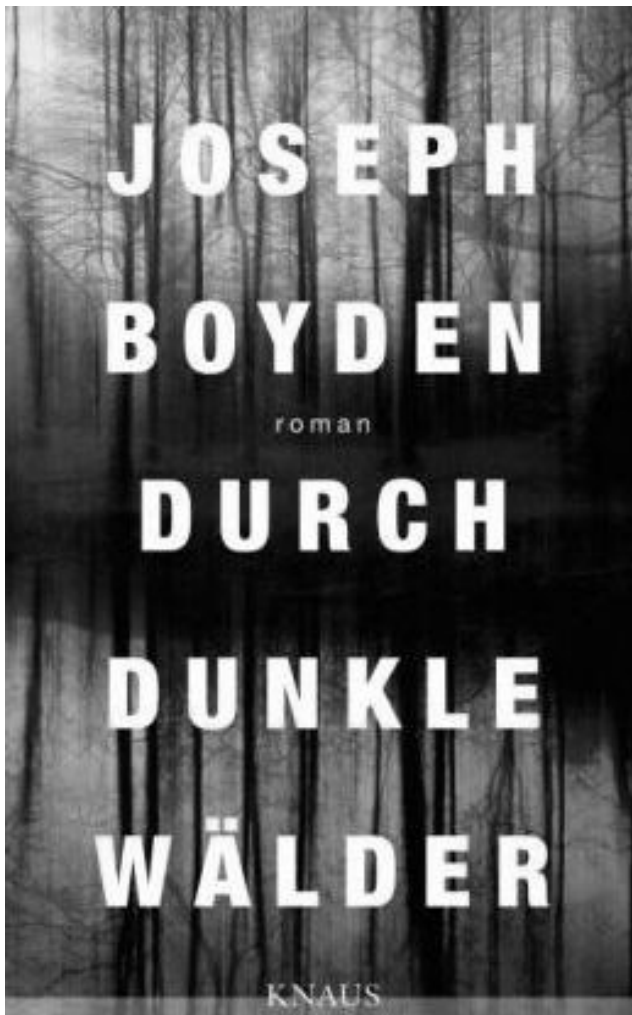
2000 Cuzco in zwei Welten, In: Antike Welt, 31, Vol. 2/2000, S. 141-155, Mainz

(Text und Abbildungen: M. Koch)

---

 "Durch dunkle Wälder" – Eine Lesung mit Joseph Boyden, BuchBasel 14. November 2010
 

---



Die BuchBasel ist mehr als eine Buchmesse. Sie ist eine Art Festival der Literatur und in ihrer persönlichen Art überschaubarer als der kommerzielle Betrieb auf der Messe in Frankfurt. Der Weg nach Basel lohnt sich einmal mehr, wenn man die Gelegenheit hat, dem außergewöhnlichen und faszinierenden Schriftsteller Joseph Boyden zu begegnen. Joseph Boyden ist 1967 in Kanada geboren und indianischer (Cree) sowie irischer/schottischer Herkunft. Diesen Wurzeln ist es zu verdanken, dass Joseph Boyden ein hervorragender Geschichtenerzähler ist. Er schreibt ausschließlich über das Leben von Cree-Native Canadians. Bereits sein erster Roman, "Der lange Weg", erschienen 2006, wurde in 15 Sprachen übersetzt, in über 50 Ländern veröffentlicht und für zahlreiche Literaturpreise nominiert. Für seinen aktuellen Roman "Durch dunkle Wälder" erhielt Joseph Boyden 2008 den bedeutendsten Literaturpreis Kanadas, den Giller Prize. Joseph Boyden ist damit der erste Native-Canadian, der überhaupt diesen Preis gewonnen hat.

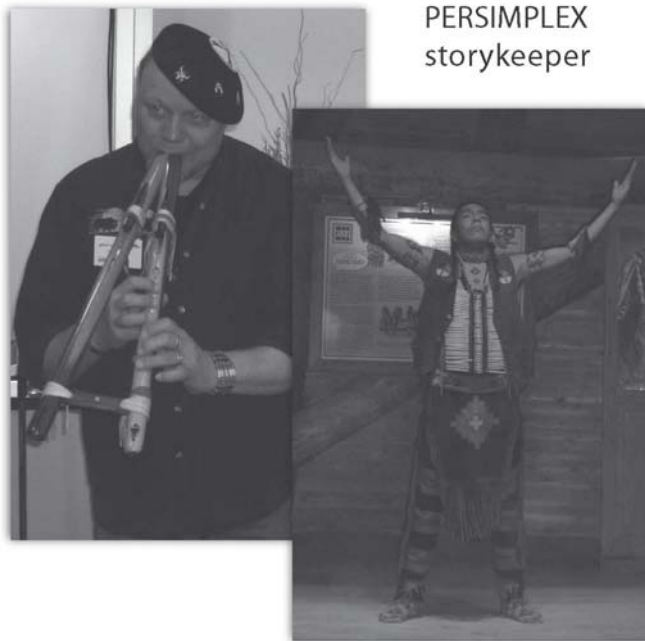
Trotz dieses enormen Erfolgs ist Joseph Boyden im deutschsprachigen Raum bisher kaum beachtet worden. Manfred Papst, Journalist bei der Neuen Züricher Zeitung, der die Lesung am Sonntagnachmittag im Forum der BuchBasel moderierte, pries umso mehr Joseph Boydens kraftvolle Sprache und war begeistert darüber, dass wir beim Lesen "nebenbei" etwas über das Leben und die Denkweise der Cree-Indianer erfahren.

"Durch dunkle Wälder" setzt die Geschichte der Familie Bird fort, die wir bereits im ersten Buch kennengelernt haben. Während "Der lange Weg" in der Zeit des 1. Weltkriegs spielt, in dem zahlreiche Indianer auf der Seite Kanadas als Soldaten kämpften, setzt "Durch dunkle Wälder" in der heutigen Zeit an. Das Leben nach Indianersitte ist Vergangenheit und in der Wildnis der Städte sind die Regeln der Wälder vergessen. Die Jahrtausende alte, ausbalancierte Ordnung von Geben und Nehmen ist gefährdet. Der Cree-Indianer Will gerät in einen Konflikt zwischen rivalisierenden Clans und wird Opfer eines brutalen Überfalls. Während er schwer verletzt im Krankenhaus im Koma liegt, wechselt die Erzählung zwischen seiner Perspektive und der seiner Nichte Annie, die versucht, Will durch Geschichten in die Realität zurückzuholen. Sie berichtet ihm von der Wildnis der großen Städte, in der sie nach ihrer schönen verschwundenen Schwester Suzanne gesucht hat. Annie ist ohne sie zurückgekehrt. Sie hat erkannt, dass ihre Zukunft bei ihren Wurzeln und in den Wäldern liegt.

Während der Lesung auf der BuchBasel verzichtete Manfred Papst auf einen Dolmetscher und ließ stattdessen das 1. Kapitel von "Durch dunkle Wälder" in der deutschen Übersetzung von dem Schauspieler und Sprecher Herbert Schäfer vortragen, während es Joseph Boyden vorbehalten blieb, den Beginn des 2. Kapitels in englischer Sprache zu lesen. Dadurch wirkte die klare und ergreifende Sprache ungetrübt von irgendwelchen Ablenkungen und zog die Zuhörer/innen direkt hinein in das Geschehen.

In dem anschließenden Gespräch erfuhren wir, dass Joseph Boyden vorhat, "Der lange Weg" (Originaltitel: "Three-Day-Road") in die Cree Sprache zu übersetzen. Außerdem arbeitet er, gemeinsam mit seiner Ehefrau Amanda, an einem Drehbuch zu diesem Roman. Joseph Boyden lebt heute in New Orleans, wo er an der University of New Orleans als "writer in residence" unterrichtet. Er verbringt aber ebenso viel Zeit in Kanada in Northern Ontario.

(Text: Heike Schaffrin)



**PERSIMPLEX  
storykeeper**

Erstmals zur Leipziger Buchmesse 2011 (17. bis 20. März) präsentiert sich die PERSIMPLEX-Verlagsgruppe (PxV) schwerpunktmäßig mit der Thematik „Amerikanistik, US-Historische- und Indigene Literatur“ durch den Tochterverlag PERSIMPLEX storykeeper.

Wir freuen uns, unsere Leser, Autoren und Geschäftspartner auf 18 m² Ausstellungsfläche am Stand H102 in Halle 2 begrüßen zu dürfen.

Neben zahlreichen Lesungen mit Autoren aus allen Bereichen der PxV-Verlagsgruppe, ist es uns eine besondere Freude, ein exklusives Programm direkt am Messestand anbieten zu können.

Entsprechend der Thematik ist es uns gelungen den dreifachen Weltmeister im Hoop-Dance „Tsuu T'ina“ (Quentin Pipestem, Siksikau) aus Kanada zu verpflichten. Gemeinsam mit dem einmaligen „Franconian Fluteman Ambros Göller“, wird er auf eine unterhaltsame Reise in die Welt indianischer Kultur, Flöten- und Trommelmusik so wie Tänze und Gesänge einladen.

Wir freuen uns auf Ihren Besuch!

