

AMERINDIAN RESEARCH

Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland



DER LEIPZIGER TRAUM VOM INDIANER

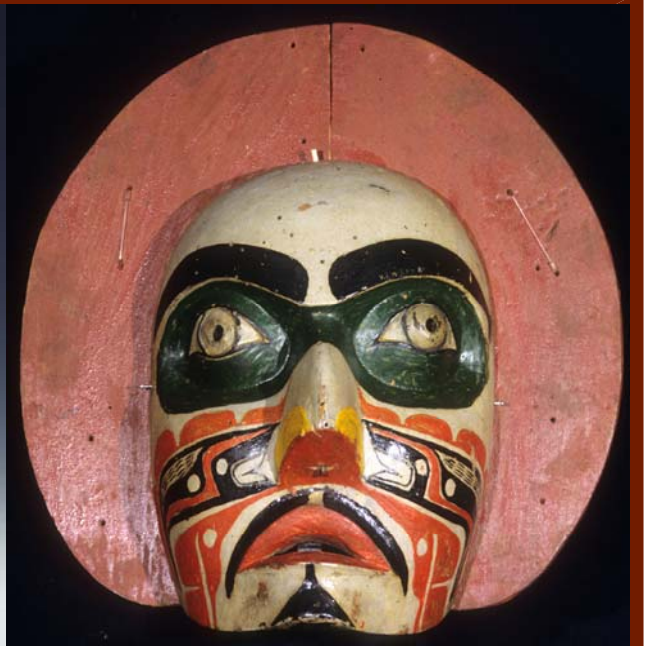
INDIANER-ROMANTIK, VÖLKERKUNDE, VOLKSBILDUNG

Die Zeichnungen von Wilhelm Watzke

ANTIKOLONIALE BEFREIUNG ODER KLASSENKAMPF?

Über das Verhältnis von Staat und Nation in der frühen Maya-Bewegung

Copyrights und Fotoangaben: Siehe S. 71



REVITALISIERUNG DES LAKOTA

Zur Lage der Sprache in den Reservationen heute

SENSATIONELLE AUSGRABUNGSERGEBNISSE IN PERU

Archäologen aus Berlin entdecken über 5000 Jahre alte Gräber

REZENSIONEN | KURZBERICHTE | AUSSTELLUNGEN



AUSSTELLUNG:

"Die Macht des Schenkens –
Der Potlatch im Großen Haus der Kwakwaka'wakw
an der kanadischen Nordwestküste"

7. Mai bis 21. August 2011
Kunsthalle im Lipsiusbau, Dresden
täglich 10 bis 18 Uhr, außer montags

Zeitgleich:

"Die Macht des Schenkens – Gaben am sächsischen Herrscherhof in
Dresden und im Großen Haus der Kwakwaka'wakw"

21. April bis 28. August 2011

Ausstellungsort: U'mista Cultural Centre, Alert Bay, Kanada

Foto: Sharon Grainger

Gi'kaml, Häuptling Dzunuk'wa

Maske der "Riesin aus dem Wald"

Wenn wir heute das Wort Geschenke hören, assoziieren wir es zuerst mit Freude, Glückwünschen oder Überraschung, aber sicher nicht mit Macht. Was verbinden Geschenke mit Macht? Dieser Frage geht ein, von der Kulturstiftung des Bundes gefördertes Ausstellungsprojekt zwischen dem U'mista Cultural Centre in Alert Bay, British Columbia, Kanada, und den Staatlichen Kunstsammlungen Dresden nach.

Sie tauschen zu diesem Thema Objekte aus ihren Beständen aus und präsentieren sie zeitgleich. Ausstellungsorte für die Sonderschau "Die Macht des Schenkens" sind das U'mista Cultural Centre in Alert Bay und die Kunsthalle im Lipsiusbau in Dresden.