[www.persimplex-storykeeper.de](http://www.persimplex-storykeeper.de)

[www.persimplex.de](http://www.persimplex.de)



**PROJEKT REGENZEIT e.V.**

- Schulprojekte in Deutschland
- Verdienstalternativen, Medizinische Hilfe & Wiederauswilderungsstation in Bolivien

Infos unter: [www.urwaldprojekte.de](http://www.urwaldprojekte.de)

**Ernst Probst: Superfrauen aus dem Wilden Westen**

Wenn der Begriff "Wilder Westen" fällt, denkt man meistens an mehr oder minder tapfere Männer wie indianische Häuptlinge, Krieger, Medizinmänner oder weiße Pioniere, Farmer, Jäger, Soldaten, Sheriffs und Revolverhelden. Von tüchtigen Frauen ist in dieser Welt, in der Gewalt oft eine große und traurige Rolle spielte, weniger die Rede. Doch in Wirklichkeit haben im Wilden Westen auch zahlreiche Frauen mutig "ihren Mann gestanden" und manchmal sogar – wie die Meisterschützin Annie Oakley – Mitglieder des angeblich "starken Geschlechts" übertroffen. Darauf weist das Taschenbuch "Superfrauen aus dem Wilden Westen" in Wort und Bild hin. Die Biografien der "Superfrauen aus dem Wilden Westen" stammen mit wenigen Ausnahmen – nämlich

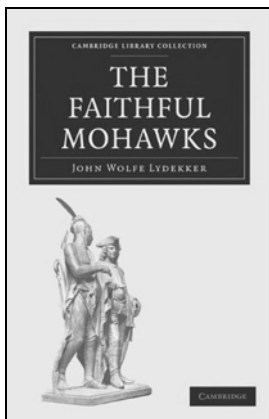
Lozen, Mohongo und Queen Betty – aus drei Titeln der insgesamt 14-bändigen Taschenbuchreihe "Superfrauen" von Ernst Probst. Nämlich "Superfrauen 1 – Geschichte", "Superfrauen 2 – Religion" und "Superfrauen 7 – Film und Theater". Als "Superfrauen im Wilden Westen" werden vorgestellt: die Scharfschützin Calamity Jane, die selige Katharina Tekakwitha, die Kriegerin Lozen, der Showstar Adah Isaacs Menken, die Sachen-Ehefrau Mohongo, die Meisterschützin Annie Oakley, die Indianer-Prinzessin Pocahontas, die Anführerin Queen Betty, die indianische Volksheldin Sacajawea, die "Banditenkönigin" Belle Starr und die Zirkuspionierin Agnes Lake Thatcher. "Superfrauen aus dem Wilden Westen" (ISBN: 3640125975) ist bei "GRIN Verlag für akademische Texte" erschienen und bei "Libri" [www.libri.de](http://www.libri.de) für 14,99 Euro erhältlich.

(Pressemitteilung)





## Rezensionen



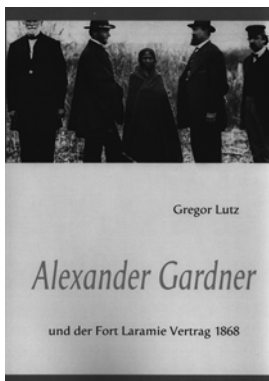
John Wolfe Lydekker:  
**The Faithful Mohawks.**  
 Cambridge: Cambridge University Press, 2010, (Nachdruck von der Originalausgabe von 1938). 212 Seiten, sw-Abbildungen. ISBN 978-1-108-01068-9, Paperback ca. € 18,99. (in englischer Sprache)

"The Faithful Mohawks" ist der Reprint einer bereits 1938 erschienenen Recherche über die Geschichte der Mohawk zwischen 1704 und 1807. Mögen manche Formulierungen, Sichtweisen und Schlussfolgerungen aus heutiger Sicht auch überholt sein: Das Buch beinhaltet eine detaillierte und faktenreiche Geschichte, wobei freilich rasch deutlich wird, dass es sich nicht um die indianische Perspektive der Ereignisse handelt.

Im Mittelpunkt der Darstellung stehen die markanten historischen Ereignisse jener Jahrzehnte, insbesondere der Französische und Indianerkrieg sowie der amerikanische Unabhängigkeitskrieg. Es ist dabei nicht zu übersehen, dass sich der Autor in großem Umfang auf von Missionaren erstellte Dokumente stützt. Während mitunter seitenlange Schilderungen missionarischer Bemühungen einen Einblick in kulturgeschichtliche Aspekte erlauben, kommen aber auch konkrete historische Ereignisse nicht zu kurz und werden in einer Fülle von Fakten und Einzelheiten geschildert.

Neben prominenten Weißen, wie dem britischen Indianeragenten Sir William Johnson und dem Missionar Dr. Eleazer Wheelock, begegnen uns seitens der Mohawk "King" Hendrik, Joseph Brant und andere prominente Indianer jener Zeit.

Das Buch ist Interessenten der Geschichte der Iroquois bzw. der englisch-französischen Kolonialkriege in Nordamerika durchaus zu empfehlen. RO



Gregor Lutz:  
**Alexander Gardner und der Fort Laramie Vertrag 1868**  
 Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2010, 128 Seiten, zahlreiche sw-Abbildungen. ISBN 978-3-8391-9977-0, Paperback € 14,90.

Inhalt des vorliegenden Buches ist das fotografische Werk Alexander Gardners mit besonderem Bezug auf die Vertragsverhandlungen bei Fort Laramie (1868) zwischen den USA und mehreren Plainsstämmen, insbesondere den

Lakota und Cheyenne. Gardner war als einziger Fotograf in Ft. Laramie zugegen und hat in Porträtaufnahmen, Gruppenbildern und Landschaftsszenen die Ereignisse fotografisch dokumentiert.

Das Buch erläutert den historischen Hintergrund der Vertragsverhandlungen, stellt die beteiligten Personen und Stämme vor und gibt einen kurzen biografischen Überblick zum Leben und Werk Alexander Gardners. Als Illustrationen dienen neben einigen anderen zeitgenössischen Aufnahmen rund 100 Fotografien Gardners, die mit dem Vertrag von Fort Laramie und den daran beteiligten Personen in Verbindung stehen. Im Anhang finden sich der englische Vertragstext und eine gekürzte deutsche Fassung.

Mit seinem dritten Buch legt Gregor Lutz wieder eine sorgfältig recherchierte Arbeit vor. Für Interessenten der so genannten Indianerkriege ist es eine interessante und informative Lektüre, die insbesondere durch die große Zahl historischer Fotografien gewinnt. RO



Stephen S. Witte, Marsha V. Gallagher (Hrsg.):  
**The North American Journals of Prince Maximilian of Wied Volume II: April 1833-September 1833.**  
 Norman: University of Oklahoma Press, 2010.  
 544 Seiten, \$ 85,00; Ledergebunden, zahlreiche sw- und farbige Abbildungen.  
 ISBN 978-0-8061-3923-4  
 (in englischer Sprache)

Wer den prächtigen Band I der neu aufgearbeiteten englischsprachigen Ausgabe der Tagebücher von Prinz Maximilian zu Wied kennt, wird dem 2. Band (von insgesamt 3) mit einiger Vorfreude entgegenglickt haben.

In gleicher Aufmachung wie Band I, auf über 500 großformatigen Seiten und in Leder gebunden, wird hier die Zeitspanne von April bis September 1833 dokumentiert, als sich die Reisenden bei den Indianern am oberen Missouri befanden. Mit akribischer Genauigkeit wurde der Text ins Englische übersetzt, mit einer Fülle von Anmerkungen versehen, und es wurde genau gekennzeichnet, wo schon Wied in Ermangelung passender deutscher Begriffe Anglizismen verwendet hat.

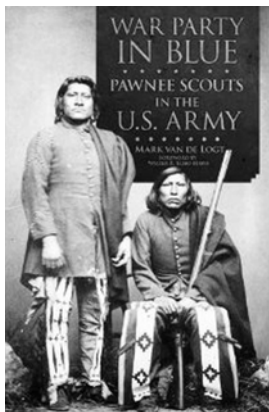
Der Text der Tagebücher ist weit umfangreicher und detaillierter als jener der populären und verbreiteten Reisebeschreibungen Wieds, so dass das Buch eine echte Fundgrube an Informationen über Kultur und Geschichte der nördlichen Plainsindianer jener Zeit bildet.

Die zahlreichen von Wied flüchtig entworfenen, mitunter auch aufgearbeiteten und kolorierten Skizzen, die dem besseren Verständnis der geschilderten Zusammenhänge oder als Erinnerungshilfe dienen sollten, sind nicht mit den künstlerisch anspruchsvollen Arbeiten Bodmers vergleichbar. Sie dürften den meisten Lesern aber weitgehend unbekannt sein und sind daher von besonderem Interesse.



Den Preis von rund 80 Euro muss man angesichts der qualifizierten Aufarbeitung des umfangreichen Materials und der hochwertigen Ausstattung des Buches durchaus als günstig ansehen.

RO



Mark van de Logt:  
**War Party in Blue. Pawnee Scouts in the US Army.**

Norman: University of Oklahoma Press, 2010.  
350 Seiten, \$ 34,95; gebunden, zahlreiche sw-Abbildungen.  
ISBN 978-0-8061-4139-8  
(in englischer Sprache)

Zwischen 1864 und 1877 kamen zahlreiche Pawnee-Krieger, praktisch alle tauglichen Männer des Stammes, als Scouts für die US-Armee im Kampf gegen feindliche Lakota, Cheyenne und andere Indianer zum Einsatz.

Nach einer Schilderung der frühen Geschichte der Pawnee und ihrer militärischen Kultur werden im Buch alle Einsätze der Pawnee-Scouts detailliert beschrieben und es ergibt sich eine interessante Sichtweise der so genannten Indianerkriege, wie sie in dieser Form bisher kaum dargestellt worden ist.

Ohne die aktive Mitwirkung der mit der feindlichen Kriegsführung vertrauten Pawnee, ihre Umsicht und Geländeerkundung wäre das Vordringen der Armee in die Plains schwieriger und verlustreicher geworden. Nach einem ersten Einsatz von Pawnee-Scouts im Jahr 1857 gegen die Cheyenne wurde 1864 unter Major Frank J. North ein Scout-Batallion von 80 Pawnee aufgebaut. Obwohl sie Uniformen der Armee trugen und aus deren Vorräten verpflegt wurden, blieben sie im Krieg ihren eigenen Bräuchen behaftet: sie zählten "Coups", skalpierten tote Feinde und führten ihre Tänze auf.

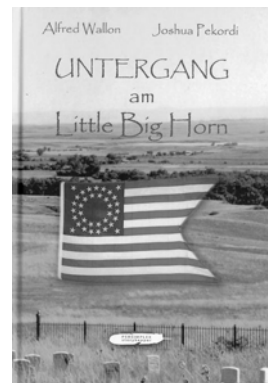
Vor dem Hintergrund von Landraub und Verdrängungspolitik durch die USA wird die Frage diskutiert, was die Pawnee trotz anhaltend ungerechter Behandlung bewog, an der Seite der ungeliebten Weißen gegen andere Indianer zu kämpfen.

Ein Hauptmotiv war zweifellos, dass die durch Seuchen und Kriege zahlenmäßig stark geschwächten Pawnee unter einem dauerhaften "Belagerungsdruck" durch die umgebenden Stämme standen. Ihre Lebensweise, die Landwirtschaft in permanenten Dörfern mit Saisonausflügen zur Bisonjagd kombinierte, war zunehmend gefährdet. Die im Umkreis des schließlich nur noch einzigen Dorfes verstreut angelegten Felder konnten oft nur unter Todesgefahr aufgesucht werden. Insbesondere die Lakota und Cheyenne bildeten für die Pawnee eine dauerhafte Bedrohung. Gleichzeitig bot sich für die Männer die Möglichkeit, durch Teilnahme an kriegerischen Auseinandersetzungen ihr Prestige innerhalb des eigenen Stammes aufzuwerten.

Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum die Pawnee den ungeliebten USA ihre Unterstützung im Krieg gegen feindliche Plainsindianer anboten. Trotz ihrer

aus Sicht der USA unschätzbaren Dienste wurden sie zu keinem Zeitpunkt in angemessener Weise geehrt, manchen wurden Pensionen verweigert oder erst Jahrzehnte später nachgezahlt.

RO



Alfred Wallon / Joshua Pekordi:  
**Untergang am Little Big Horn.**

Wismar: Persimplex Verlag, 2010.  
ISBN 978-3-940528-88-9, 192  
Seiten, € 16,90

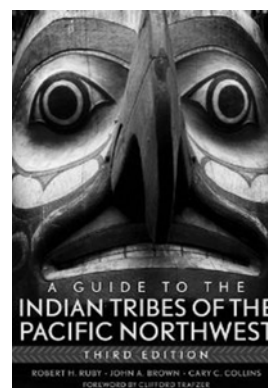
Die beiden Autoren Wallon und Pekordi haben sich dem schon oft behandelten Thema der Schlacht am Little Big Horn von einer etwas anderen Seite genähert. Das Buch ist kein Sachbuch, in dem detailliert die berühmte Schlacht geschildert wird. Es handelt sich um einen Roman, in dessen Mittelpunkt George A. Custer steht.

Aufgrund von umfangreichen Recherchen werden die letzten Wochen im Leben des berühmten Militärs dargestellt. Dabei halten sich die beiden Autoren sehr eng an die historischen Fakten. Lebensdaten und auch die generellen Abläufe der historischen Ereignisse sind auf jeden Fall exakt dargestellt.

So wird in dem Roman deutlich, wie es überhaupt passieren konnte, dass Custer plötzlich allein den verbündeten Indianern gegenüber stand. Sehr gut wird die Charakteristik Custers herausgearbeitet und am Ende versteht der Leser, warum es zu genau dieser Entwicklung gekommen ist.

Die Fakten sind sehr gut recherchiert, die Story ist hervorragend dargestellt und es lohnt sich auf jeden Fall, das Buch zu lesen. Auch wenn jeder vorher weiß, wer am Ende gewinnt.

MK



Robert H. Ruby, John A. Brown,  
Cary C. Collins:

**A Guide to the Indian Tribes of the Pacific Northwest.**

Norman: University of Oklahoma Press, 2010, 3. Ausgabe. 416 Seiten, zahlreiche sw-Abbildungen. ISBN 978-0-8061-4024-7, Paperback ca. € 21,99. (in englischer Sprache)

Das reich mit sw-Fotos illustrierte Buch behandelt in der Art eines Stammeslexikons die Indianer des Nordwestens der USA, wobei Alaska ausgeschlossen bleibt und auch die kulturell verwandten Stämme in British Columbia keine Erwähnung finden.

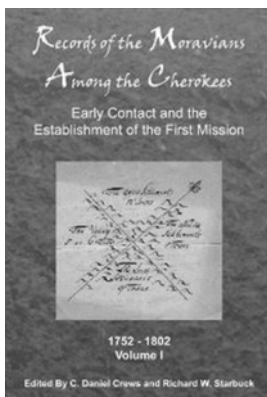
Trotz dieser Einschränkungen ist es ein umfassendes und informatives Nachschlagewerk, das nicht nur die Stämme der (südlichen) Nordwestküste, sondern auch das Plateaugebiet, sofern in den USA gelegen, mit einschließt.

Nach einem Vorwort, das einen Überblick über die Stämme der Region, Merkmale ihrer Wirtschaft und Geschichte gibt, werden rund 150 Stämme – von vielen sind hierzulande kaum die Namen geläufig – in alphabetischer Reihenfolge vorgestellt.

Die Einzelbeiträge folgen einer übersichtlichen Einteilung. Es werden zunächst allgemeine Angaben gemacht, Wohngebiete umrissen, Zahlen zur Bevölkerung angegeben. Dann folgen Ausführungen zur Stammesorganisation, Geschichte, Kultur, Wirtschaft und heutigen Situation. Insbesondere die gegenwärtige Situation, das Bemühen vieler kleinerer Stämme, Rechte auf ihr Siedlungsgebiet zu bewahren und als Gemeinschaft zu überleben, wird ausführlich und mit vielen konkreten Fakten geschildert.

Zahlreiche Fotos zeigen prominente Vertreter dieser Stämme in Vergangenheit und Gegenwart. Es sind mehrere Übersichtskarten und ein Stichwortregister beigelegt.

Das Buch ist durch den in Richtung Plateau weit gefassten Rahmen auch für jene äußerst informativ, die sich nicht speziell für die Stämme der Nordwestküste interessieren. RO



C. Daniel Crews; Richard W. Starbuck (Hrsg.):  
**Records of the Moravians among the Cherokees. 1752-1802, vol. I.**  
 Norman: University of Oklahoma Press, 2010, 426 Seiten, ISBN 978-0-9826907-0-3, gebunden, \$ 50,00.  
 (in englischer Sprache)

Das Buch beinhaltet Schriften von Missionaren der Herrnhuter Brüdergemeine (engl. Moravian Church), die seit Mitte des 18. Jahrhunderts unter den Cherokee wirkten und eine Fülle von Briefen, Reiseberichten und sonstigen Notizen zu ihrem Wirken und ihren Erlebnissen bei der Missionierung aufgezeichnet haben. Die meisten dieser in deutscher Sprache verfassten Dokumente wurden bisher kaum ansatzweise gesichtet bzw. publiziert.

In der vorliegenden Arbeit sind erstmals viele dieser in Archiven der USA befindlichen Schriften ins Englische übersetzt und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Obwohl diese von Missionaren verfassten Schriften vor allem religiöse bzw. missionarische Bezüge beinhalten, finden sich zahlreiche landeskundliche und historische Anmerkungen in die Texte eingestreut. Auch werden prominente Personen wie die Cherokee-Häuptlinge Attakullakulla, Dragging Canoe oder Doublehead, die Zeitgenossen dieser Missionare waren, vielfach erwähnt.

Der vorliegende 1. Band der Schriften umfasst den Zeitraum von 1752-1802, der 2. in Vorbereitung befindliche Band wird die Zeit von 1802 bis 1805 beinhalten. Weitere Bände, die den historischen Rahmen bis zur Umsiedlung der

meisten Cherokee in das Indian Territory spannen, sind vorgesehen.

Für Interessenten der Geschichte der südöstlichen Indianer Nordamerikas, insbesondere der Cherokee, bietet der vorliegende 1. Band eine Fülle von Hintergrundinformationen und ist aus dieser Sicht zu empfehlen. RO



Andreas Schumacher:  
**August Rauschenbusch (1816-1899). Ein Pionier der deutschen Baptisten in Nordamerika.**  
 Bern u.a.: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2010, 242 Seiten.  
 ISBN 978-3-0343-0153-4,  
 Paperback € 36,80.

Im Jahr 1846 wanderte August Rauschenbusch (1816-1899) als protestantischer Missionar nach Nordamerika aus.

Im Gegensatz zu den meisten anderen deutschen Auswanderern seiner Zeit war sein Entschluss, nach Amerika auszuwandern, nicht politisch oder ökonomisch motiviert, sondern im Hintergrund stand ein ausgeprägtes religiöses Sendungsbewusstsein.

Sein Ziel war es, den im Westen Nordamerikas lebenden Deutschen muttersprachlich das Evangelium zu predigen. Persönlich sympathisch wird er uns, wenn er gelegentlich gegen die Negersklaverei Stellung bezog. Mit Indianern hatte er flüchtigen Kontakt und bedauerte den Konflikt mit den Weißen.

Man muss sich Rauschenbusch nicht als weltfremden Theologen vorstellen: Er verfasste im Auftrag seiner Missionarsgesellschaft "Einige Anweisungen für Auswanderer", gab Hinweise für die Arbeitssuche und empfahl noch vor der Auswanderung das Erlernen der englischen Sprache. Auf diese Weise zeigte er durchaus praktisches Gespür, doch war Deutsch seine Schriftsprache und er bevorzugte dieses auch bei seinen Predigten. Eine vollständige Akkulturation der deutschen Auswanderer an die dominierende englischsprachige Gesellschaft lehnte Rauschenbusch ab. Hauptzielgruppe seiner Predigten waren deutsche Auswanderer, die in 1. oder 2. Generation oft noch nie eine deutsche Predigt gehört hatten.