Aus Alert Bay kommt eine einmalige Sammlung von bis zu 300 Jahre alten Masken, Gefäßen und Kleidung der Kwakwaka'wakw First Nation von der kanadischen Nordwestküste nach Dresden. Die ca. 50 Ausstellungsstücke werden zu einem Großteil erstmals außerhalb Kanadas zu sehen sein. Diese außergewöhnlichen Objekte finden in rituellen Tänzen und Zeremonien des Potlatch Verwendung. Der Potlatch ist eine traditionelle Zeremonie, die politische, wirtschaftliche, spirituelle und soziale Angelegenheiten für Einzelpersonen, Familien und größere Gemeinschaften kennzeichnet. Einen zentralen Aspekt des Potlatch bildet die Rolle des Geschenkes. Das Schenken ehrt u.a. auch die Gäste, indem sie die Ereignisse beim Potlatch bezeugen und die Ansprüche der Familie auf Status und Ansehen bestätigen.

Dresden hat für das U'mista Cultural Centre in Alert Bay eine Auswahl von repräsentativen diplomatischen und persönlichen Fürstengeschenken und Schauobjekten des sächsischen Herrscherhofes in Dresden zusammengestellt: Arbeitsgeräte aus der Kammer, Prunkwaffen und Turnierausstattungen aus der Rüstkammer sowie Gefäße und Figuren aus dem Grünen Gewölbe und der Porzellansammlung. Sie demonstrieren das wirtschaftliche Engagement, die ritterliche und allegorische Selbstdarstellung, die glanzvollen Hoffeste und die Hofjagd der sächsischen Herrscher in der Frühen Neuzeit.

"Mir ist wichtig, dass die Staatlichen Kunstsammlungen Dresden nicht nur mit großen und weltberühmten Museen zusammenarbeiten, sondern auch derartige Kooperationen aufgeschlossen sind, die dazu beitragen können, das interkulturelle Denken wie auch den Dialog zwischen Kunst und Ethnographie zu fördern. Dabei sind der Austauschgedanke und die Gleichzeitigkeit der Präsentation in Dresden und in Alert Bay von besonderer Bedeutung. Ich bin meiner Kollegin Sarah Elizabeth Holland vom U'mista Cultural Centre dankbar, dass sie sich mit den Staatlichen Kunstsammlungen Dresden auf das Wagnis einlässt, gemeinsam das gesellschaftliche Phänomen des Schenkens in unterschiedliche Kulturen zu untersuchen und darzustellen. Ich freue mich zudem sehr, dass wir für die Ausstellungsgestaltung in Dresden mit Corrine Hunt, der Designerin der Medaillen der Olympischen Winterspiele von Vancouver, eine hervorragende Ausstellungsgestalterin gewonnen zu haben, die mit dem Thema des Potlatch bestens vertraut ist" so Martin Roth, Generaldirektor der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden.

"Wir alle wissen aus persönlicher Erfahrung, was Schenken ist. In der Auseinandersetzung mit Schenkungszeremonien am barocken sächsischen Hof und im Großen Haus der Kwakwaka'wakw, fordern uns die Ausstellungen heraus, unter die Oberfläche dieser alltäglichen Handlung zu schauen und darüber nachzudenken, wie das Schenken zugleich ein materieller und symbolischer Austausch ist. Diese bahnbrechende Zusammenarbeit bietet uns die seltene Chance, die Kultur der Kwakwaka'wakw einem europäischen Publikum näher zu bringen. Zugleich ist es ein historisches Ereignis, Schätze des sächsischen Hofes der First Nations Gemeinschaft und den Kanadiern zu vermitteln, denn nie zuvor sind vergleichbare Kunstschatze in Kanada zu sehen gewesen. Diese Ausstellungskooperation ist in der Beziehung Europas zu den indigenen Völkern des pazifischen Nordwestens weltweit einmalig" so Sarah Elizabeth Holland, Direktorin des U'mista Cultural Centre.