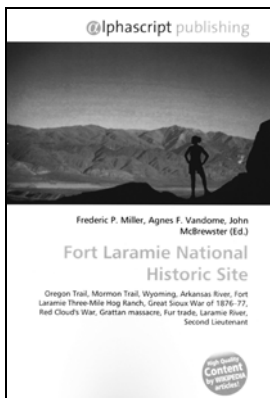
Nach einigen Jahren wandte er sich der Lehre der Baptisten zu, mit deren Toleranz, aber auch innerer individueller Zuwendung zu Gott, er sich leicht identifizieren konnte. Der Baptismus war nach 1850 unter den Deutschen in den USA verbreitet und Rauschenbusch wurde einer der wichtigsten Vertreter dieser Richtung. Er verfasste im Sinne des Baptismus eine Reihe deutschsprachiger Schriften.

Das vorliegende Buch zeigt, dass Rauschenbusch in den Jahrzehnten seines Aufenthaltes in den USA ständige Kontakte zur Heimat pflegte und vielleicht niemals ganz heimisch werden konnte. Mehrfach besuchte er in diesen Jahrzehnten Konferenzen in Deutschland und kehrte nach dem Ende seiner Lehrtätigkeit im Jahr 1890 für den Rest seines Lebens nach Deutschland zurück.



Rauschenbusch gilt als ein Wegbereiter der Verbreitung der Baptistenlehre in den USA, beeinflusste durch sein Werk aber auch die Verbreitung und Inhalte des Baptismus in Deutschland.

Das vorliegende Buch veranschaulicht die religiöse Verfassung der deutschen Auswanderer im 19. Jahrhundert und erlaubt darüber hinaus Einblicke in ihre gesellschaftlichen Anpassungsprobleme. RO



Frederick P. Miller, Agnes F. Vandome, John McBrewster (Ed.):  
**Fort Laramie National Historic Site.**  
 Alphascript Publishing, 2010, 108 Seiten, sw-Abbildungen. ISBN 978-613-0-60142-3, Paperback € 39,00. (in englischer Sprache)

Der Titel des Buch verspricht aus Sicht des Rezensenten weit mehr, als der Inhalt einhalten kann. Es ist die Druckausgabe von scheinbar zufällig ausgewählten Wikipedia-Internetseiten, die mehr oder minder Bezug zu Ft. Laramie und den Dakotakriegen haben. Es fehlen – wie bei Wikipedia üblich – die Namen der Autoren und im "Imprint" wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass keine sachliche Prüfung des Inhaltes erfolgte.

Der Text ist sehr klein gedruckt, was akzeptabel sein mag, wenn ein Autor eine Fülle an Informationen auf begrenztem Raum unterbringen muss, doch ist die seitenlange Auflistung weiterführender Angaben, Anmerkungen oder Quellenangaben, die nur aus Hyperlinks bestehen, bei einem Druckwerk völlig überflüssig: Wer Internetzugang hat, wird das Buch im allgemeinen nicht benötigen, da dort alle Beiträge frei zugänglich sind, und wer nur das Buch besitzt, kann es ohne Internetzugang im Grunde nur eingeschränkt nutzen.

Vor dem Hintergrund des völlig unangemessenen Preises von 39,00 Euro sollte man als Interessent genau prüfen, ob der Kauf dieser Mogelpackung trotz des ansprechenden Covers und der Aufschrift "High Quality Content by Wikipedia articles!" tatsächlich erforderlich ist. RO



Alexander Emmerich:  
**Die Geschichte der Deutschen in Amerika. Von 1680 bis zur Gegenwart.**  
 Köln: Fackelträger Verlag, 2010. 240 Seiten, zahlreiche Abbildungen, ISBN 978-3-7716-4441-3, € 29,95.

Emmerichs Geschichte der Deutschen in Amerika (wobei mit Amerika ausdrücklich nur die USA gemeint sind)

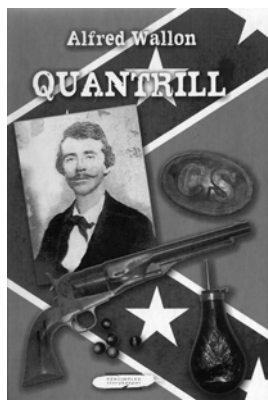
zeigt uns anschaulich, wie Integration auch funktionieren kann. Während es zum Beispiel noch viele chinesische oder italienische Viertel in den US-amerikanischen Städten gibt, sind die deutschen Viertel (German Towns) anscheinend verschwunden. Aus Herrn Schmidt wurde Herr Smith, aus Müller wurde Miller, aus Kreissler wurde Chrysler. Und die Jeans, erfunden von dem Franken Levi Strauss, gilt heute als echt amerikanisch. Ebenso wie Heinz-Ketchup. Der wiederum wurde von Henry John Heinz erfunden, dessen Eltern aus der Kurpfalz nach Amerika ausgewanderten.

Sieht man sich die Karte im Einband an, staunt man noch mehr: dort sind die Orte in den USA verzeichnet, die einen deutschen Namen haben. Man findet dort u. a. Friedrichsburg, Heidelberg, Berlin, Leipsic, Altona, Vienna, Hannover, Dresden oder New Hamburg.

In fünf Kapiteln erzählt Emmerich, wie die Auswanderung der Deutschen zustande kam, wie die Deutschen in der neuen Welt zurecht kamen und was sie dort bewirkten. Es gibt viele Beispiele für erfolgreiche und berühmte Einwanderer, wie William E. Boeing. Die Eltern des 1881 in Detroit geborenen Begründers der Boeing Aeroplane Company waren 1868 aus Deutschland ausgewandert. Heute gehört die Firma zu den größten Flugzeugbauern weltweit. Auch das deutsche Wort Kindergarten gehört zum amerikanischen Wortschatz: Margarethe Schurz gründete 1856 den ersten Kindergarten in den Vereinigten Staaten auf den Grundlagen der Lehren des deutschen Pädagogen Friedrich Fröbel.

Viele weitere Beispiele zeigen, wie stark sich deutsche Einwanderer und ihre Nachfahren in das Alltagsleben der USA integrierten. Diese Integration ist heute bereits so weit fortgeschritten, dass man die deutschen Ursprünge oft nicht mehr erkennt. Emmerich stellt diese Entwicklung sehr gut dar und bietet dem Leser einen verständlichen Überblick. Hinzu kommen zahlreiche, sehr anschauliche Illustrationen. Deren Auswahl und Präsentation kann als gelungen bezeichnet werden.

Ohne in Deutschtümelei zu verfallen entwirft Emmerich ein facettenreiches Bild der Deutschen in Amerika. Das Buch nimmt man auch aufgrund der zahlreichen gut ausgewählten Illustrationen immer wieder gern zur Hand. MK



Alfred Wallon:  
**Quantrill.**  
 Wismar: Persimplex Verlag 2010. ISBN 978-3-942157-25-4, 292 Seiten, € 16,90

Die Zeit der Sezessionskriege in den USA war eine prägende Ära in der Geschichte der US-amerikanischen Nation. Denn es standen sich dabei nicht einfach nur zwei Armeen gegenüber: das ganze Land war in gegensätzliche



Lager geteilt, und die Nachwirkungen dieser Konfrontation sind auch heute, mehr als 150 Jahre danach, noch längst nicht überwunden.

Eine der interessantesten Gestalten dieses Bürgerkrieges ist William Clarke Quantrill. Für die einen ein notorischer Mörder, ist er für die anderen ein Held, der gegen die Willkür kämpfte. Während sich die Nord- und Südstaaten mit ihren Armeen gegenüberstanden, führte Quantrill mit einer Privatarmee einen Vernichtungsfeldzug gegen den Norden. Gleichzeitig schaffte er es, sich als Verbündeter der regulären Südstaatenarmee vertraglich zu binden, was seine Einsätze legalisierte.

Ausgangspunkt für Quantrills Rachefeldzug, der sich immer mehr zu einem privaten Krieg entwickelte, war der Mord an Quantrills Bruder durch eine Bande von Sklavereigegegnern, die nach Kansas zogen und Sklavenhalter liquidierten. Danach begann Quantrill einen Rachefeldzug gegen die Guerillatruppe der Nordstaaten, die seinen Bruder auf dem Gewissen hatte, und er weitete diesen Rachefeldzug immer mehr aus. Das Grenzgebiet zwischen den Staaten Kansas und Missouri wurde von rivalisierenden Banden terrorisiert.

Alfred Wallon hat für seinen Roman gründlich recherchiert. So hat er alle verfügbaren Informationen zusammengetragen, bevor er sich an die Niederschrift der Geschichte von William Clarke Quantrill machte. Die Ereignisse, die Wallon in seinem spannenden Buch beschreibt, haben wirklich stattgefunden. Insofern ist Wallons Roman mehr als nur eine Darstellung der Ereignisse – es ist eine prosaische Chronik der Ereignisse während des Bürgerkriegs. Mit seiner spannenden und lebendigen Darstellung vermittelt Wallon ein sehr detailgetreues und nachvollziehbares Bild der damaligen Ereignisse. MK



**Michael Hochgeschwender:  
Der amerikanische Bürgerkrieg.**

München: Verlag C. H. Beck, 2010,  
144 Seiten.  
ISBN 978-3-406-56251-8, Paperback  
€ 8,95.

Zum amerikanischen Bürgerkrieg (1861-65) gibt es eine nahezu unüberschaubare Fülle an Publikationen. Einige wenige deutschsprachige Bücher zu diesem Thema sind in dieser Zeitschrift bereits rezensiert worden.

In vorliegender Publikation werden die Ereignisse im komplexen politischen und ökonomischen Zusammenhang dargestellt. Es geht hier weniger um Details, die sich zur Genüge in anderer Literatur finden, sondern in eher akademischem Stil werden ökonomische Ursachen des Krieges, finanzielle Sicherstellung der Kriegsführung und viele andere Aspekte diskutiert. Natürlich bleiben auch die Wechselwirkungen von politischen und Kriegsereignissen nicht unbeachtet.

In der Einleitung werden der gesellschaftliche Rahmen und die historische Bedeutung des Bürgerkriegs umrissen, seine Bedeutung als herausragendes Ereignis des 19. Jahrhunderts, seine (auch welt-)politischen Folgen.

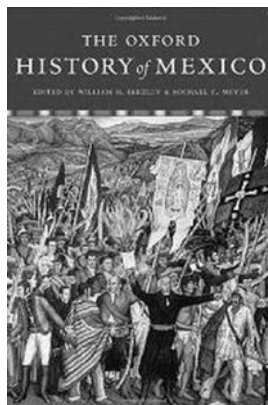
In Bezug auf die Vorgeschichte des Krieges arbeitet der Autor die strukturellen Unterschiede zwischen Norden und Süden als Hauptursachen des Krieges heraus, die rasanten politischen und ökonomischen Veränderungen des Nordens und die vergleichsweise Stagnation im Süden. Es werden eine Fülle von Unterschieden zwischen Norden und Süden aufgezeigt. Hauptursache war jedoch die "besondere Institution", die Negersklaverei in den Südstaaten, die ein Hemmnis für die ökonomische Entwicklung der USA darstellte.

In weiteren Kapiteln werden der Kriegsausbruch und die erste, eher planlos scheinende Phase des Krieges behandelt, das Streben nach Gewinnung der so genannten Grenzstaaten, die politische und ökonomische Ungleichheit der beiden im Krieg befindlichen Staatsgebilde, der oftmals deutliche Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit aufgezeigt. Die Umstände der Sklavenbefreiung und ihre Auswirkungen auf die politische und militärische Situation werden ausführlich erläutert.

Das Buch vermittelt komplexe Zusammenhänge und endet nicht mit dem Sieg des Nordens über den Süden und die Wiedereinbindung der besiegten Südstaaten in die USA. Beachtung finden auch die Folgen des Krieges für den Nationalstaat USA und dessen weitere Entwicklung mit Blick auf das 20. Jahrhundert.

Es wird gezeigt, dass die verfassungsrechtliche Befreiung der Sklaven und die so genannte Rekonstruktionsperiode der Nachkriegszeit für die ehemaligen Sklaven keine Gleichberechtigung brachte. So spannt der Bogen der dargestellten Ereignisse letztlich bis in die jüngere Vergangenheit der USA.

Michael Hochgeschwender, Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München, hat mit dem vorliegenden Taschenbuch eine tiefgründige Arbeit veröffentlicht, die bei Interessenten des Themas unbedingt Beachtung finden sollte. RO



**William H. Beezley; Michael C. Meyer (Hrsg.):**

**The Oxford History of Mexico.**

New York u.a.: Oxford University Press, 2010, 676 Seiten, ISBN 978-0-19-973198-5, Paperback, ca € 22,99. (in englischer Sprache)

Die "Oxford History of Mexico" ist eine Zusammenstellung von 20 Essays zur Geschichte Mexikos. In diesen 20 Kapiteln, die von verschiedenen Autoren erarbeitet wurden, bietet sich ein umfassender Überblick zur mexikanischen Geschichte und der Herausbildung der mexikanischen Nation.





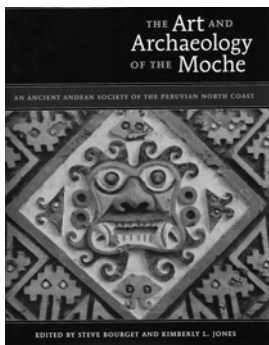
Dabei folgt der Band nicht streng chronologischen Grundsätzen, sondern es erfolgt eine Gliederung der mexikanischen Geschichte in einige wenige historisch bedeutsame Zeitperioden ("The Great Encounter", "Crown, Cross, and Lance in New Spain, 1521-1810", "Collapse, Regeneration, and Challenge, 1810-1910", "The Mexican Revolution, 1910-1940" und "Mexico in the Post-World War II Era").

Innerhalb dieser Hauptkapitel werden in den einzelnen Essays jeweils historische und kulturelle Aspekte analysiert. Der zeitliche Rahmen spannt von der vorpanischen Zeit bis in die 1990er Jahre. Es finden sich Beiträge wie "Women in Colonial Mexico" oder "Mass Media and Popular Culture in the Postrevolutionary Era".

Für den Interessenten ist es ein fesselndes und informatives Lesebuch, doch da die einzelnen, jeweils etwa 30 Seiten langen Beiträge nicht durch Zwischenüberschriften gegliedert sind, kann man es nur bedingt als Nachschlagewerk für die rasche Information zu bestimmten Ereignissen verwenden. Es gibt auch keine Abbildungen oder Übersichtskarten. Der umfassende Stichwortindex kann diese Einschränkung nur bedingt kompensieren.

Das Werk ist von einer verständnisvollen und sympathisierenden Grundeinstellung gegenüber den Mexikanern getragen und deutet an, dass manche der historischen Probleme, durch die Nachbarschaft zu den politisch und ökonomisch dominanten USA bedingt sind.

RO



Steve Bourget / Kimberly L. Jones (Hg.):

**The Art and Archaeology of the Moche. An Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast.**

Austin: University of Texas Press, 2008.  
ISBN 978-0-292-71867-8, 326 Seiten, zahlreiche Abbildungen, € 49,99 (in englischer Sprache)

Dieses hervorragend illustrierte Buch könnte man fast als Handbuch der Moche-Kultur bezeichnen. Hervorgegangen aus einem internationalen Symposium 2003 versammelt es aktuelle Forschungsergebnisse und ist trotz der langen Zeitspanne seit Ende des Symposiums noch lange nicht veraltet. 21 Wissenschaftler beleuchten in 15 Beiträgen unterschiedliche Aspekte der Moche-Kultur in Nordperu. Eine große Rolle spielt dabei die Ikonografie. Die überzeugende Beschreibung von Keramiken, Textilien, Metallverarbeitung und Architektur ergibt ein facettenreiches Bild einer Kultur, die vor allem seit dem Fund des Lord von Sipán breites allgemeines Interesse genießt. Dabei wechseln Detailbeschreibungen mit allgemeinen Analysen und der interessierte Leser erfährt zum Beispiel, dass es Unterschiede in der künstlerischen Darstellung und Ikonografie der nördlichen und südlichen Moche gegeben hat.

Die einzelnen Texte behandeln verschiedene Themen, aber alle versuchen sich an der Interpretation archäologischer Funde, wobei die Diskussion um die ikonografische Deutung einzelner Elemente das Buch wie ein

roter Faden durchzieht. Alle Beiträge sind umfangreich illustriert und weisen ein eigenes Literaturverzeichnis auf.

Was dem Buch fehlt, ist eine zusammenfassende Darstellung, ansonsten hätte es durchaus das Zeug zum Handbuch. So ist es "nur" die Zusammenstellung von Texten mit hohem Informationsgehalt. Auch fehlt eine Überblickskarte für die Moche-Region, mit viel Mühe findet man eine einigermaßen gute Karte inmitten eines Beitrages auf Seite 181.

Da sich hier die bedeutendsten Forscher zur Moche-Kultur zusammengefunden haben und sehr informative Beiträge präsentieren, ist dieser Band für jeden, der sich intensiver mit der Moche-Kultur befassen möchte, zu empfehlen.

MK



Stefan Rinke:

**Revolutionen in Lateinamerika. Wege in die Unabhängigkeit 1760 - 1830.**

München: C.H. Beck, 2010. ISBN 978-3-406-60142-2, mit Abbildungen und Karten, 392 Seiten, € 29,95

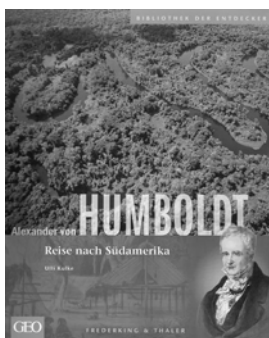
Was in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Lateinamerika begann und sich bald über 100 Jahre hinzog, gipfelte in die Unabhängigkeit der ehemals spanischen und portugiesischen Kolonien in Lateinamerika. Dabei war die Erlangung der Unabhängigkeit und die Herausbildung einzelner politisch selbstständiger Staaten ein langer Prozess und mit der Unabhängigkeitserklärung noch längst nicht beendet. Die heutigen lateinamerikanischen Staaten pflegen ihre historischen Traditionen gerade aus der Unabhängigkeitsbewegung besonders und viel stärker als ihre vorspanischen Wurzeln. Bolivar, der in seinem Herkunftsland Venezuela zum Mythos wurde, ist überall in Lateinamerika ein Volksheld, auf den sich auch heute gern viele Politiker beziehen.

Seit Jahrzehnten wird die Frage, ob es sich bei der Unabhängigkeitsbewegung um eine Revolution gehandelt hat oder nicht, heiß diskutiert. Rinke gelingt es, die unterschiedlichen Positionen zu diesem Thema verständlich zu erläutern und auch die Leser ohne Vorkenntnisse in das Thema einzuweißen. Dabei erläutert er das erste Scheitern Mirandas ebenso wie die Entwicklung zur erfolgreichen Sklavenrevolution auf Haiti unter Toussaint. Ganz deutlich macht der Autor auch die Zusammenhänge zwischen Lateinamerika und dem "Rest" der Welt. Globale Zusammenhänge spielen eine wichtige Rolle in der Darstellung Stefan Rinkes.

Und der Verfasser beschränkt sich nicht allein auf die chronologische Darstellung der Ereignisse und ihre Wertung. Im abschließenden Kapitel "Der Preis der Freiheit" widmet er sich auch der Entstehung des Caudillismus und der Militarisierung – Problemen, vor denen viele lateinamerikanische Staaten auch heute noch stehen und die sich nur aus der historischen Entwicklung heraus erklären lassen.