"Erst der neueste wissenschaftliche Stand innerhalb der Ethnographie macht diese Ausstellungskooperation möglich. Denn sie vergleicht zwei Gesellschaften, die in ihrer Kultur und ihrer spezifischen historischen Entwicklung unterschiedlicher nicht sein könnten. Zudem werfen die beiden Ausstellungen die Frage auf, welche Rolle der Akt des Schenkens zukünftig in der sozialen und wirtschaftlichen Welt spielen wird", so Claus Deimel, Direktor der Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsen.
(Presseinformation, leicht gekürzt)

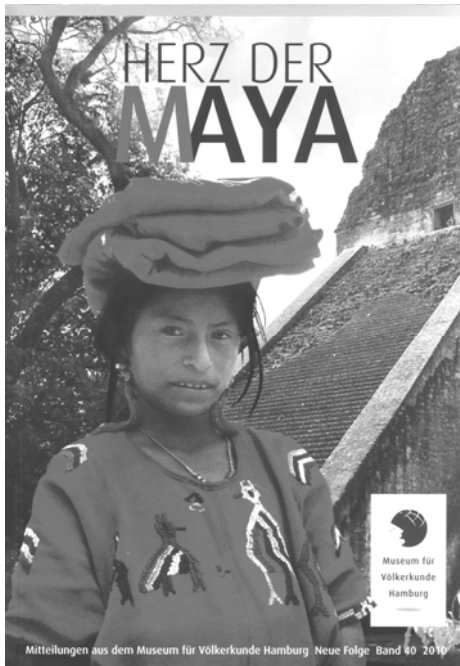


HERZ DER MAYA

Sonderausstellung im
Museum für Völkerkunde Hamburg
Rothenbaumchaussee 64 | 20148 Hamburg
Di – So 10–18 Uhr | Do bis 21 Uhr
www.voelkerkundemuseum.com

Das Museum besitzt eine der weltweit größten und bedeutendsten Sammlungen zur faszinierenden Kultur der Maya Mittelamerikas, die nun in einer neuen Ausstellung aufbereitet ist. Auf über 700 qm wird ein Bogen von den Anfängen bis zur Gegenwart dieser geheimnisumwitterten Zivilisation gespannt.

(Quelle: Faltblatt zur Ausstellung)



Wulf Köpke, Bernd Schmelz (Hrsg.): Herz der Maya, Museum für Völkerkunde Hamburg, 2010, ISBN 978-39812566-2-8, 736 Seiten, zahlreiche farbige Abbildungen, € 29,90.

Thematisch zur Ausstellung passend und für diese als Begleitbuch gedacht, widmet sich der 40. Band der Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg auf über 700 Seiten in 27 Beiträgen dem Leben der Mayaindianer Guatemalas.

Den Anfang bilden mehrere landeskundliche Beiträge zu Guatemala, seinen Menschen und seiner Geschichte. Dann werden die Forschungsarbeiten des Museums vorgestellt, wobei Franz Termer eine besonders prominente Rolle spielt. Termer hatte seinerzeit einen bedeutsamen Beitrag zur Mesoamerika-Forschung geleistet und wurde später langjähriger Direktor des Hamburger Völkerkundemuseums. Der Kreis schließt sich, indem die heutigen Bindungen von Museumsmitarbeitern zu Guatemala und seinen Menschen geschildert werden. Diese engen Kontakte und die Einbeziehungen indigener Sichtweisen in die Ausstellungs-gestaltung machen diese besonders interessant.

Mehrere Beiträge erläutern die Geschichte und Pflege der Guatemala-Sammlung des Museums, die insbesondere einen riesigen Fundus an Maya-Textilien aufweist, aber auch zahlreiche andere Objekte wie Keramiken, Kleinkunst und Malereien umfasst. Hier werden auch die Anstrengungen deutlich, die die Museumsmit-

arbeiter aufbringen mussten, um in langjähriger Vorbereitungszeit und angesichts eng begrenzter finanzieller Mittel eine bemerkenswerte Ausstellung organisieren zu können.

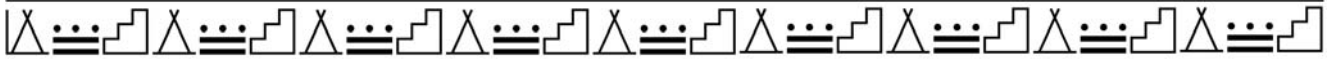
Weitere Beiträge beleuchten insbesondere das heutige Leben der Maya, ihre Stellung in der Gesellschaft, die Pflege ihres Brauchtums und ihre religiöse Verfassung. Die farbenfrohe Textilkunst wird vergleichsweise kurz behandelt, da die Absicht besteht, einen der nächsten Bände der "Mitteilungen" vollständig dieser Thematik zu widmen.

Beachtung findet schließlich auch das Enddatum des 13. Baktun am 21.12.2012, gleichzeitig Endpunkt der aktuellen Sonderausstellung. Während an diesem Tag ein Kalenderzyklus der alten Maya von ca. 400 Jahren zu Ende geht und ein neuer Baktun-Zyklus beginnt, stellen die angeblichen Weltuntergangsprophezeiungen lediglich eine eurozentrische esoterische Interpretation dar.

Das Buch ist mit seinen wissenschaftlich fundierten Beiträgen nicht nur eine interessante Begleitlektüre und Hintergrundinformation, sondern steht auch für sich als gelungener Beitrag zum Verständnis der Lebenswirklichkeit der guatemalteken Maya-Indianer.

RO





Inhalt:

<i>Lothar Dräger</i>	Der Leipziger Traum vom Indianer	S. 73
<i>Gerard van Bussel und Silvia Huber</i>	Indianer-Romantik, Völkerkunde und Volksbildung: Zeichnungen von Wilhelm Watzke	S. 93
<i>Lukas Rehm</i>	Antikoloniale Befreiung oder Klassenkampf? Nationalistische Debatten um das Verhältnis von Staat und Nation in der frühen Maya-Bewegung	S. 100
<i>Rebecca Netzel</i>	Revitalisierung des Lakota – Perspektiven für das Western Sioux: Zur Lage der Sprache in den Reservationen heute	S. 108
<i>Marco Goldhausen</i>	Sensationelle Ausgrabungsergebnisse in Peru: Über 5000 Jahre alte Gräber mit exotischen Muschelbeigaben aus Ekuador und Chile.	S. 115
<i>Jaroslav Klokočník und Petr Hadrava</i>	"Singende" Pyramidentreppen bei den klassischen Maya	S. 118
<i>Berichte / Informationen</i>	UNESCO-Weltkulturerbe: Die "schwimmenden Gärten" von Xochimilco, Mexiko	S. 121
	Die "Verkörperung" indigener Kultur – Bericht einer Präsentation	S. 123
<i>Rezensionen</i>		S. 127

Außerdem finden Sie Termine und Informationen zu aktuellen Ausstellungen.

Coverbild:

Links: Stehender bekrönter Löwe, Silber, vergoldet, Grünes Gewölbe, Staatliche Kunstsammlungen Dresden Foto: Jürgen Karpinski
Rechts: Mondmaske, U'mista, Foto: Sharon Grainger

Impressum:

AmerIndian Research.
Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland.
ISSN: 1 862-3867
Gegründet im Jahr 2005.

Verlag / Redaktion:

Dr. Mario Koch (Eigenverlag, nicht im Handelsregister eingetragen)
AmerIndian Research, 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

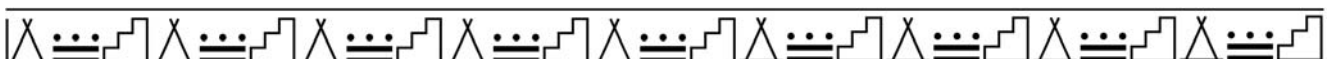
Fremdsprachige Übersetzung der Einleitungen, sofern nicht von den Autoren geliefert, von Robert A. Oeser, Brattleboro, VT / USA (englisch) und Angelika Danielewski (spanisch).
Druck: printmanufaktur | Gewerbestraße 21 | 23942 Dassow | Tel. 0800-3335548 | info@printmanufaktur.de