Ein umfangreicher Literaturanhang und ein Register ermöglichen die intensive Weiterbeschäftigung mit dem Thema. Jedoch ist dieses Buch keinesfalls nur für Studenten und Fachkollegen von Interesse. Ist es doch nach vielen Jahren wieder eine Gesamtdarstellung der revolutionären Ereignisse in Lateinamerika, die zur Unabhängigkeit führten, und macht den Leser mit dem aktuellen Forschungsstand vertraut. Da es Rinke gelungen ist, den Text stilistisch so zu gestalten, dass auch Laien den Inhalt verstehen, ist das Buch gerade diesem Leserkreis zu empfehlen. MK



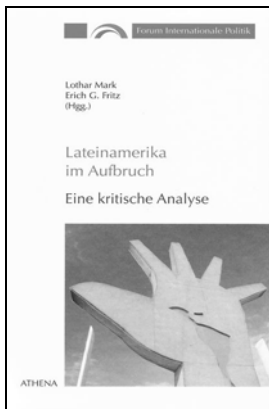
Ulli Kulke:  
**Alexander von Humboldt.**  
**Reise nach Südamerika.**  
 Bibliothek der Entdecker, München:  
 Frederking & Thaler 2010. ISBN 978-3-89405-773-2, 136 Seiten, zahlreiche Abb., € 24,95.

In der neuen Reihe "Bibliothek der Entdecker", die in Kooperation mit GEO entsteht, stellt Ulli Kulke den zweiten Entdecker Amerikas vor, den Freiherrn Alexander von Humboldt. Dessen legendäre Forschungsreise nach Südamerika, deren Ergebnisse er trotz intensiver jahrzehntelanger Arbeit nicht einmal selbst vollständig publizieren konnte, bietet auch heute noch viel Stoff für Literatur.

Für alle, die sich erstmals mit der Person Humboldts und seiner Forschungsreise nach Südamerika befassen, ist dieses Buch ein gelungener Einstieg. Der verständliche Text und die zahlreichen Illustrationen machen Spaß beim Lesen. Dabei halten sich historische Abbildungen und neuzeitliche Aufnahmen die Waage und bieten einen guten Kontrast. Allerdings wäre etwas mehr Kartenmaterial, es gibt nur zwei historische Karten im Buch, manchmal hilfreich. Dem Autor gelingt es, die Person Humboldts als Menschen und Forscher darzustellen. Auch die Ergebnisse der Reise werden dem Laien verständlich nahe gebracht.

Jeweils auf einer Doppelseite werden zusätzliche Themen näher vorgestellt, was dem Gesamtverständnis des Buches zum Vorteil gereicht (El Dorado, die Erforschung Südamerikas, Aimé Bonpland, Wilhelm von Humboldt).

Insgesamt eine sehr schöne Überblicksdarstellung der berühmten Reise Humboldts. MK



Lothar Mark / Erich G. Fritz (Hg.):  
**Lateinamerika im Aufbruch.**  
**Eine kritische Analyse.**  
 Forum Internationale Politik. Oberhausen: Athena Verlag, 2009. ISBN 978-3-89896-388-6, 286 Seiten, € 19,50.

Die Publikationsreihe "Forum Internationaler Politik" der Auslandsgesellschaft Nordrhein-Westfalen e.V. bietet interessierten Lesern Themen zur Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft. Der besprochene Sammelband stellt einen inhaltlich reichhaltigen Mix von Beiträgen aus verschiedenen Themenbereichen vor und versucht, dem Leser eine Entwicklung vorzustellen, die für Außenstehende immer schwieriger zu durchschauen ist. Damit leistet die Auslandsgesellschaft einen wichtigen Beitrag zum Verständnis Lateinamerikas in Deutschland. Natürlich verfolgt die Gesellschaft dabei auch eigene Ziele, hat sie sich doch die Unterstützung wirtschaftlicher Beziehungen mit Lateinamerika auf die Fahnen geschrieben.

Insgesamt 15 Beiträgen vermitteln die Autoren ein umfassendes Bild eines Kontinents im Umbruch. Dabei geht es um den Wandel der letzten Jahre, und unter anderem wird aufgezeigt, wie sich Lateinamerika in den letzten Jahrzehnten wirtschaftspolitisch entwickelt hat. Dabei spielt auch Lateinamerikas Rolle in der globalisierten Weltwirtschaft eine Rolle. Von nicht geringem Interesse dürfte dabei auch der Beitrag über die chinesisch-lateinamerikanischen Beziehungen sein. Möglicherweise bahnen sich hier perspektivisch große Veränderungen in der Weltwirtschaft an. Unter diesem Aspekt muss man dann auch die Beiträge zu den deutsch-lateinamerikanischen Beziehungen sehen. Es wird in Zukunft darauf ankommen, dass Deutschland seine Rolle in der globalisierten Welt auch mittels wirtschaftspolitisch starker Partner spielen sollte. Insofern muss die deutsche Politik ihr Engagement gegenüber Lateinamerika überprüfen. Dafür bietet der besprochene Band vielfältige Ansatzmöglichkeiten, wobei das Buch nicht nur für Politiker interessant sein dürfte! MK



Ina Mahlstedt:  
**Rätselhafte Religionen der Vorzeit.**  
 Stuttgart: Theiss Verlag, 2010.  
 ISBN 978-3-8062-2304-0, 208  
 Seiten, zahlreiche Abb., € 26,90

Ina Mahlstedt präsentiert ein Buch über die rätselhaften archaischen Religionen der Vorzeit. Nach einer allgemeinen Einführung in die Herausbildung der archaischen Religionen beschreibt die Autorin exemplarisch vier ausgewählte Religionen. Sie beginnt mit der religiösen Symbolik von Göbekli Tepe (Anatolien), stellt danach die zyklische Wiederkehr im prädynastischen Ägypten vor, um dann die religiösen Vorstellungen der nordisch-germanischen Mythologie zu präsentieren. Den Abschluss bilden Betrachtungen zur andinen Kosmologie der Pachamama in Peru.

Diese Auswahl scheint willkürlich gewählt, jedoch zieht sich wie ein roter Faden die Interpretation der Rolle des Wassers und der Erde durch die Darstellung. Nicht immer wird der Leser mit ihren Interpretationen einverstanden sein, jedoch ist die Diskussion über diese Theorien der beste Weg,



zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Und Mahlstedts Theorien sind interessant genug, um darüber nachzudenken.

Das Buch ist sehr reich illustriert und verständlich geschrieben. Der erste Teil über das noch relativ unbekanntes Zentrum Göbekli Tepe zeigt anhand der Interpretationsmöglichkeiten, die von der Autorin sehr gut erläutert werden, wie man sich das tägliche Leben und die Gedankenwelt der Menschen der archaischen Kulturen vorstellen kann. Dass man gerade in Anatolien einen Berg gefunden hat, aus dem vier Quellen in nahezu alle vier Himmelsrichtungen flossen, gibt Anlass für Spekulationen für spätere Versionen des Paradieses und zeigt, wo diese eigentlich ihren Ursprung haben. Die Kultanlage in Göbekli Tepe ist etwa 12.000 Jahre alt, und Ina Mahlstedt liefert eine gelungene Interpretation für die dortigen Funde als Heiligtum von Wasser und Erde.

Ausgehend vom Nilzyklus und seiner Darstellung in der prädynastischen Zeit in Ägypten liefert Mahlstedt eine interessante Interpretation der Bedeutung der Pyramiden. Wurden die Pharaonen anfangs nur für eine Zeitlang in den Pyramiden bei lebendigem Leibe eingesperrt, um dann wieder von den Toten aufzuerstehen, somit die alljährliche Nilschwemme verkörpernd?

Im dritten Teil stellt Mahlstedt die nordisch-germanische Mythologie vor und zeigt deren Entwicklungslinien von den Felsbildern und Mythen der Samen bis hin zur Edda, dem Götterpos. Mahlstedts Deutungen der alten Felsbilder dürften vielen Lesern Ideenimpulse für deren Verständnis geben. Die Deutung für den Hammer, den viele Figuren auf den Felsbildern tragen und den viel später immer noch Gott Thor trägt, ist sehr gelungen.

Bei den Betrachtungen zur Pachamama in Peru bezieht sich Mahlstedt wieder auf die Rolle des Wassers. Jedoch zeigt sich, besonders beim Teil über Nasca, dass der Autorin Kenntnisse über die neuesten Forschungsergebnisse fehlen. Zu sehr verlässt sie sich auf Aussagen einzelner, anscheinend willkürlich ausgewählter Zeugnisse. Trotz allem muss man ihr assistieren, dass ihre Ideen dazu angetan sind, das Verständnis einer Jahrtausende alten Kulturentwicklung in den Anden zu fördern. Die Rolle des Wassers und der Pachamama sind auch heute in den Anden unverkennbar wichtig.

MK



Ray Howgego:

**Das Buch der Entdeckungen.**

Darmstadt: primus Verlag, 2010. ISBN 978-3-89678-843-6, 360 Seiten, zahlreiche Abbildungen, € 49,90.

Ein etwas voluminöses Werk mit 360 Seiten, die man aber gerne mit Vergnügen durchblättert. Im Gegensatz zu anderen Büchern dieser Art macht es der Autor dem Leser leicht: auf jeweils einer Seite (25 mal 29 Zentimeter) wird eine Entdeckungsreise vorgestellt. Auf der gegenüberliegenden Seite findet sich immer ein Bild dazu.

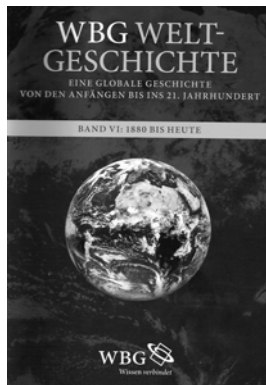
Das Buch beginnt mit der Reise nach Punt (1470 v. Chr.) und endet 1968/69 mit der britischen Transarktis-

Expedition von Wally Herbert. Die Texte sind knapp gehalten, beinhalten aber das Wesentliche, hier geht es nicht um Wertungen, sondern um eine einfache Darstellung. Das Textverständnis ist sehr gut, die Illustrationen geben dem Buch schon allein durch das Format eine gewisse Würze.