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

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



Der Leipziger Traum vom Indianer

Lothar Dräger

Die sächsische Messemetropole Leipzig hat historisch weit zurückliegende Beziehungen zu den Indigenen Nordamerikas. So entwickelte sich Leipzig im 19. Jahrhundert zu einem bedeutenden Umschlagplatz für Rauchwaren aus Nordamerika. Und in der Bücherstadt Leipzig wurden zu dieser Zeit viele Titel über den noch unbekanntem Kontinent verlegt. 1723 wurden erstmals zwei Indianer in der Stadt öffentlich zur Schau gestellt. Das 1869 gegründete Völkerkundemuseum kann eine wechselvolle Geschichte bis in die heutige Zeit vorweisen. Dabei spielen auch die Indianistikgruppen eine wichtige Rolle – und das bis in die heutige Zeit hinein.

The Saxon Metropolitan Trade Fair in Leipzig has long standing historic connections with the indigenous peoples of North America. In the 19th century, Leipzig developed into a major trading center for furs from North America. And in the "book city" of Leipzig at that time many titles were published about the unknown continent. Two Indians were in town for public exhibition for the first time in 1723. The Museum of Ethnology, founded in 1869, can boast a colorful history even to the present day. And up until the present time, the Indian reenactment groups also play an important role.

Leipzig, la metrópoli ferial sajona, tiene relaciones históricamente muy lejanas con los indígenas norteamericanos. Así en el siglo XIX Leipzig llegó a ser un mercado importante de peletería norteamericana. También se publicaron en este tiempo en la ciudad de los libros muchos títulos sobre el continente todavía desconocido. En 1723 dos indígenas fueron exhibidos al público por primera vez. El museo etnológico, fundado en 1869, se presenta con una historia llena de vicisitudes que persiste hasta hoy. En este proceso juegan una parte importante los grupos indianistas – hasta en la actualidad.

Die zweifellos bedeutsamste und auch historisch recht weit zurückreichende Beziehung zwischen Leipzig und den Eingeborenen Nordamerikas war alles andere als ein Traum, sondern harte ökonomische Realität: der Pelzhandel. Leipzig stieg zu Beginn des 19. Jh. zu einem Weltzentrum des Pelzhandels auf, wo zeitweilig mehr als die Hälfte aller in Nordamerika von Indianern und Metis erbeuteten und in den Handel gebrachten Pelze umgesetzt wurde. Im 18. Jh. war unbestritten London der Hauptumschlagplatz für nordamerikanisches Pelzwerk, denn dort war – und ist es noch heute – der Geschäftssitz der berühmten Hudson's Bay Company; darüber hinaus verkaufte die in Montreal ansässige North West Company ihre eingehandelten Felle ebenfalls in London. Von dort wurde schon damals ein beträchtlicher Teil der Rauchwaren weiter nach Leipzig verhandelt. Nachdem Napoleon 1806 die Kontinentalsperre gegen den Handel mit Großbritannien dekretiert hatte, führte der Leipziger Händler Max Hötte zuerst Rauchwaren direkt aus den USA ein; Kontakte zu Johann Jacob Astor, dem Begründer der American Fur Company, waren dazu angebahnt worden¹.

Die Indianer Nordamerikas hatten nun nicht nur die Pelze für den Handel zu beschaffen, sondern auch die Konkurrenzkämpfe der verschiedenen Pelzhandelskompanien auszufechten. Instruktiv sind da die Umstände eines Gefechtes, von dem der Prinz zu Wied berichtet und das von seinem Illustrator Bodmer auch

bildlich dargestellt worden ist.² Im August 1833 hatte sich bei dem neu errichteten Fort McKenzie der American Fur Company eine große Gruppe von Piekann gelagert, um Handel zu treiben. Hier wurden sie überfallen von mehreren hundert Kriegern der Assiniboin und Cree, traditionellen Handelspartnern der britischen Hudson's Bay Company (Abb.1). Zugespitzt lässt sich formulieren, dass es bei dem Kampf auch darum ging, ob die von den Piekann eingebrachten Felle weiterhin nach London oder aber direkt nach Leipzig verhandelt werden konnten.



Abb. 1: Gefecht bei Fort Mc Kenzie nach der weit verbreiteten Darstellung von K. Bodmer [WIED, 1839-1841, Tafel 42]

¹ HEPPE [Hg.] 1890, S. 487 ff. FELLMANN 1989, S.74-79, 208 ff.

² WIED, 1839-1841/1995, Bd. 1, S. 304 ff, 348 ff, Tafel 42.

Die Menge der am Leipziger Brühl umgesetzten Rauchwaren vervierfachte sich zwischen 1838 und 1868, und daran hatten die Waren aus Nordamerika den größten Anteil, nämlich 1863 für 2,6 Millionen Thaler gegenüber 2,1 Millionen aus Mitteleuropa und 1,4 Millionen aus Russland. Konkret waren das 70.000 Biber, 40.000 Rotfuchse, 500 Silberfuchse, 25.000 Nerze, 6.000 Bären, 75.000 Skunks und 2 Mio. Bisamratten, die von indianischen und halbindianischen Jägern und Fallenstellern eingebracht worden waren. Heinrich Lomer, Verfasser dieser Aufstellung und einer der wichtigsten Rauchwarenhändler am Leipziger Brühl, gehörte 1869 zu den Unterzeichnern des Aufrufs, der zur Gründung des hiesigen Völkerkundemuseums geführt hat.³

Den Hintergrund für die Entstehung des Traumes vom Indianer hat die Bücherstadt Leipzig mit ihrem Buchhandel und Verlagen abgegeben und hier ist im Wesentlichen das Bild des nordamerikanischen Indianers im deutschsprachigen Raum geprägt worden. Da im 17. und 18. Jh. viele Staaten Europas, also Spanien, Frankreich, Großbritannien, Russland, die Niederlande und sogar Dänemark und Schweden sich in Amerika Kolonien angeeignet hatten, waren die Nachrichten über dessen Eingeborene meist in den jeweiligen Landessprachen abgefasst. Wie eng die Berichte von Entdeckungsreisenden, Pelzhändlern, Missionaren, Beamten und Militärs kolonialen Interessen verpflichtet waren, zeigt das Beispiel Frankreichs: Kaum waren 1763 dessen Kolonien in Kanada und Louisiana verloren, ging diese französische Literaturgattung mit ihrer über hundertjährigen Tradition bald ein. Das deutsche Verlagswesen hingegen, zunächst in Frankfurt und dann immer mehr in Leipzig konzentriert, war von Anfang an in ganz andere Richtung orientiert: auf die Übersetzung und Edition fremdsprachlicher Reisebeschreibungen, die an ein interessiertes und gebildetes Publikum gerichtet waren. Dessen Bedürfnisse müssen beträchtlich gewesen sein, denn die Berichte der Patres Hennepin und Marquette, des Offiziers de Lahontan oder der gelehrten Jesuiten Lafitau und Charlevoix lagen oft nur wenige Jahre nach Erscheinen des französischen Originals als deutsche Übersetzung vor. Von Charlevoix war das Original 1744 in Paris erschienen, die deutsche Edition 1756 in Leipzig und eine englische erst 1761 in London. Die abenteuerliche Reisebeschreibung des Claude Le Beau, 1738 in französisch publiziert, erschien in mehreren deutschen Editionen, die auf wenigstens drei verschiedenen Übersetzungen basierten: 1751 Erfurt, 1752 Frankfurt und Leipzig, 1752 Erfurt, 1793 und 1794 Leipzig.⁴

³ HEPPE [Hg.] 1890, S. 487 ff. FELLMANN 1989, S.74-79. GERMER, ERNST: Die Vorgeschichte der Gründung des Museums In: JAHRBUCH Bd.XXVI, 1969, S. 25.