Im Buch findet man neben den "üblichen Verdächtigen" auch weniger bekannte Entdecker und Forscher wie Lodovico di Varthema, Ralph Fitch, Charles Wilkes oder Alexandra David-Néel. Der Eine oder Andere mag diese Leute kennen - der Großteil wohl kaum.

Dadurch, dass dieses Buch auch vieles Neue bietet, ist es besonders reizvoll. Aufgrund der kurzen Texte ist es nicht dazu gedacht, sich umfassend zu informieren. Aber es ist ein hervorragender Überblick über eine Jahrtausende alte Geschichte, und wer es einmal in der Hand hält, wird es nicht so schnell wieder weglegen wollen.

MK



Walter Demel u.a. (Hrsg.):

**WBG Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, 6 Bände.**

ISBN Gesamtwerk 978-3-534-20103-7, 3070 Seiten, € 399,- für WBG-Mitglieder, sonst € 449,-

Nunmehr sind alle sechs Bände der neu konzipierten Weltgeschichte erschienen. Jeder Band umfasst 512 Seiten und bietet eine etwas ungewohnte Sichtweise auf die Weltgeschichte. Finden sich vor allem im ersten Band noch Kapitel zu einzelnen Regionen (Ägypten), so geht die Thematisierung in den anderen Bänden in eine andere Richtung: thematisch geordnete Themen bringen dem Leser die Weltgeschichte nahe. Jeder Band umfasst ein bestimmtes Zeitfenster, wobei die Grenzen bei den einzelnen Bänden durchaus fließend sind, was der Darstellung sehr entgegenkommt.

So beginnt beispielsweise der sechste Band (1880 bis heute) mit dem Kapitel "Politische Verflechtungen und Konflikte". Darin finden sich Beschreibungen der politischen Ordnungssysteme, und die unterschiedlichen Kriege (Staatenkriege, Kolonialkriege, Bürgerkriege) werden behandelt. Ein gewagtes Unterfangen, wenn man bedenkt, dass sich in dieser Zeit Hunderte von Konflikten abgespielt haben: nicht nur die beiden Weltkriege, sondern auch "moderne" Kriege wie der Balkankonflikt oder die Kriege im Irak.

Die WBG Weltgeschichte bietet zwar auch wie bisherige Überblicksdarstellungen viele Fakten ist aber eine Darstellung mit völlig anderer Zielsetzung. Manchmal werden Fakten vorausgesetzt, die man als Laie nicht immer kennt. Bisherige Weltgeschichten konnte man irgendwo aufschlagen und sich in eine Ländergeschichte vertiefen. Jetzt wird vom Leser eine andere Denkweise gefordert. Wer sich auf diese Herausforderung einlässt, der wird mit einer gelungenen Darstellung belohnt. Die WBG Weltgeschichte geht weg vom reinen Faktenpräsentieren hin zu einer verstärkten



Präsentation von Zusammenhängen. Es macht durchaus Sinn, die Bände nacheinander von vorne nach hinten zu lesen. Man kann jedoch auch einzelne Kapitel auswählen und kommt ohne weiteres in das Thema hinein, da die Themen in sich geschlossen präsentiert werden und nicht unbedingt auf vorangegangene Bände Bezug nehmen. Nur wer wie bisher umfassende Darstellungen für einen bestimmten Staat oder eine Region sucht, der wird mit dieser Form der Darstellung nicht zurecht kommen.

Mit dem Kauf der 6 Bände erwirbt man die Möglichkeit für einen einmaligen kostenlosen Download der Gesamtausgabe als eBook. Im Buch findet sich eine Code-Nummer. Auf der Homepage der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (WBG) findet man schnell den Zugang zum Download. Die Benutzerführung ist sehr gut. Auch wenn man noch nicht die erforderliche Software oder deren aktuelle Version auf dem Rechner hat, wird das vom Programm erledigt. Man muss nur wissen, dass man am Ende die Datei, die man sich heruntergeladen hat, noch einmal aufrufen muss, um die Installation vollständig auszuführen. Danach hat man dann die Möglichkeit der Volltextsuche auf dem eigenen Rechner und kann sich einzelne Seiten noch einmal ausdrucken.

Verlag und Herausgeber haben ein mutiges und anspruchsvolles Konzept umgesetzt und können auf das Ergebnis stolz sein. MK



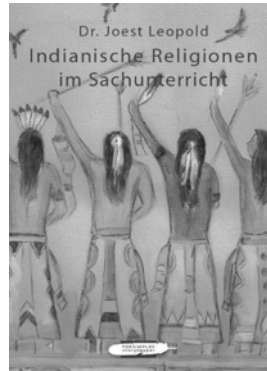
Isabel Allende:  
**Die Insel unter dem Meer.**  
Roman, Berlin: Suhrkamp, 2010.  
ISBN 978-3-518-42138-3, 558  
Seiten, € 24,90.

Dass Isabel Allende zu großer Erzählkunst fähig ist, hat sie schon oft genug bewiesen. Mit ihrem Roman "Die Insel unter dem Meer" führt sie den Leser nach Haiti, das zum Zeitpunkt der Erzählung noch das französische Saint-Domingue ist. Dort lebt die Mulattin Zarité, die mit neun Jahren an einen französischen Plantagenbesitzer verkauft wird, der sie, sobald sie alt genug ist, zum ersten Mal vergewaltigt. Ihr erstes Kind wird ihr genommen, auf ihre Gefühle nimmt niemand Rücksicht. Dagegen versteht es Allende, diese Gefühle dem Leser nahe zu bringen. Dabei spielt auch die Geschichte um die Sklavenrevolution unter Führung von Toussaint Louverture eine wichtige Rolle. Und so muss der Herr von Zarité bald die Insel verlassen und flieht über Kuba nach Louisiana, wo er sich eine neue Existenz aufbaut.

Geschickt verbindet Isabel Allende die Darstellung der historischen Ereignisse mit den Erzählsträngen ihrer Geschichte.

Nie verliert die Heldin Zarité ihr großes Ziel aus den Augen: sie will frei sein. Und es ist ein schwerer Weg, den sie gehen muss.

Im Roman wird nicht nur eine berührende Geschichte erzählt. Es geht vor allem um den Freiheitswillen der Versklavten, der in Gestalt der Zarité ein Symbol bekommt und es geht um die Geschichte der afrikanischen Sklaven, die sich, herausgerissen aus ihrem Leben in Afrika, in ein neues Leben finden mussten und trotzdem den Lebensmut aufbrachten, ihr Leben zu leben und für die Freiheit zu kämpfen. Diesen Menschen setzt Allende mit ihrem Buch ein würdiges Denkmal. MK



Joest Leopold:  
**Indianische Religionen im Sachunterricht.**

Wismar: Persimplex storykeeper,  
2010. ISBN 978-3-942157-59-9, 194  
Seiten, 1 Karte, Euro 16,20.

Dieses Buch vereint religionsethnologische Einzeluntersuchungen nordamerikanischer Naturvölker (der Autor verzichtet bewusst auf den Begriff "Indianer") und verbindet diese mit einer didaktischen Aufarbeitung für den Unterricht in der Grundschule. Dabei vermittelt der Autor einen weitreichenden Überblick über religionsethnologische Fragestellungen und macht gleichzeitig deutlich, wie diese Erkenntnisse in der Schule vermittelt werden könnten. In seinen Darstellungen spart Leopold auch nicht mit kritischen Anmerkungen an bisherigen Praktiken oder lieblos zusammengestellten Unterrichtsmaterialien, die er ausführlich analysiert.

Insgesamt geht das Buch weit über die eigentliche Thematik hinaus und bildet eine eindrucksvolle Darstellung zur Religionsgeschichte der nordamerikanischen autochthonen Ethnien. Das Buch kann natürlich keine allgemeine religionsethnologische Überblicksdarstellung sein. Interessant ist vor allem Leopolds gelungener Versuch, didaktische Brücken zwischen den Unterrichtsfächern Sachunterricht und Religionsunterricht zu bauen. Allerdings hat Leopold einen sehr hohen Anspruch, der nach Ansicht des Rezensenten gerade bei der Gestaltung von Lehrplänen für die Schule (egal in welchem Bundesland und für welches Fach) nie erreicht wird. Wir müssen uns leider eingestehen, dass die deutsche Schulpolitik mit ihren Insellösungen nie das notwendige Niveau erreichen wird, das notwendig ist. Gerade in der deutschen Schulpolitik kommt es leider immer noch zu sehr darauf an, persönliche Eitelkeiten zu befriedigen, statt sinnvolle Konzepte im Interesse der Schüler zu gestalten.

Insofern ist Leopolds Buch jedoch eine hervorragende Vorlage für diejenigen Lehrer, die den Mut haben, die Möglichkeiten von sogenannten Rahmenrichtlinien auszuschöpfen und auch das Thema der Religion nordamerikanischer Naturvölker im Sachunterricht fernab von vorherrschenden Klischees zu behandeln.

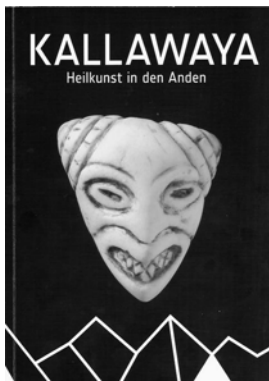
Auch für Interessenten, die längst aus der Schule heraus sind, bietet das Buch viele Informationen. Denn Leopold beschränkt sich nicht nur auf die Möglichkeiten der Nutzung



diverser Fakten im Unterricht. Er bietet vor allem einen breiten Überblick über die symbolischen Raum- und Zeitkonstruktionen in Religionen nordamerikanischer Ethnien. So beinhaltet die Darstellung beispielsweise eine umfangreiche Darstellung zur Religion der Alsea an der Nordwestküste.

Wer sich für die Religion der nordamerikanischen Ureinwohner interessiert, der findet hier eine reichhaltige Informationsquelle.

MK



Iris Edenheiser / Claus Deimel  
(Hg.):

**Kallawaya. Heilkunst in den Anden.**

Katalog zur Ausstellung, Leipzig:  
GRASSI Museum für Völkerkunde zu  
Leipzig, 2010. 160 Seiten, ISBN 978-  
3-910031-46-3, Euro 13,80 im  
Museumsshop.

Zwischen der sogenannten Schulmedizin westlicher Prägung und den davon abweichenden Heilmethoden in Asien oder Lateinamerika gibt es viele Unterschiede. So heilt ein Kallawaya-Heiler in den Anden Boliviens eine Krankheit völlig anders als ein in Europa ausgebildeter Arzt. Diese Methoden scheinen einem Europäer auf den ersten Blick sicher ungewöhnlich, denn statt Tabletten nutzt der Kallawaya-Heiler u.a. Kokablätter, Weihrauch und Opfergaben. Trotzdem – oder gerade deshalb – hat auch er Heilerfolge zu verzeichnen. Zieht man dann noch in Betracht, dass inzwischen die großen Pharmafirmen ihre Spezialisten beispielsweise in den Amazonasurwald schicken, um dort neue Heilpflanzen zu finden (die den dort lebenden Eingeborenen schon seit Jahrhunderten bekannt sind), dann kann man vielleicht ermessen, welche Beachtung die Heilkultur der Kallawaya in Europa findet. Denn deren Wissen geht auf eine jahrhundertalte Tradition zurück.

Die Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsen hatten das große Glück, die Sammlung von Ina Rösing erwerben zu können, die mehr als 1000 ethnografische Objekte und über 30.000 Dias umfasst. Ina Rösing hat mehr als zwanzig Jahre lang die Kallawaya-Heilkultur erforscht. Die Sammlung ist einzigartig in der Welt und dass sie ausgerechnet nach Sachsen gekommen ist, zeigt die intensiven Bemühungen der Verantwortlichen ebenso wie die Wertschätzung die dem Standort entgegen gebracht wird.

In einer Sonderausstellung, die seit dem 03. Dezember 2010 und noch bis zum 08. Mai 2011 zu sehen ist, werden einige Exponate der Öffentlichkeit vorgestellt. Ergänzt werden die Neuerwerbungen durch Keramiken der Sammlung Fischer, die Krankheitssymptome und menschliches Leid darstellen.

Wem es nicht vergönnt ist, die Ausstellung zu besuchen, dem sei der Katalog empfohlen. In einem einleitenden Kapitel stellt die Kuratorin Iris Edenheiser das Ausstellungskonzept vor, wobei sich die Beschreibung der Ethnografica an ihrer Nutzung orientiert. Claus Deimel präsentiert im Anschluss daran Anmerkungen zur Ethnomedizin vor. Er verweist darauf, dass mit dieser das Wissenssystem einer anderen Kultur beschrieben wird. Gleichzeitig soll der Katalog dabei helfen, dieses mit der eigenen (europäischen) Erfahrung zu vergleichen. Deimels Ausführungen zur Macht der Rituale und der Frage nach der Wirkung sind lesenswert.

Ernst J. Fischer hat aus seiner Sammlung von 450 Objekten elf Keramiken zur Verfügung gestellt, die thematisch in die Ausstellung passen. Im Katalog werden acht davon mit Abbildung und erläuterndem Text vorgestellt.

Ein Beitrag von Ina Rösing macht den Leser mit der Kallawaya-Heilkunst bekannt. Dabei geht Rösing auf ihre Forschungsmethoden ein und stellt auch Ergebnisse ihrer Forschung vor.

Den umfangreicheren Teil des Katalogs bildet die Vorstellung der Dinge der Kallawaya-Heilkultur. Iris Edenheiser geht darin auch auf die Unterschiede zwischen weißer und schwarzer Heilung ein. Zudem werden einige Exponate der Ausstellung ausführlicher mit Text und Bild beschrieben.

Wer Tipps für eine alternative Heilung erwartet, dem nutzt der Katalog nichts. Wer jedoch neugierig genug auf eine fremde und von religiösen Ritualen geprägte Heilkunst ist, die sich nicht in wenigen Worten erklären lässt, die man aber mit der Lektüre des Katalogs durchaus in Ansätzen verstehen kann, der wird den Katalog nicht so schnell aus der Hand legen.

Zusätzliche Impulse für das Überdenken eigener Vorstellungen gibt Ortrun Riha vom Universitätsklinikum Leipzig, die im abschließenden Kapitel Magie in der Medizin vorstellt.

Der Katalog ist nicht nur für Mediziner interessant, sondern auch für deren Patienten.

MK

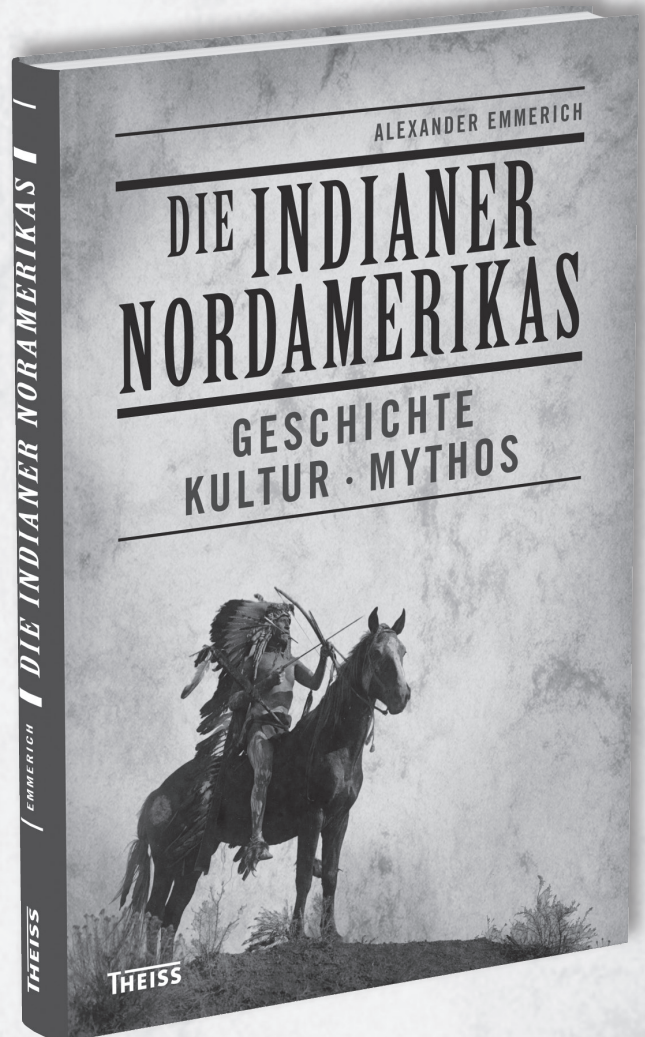
Rezensenten: MK – Mario Koch; RO – Rudolf Oeser  
Preis- und andere Angaben ohne Gewähr.

Die nächste Ausgabe von AmerIndian Research wird im Mai 2011 erscheinen. Darin finden Sie neben "Der Leipziger Traum vom Indianer" von Lothar Dräger, einen Beitrag über die Indianerzeichnungen von Wilhelm Watzke, die Widerstandsbewegung der Maya in Guatemala u.a.



# Im Land des Sitting Bull

Alexander Emmerichs Buch ist der einzige umfassende Überblick von den frühesten nachweisbaren Kulturen bis zum tristen Leben vieler Indianer heute. Cherokee, Cheyenne, Apachen – mit Kurzporträts der 16 wichtigsten Stämme.

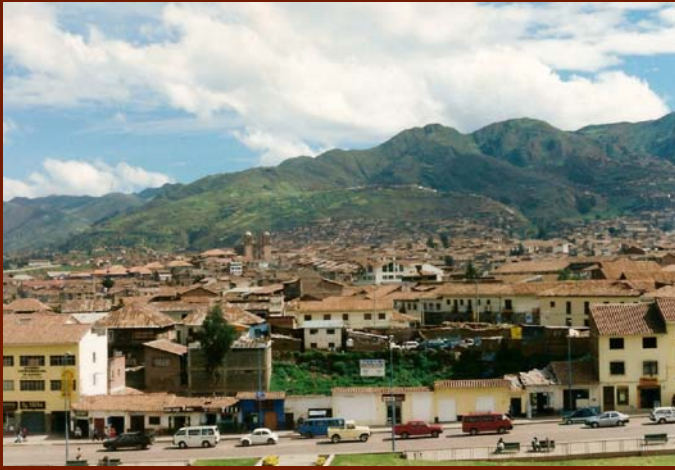


Alexander Emmerich  
**Die Indianer Nordamerikas**  
Geschichte, Kultur, Mythos  
176 Seiten mit rund 25 s/w-Abbildungen, 2 Karten.  
**€ 19,90.** ISBN 978-3-8062-2424-5  
Erscheint im März 2011

Unser Gesamtprogramm finden Sie im  
Internet unter [www.theiss.de](http://www.theiss.de)  
Telefon (07 11) 2 55 27-14  
E-Mail: [service@theiss.de](mailto:service@theiss.de)

**THEISS**





# UNESCO–WELTKULTURERBE

## DIE ALTE INKA–HAUPTSTADT CUZCO, PERU

Hoch oben in den peruanischen Anden befindet sich Cuzco, die frühere Hauptstadt des Inkareiches. Zahlreiche archäologische Zeugnisse in der Stadt und ihrer Umgebung erinnern noch heute an jene Zeit. Bitte lesen Sie auch den Beitrag ab Seite 53.

Fotos obere Reihe: Blick auf Cuzco – Die Kathedrale;  
mittlere Reihe: Mauern im Inkastil – Blick auf die Befestigungen von Sacsayhuaman;  
untere Reihe: Blick auf Cuzco – Tambomachay nahe Cuzco – katholisches Kloster in Cuzco auf alten Inkamauern  
Abb.: M . Koch