⁴ HENNEPIN 1689, HENNEPIN 1699; MARQUETTE, JACQUES, angehängt an HENNEPIN 1689; LAFITAU

Verglichen mit der reichhaltigen Kolonialliteratur der Franzosen nehmen sich die Berichte der Spanier über Nordamerika zahlenmäßig etwas bescheiden aus, was wohl auf die Geheimhaltungspolitik ihrer Regierung zurückgeht. Somit steht die Übersetzung des Don Antonio de Ulloa auf dem Leipziger Buchmarkt 1781 etwas vereinsamt.⁵ Die englischsprachige Literatur schließlich entwickelte sich nach zunächst durchaus überschaubaren Anfängen mit der Entstehung der USA im 19. Jh. zu einem regelrechten Strom. Aus der Fülle können hier nur die Übersetzungen weniger Klassiker erwähnt werden: Der Expeditionsbericht von Lewis und Clark 1815, der Lebensbericht des John Tanner 1840 sowie die Darstellungen der Maler George Catlin 1848 und Paul Kane 1862,⁶ fast alle in Leipzig erschienen.

Deutsche Autoren hat es im 18.Jh. relativ wenig gegeben, was mit dem oben skizzierten Ablauf der Kolonialisierung zusammenhängt. Genannt werden müssen die Darstellungen der durch die Herrnhuter Brüdergemeine missionierten Eingeborenen.⁷ Die 1841 erschienene Reisebeschreibung des Prinzen Maximilian zu Wied mit den Illustrationen des Schweizer Malers Bodmer gilt wohl zu Recht als das bedeutendste deutschsprachige Werk über die Indianer Nordamerikas. Es erscheint allerdings fraglich, ob es damals schon Leipzigs Indianerbild geprägt hat. Im Verzeichnis der über 200 Subskribenten wimmelt es nur so von Durchlauchten und königlichen Hoheiten, während Leipzig gerade einmal mit sechs Bestellungen von den 113 Buchhändlern verzeichnet ist.⁸ Für den Bildungsbürger ist das Werk mit dem umfangreichen Bildmaterial wahrscheinlich zu kostspielig gewesen und erst durch Kopien, Zitate und Raubdrucke richtig bekannt gemacht worden. So hat in der oben genannten, weit verbreiteten Ausgabe von Catlin 1848 der Übersetzer Heinrich Berghaus in den Anmerkungen seitenweise Zitate aus Wied eingefügt.⁹ Publikumswirksamer als Wied agierte da Balduin Möllhausen, der seinen Reisebericht als Mitglied einer US-Regierungsexpedition zuerst 1858 in Leipzig veröffentlichte. Die zweite Auflage erschien 1860 unter anderem Titel und anderer

1752; CHARLEVOIX 1756. DRÄGER, Nachwort und Anmerkungen zu LE BEAU 1986, S. 409-418, 448 ff., 457.

⁵ ULLOA 1781.

⁶ LEWIS und CLARK 1815, TANNER 1840, CATLIN 1848/1924, KANE 1862.

⁷ LOSKIEL 1789. CRANZ 1765. HECKEWELDER 1821. CZAYA [Hg.] 1987 S. 169-244.

⁸ WIED 1839-1841 / 1995. Die Zahl der Buchhandlungen war in Leipzig sehr hoch. Berlin hatte nur 108, Dresden 25 Hamburg und München je 22. vgl. KÖNIG, PETER: Die Völkerkunde in der Buchstadt Leipzig. In: DEIMEL, LENZ und STRECK [Hg.] 2009, S. 414.

⁹ CATLIN 1848/1924, Anmerkungen S. 328-348. KORT and HOLLEIN [Eds.] 2006,S. 55, 373 f.



Aufmachung, und wieder ein Jahr darauf eine weitere Reisebeschreibung.¹⁰ Alle sind dadurch ausgezeichnet, dass – ganz in der Manier von Hauffs Wirtshaus im Spessart – die Darstellung immer wieder durch weit-schweifige abenteuerliche Erzählungen der Expeditionsteilnehmer unterbrochen wird. Später wandte sich Möllhausen völlig der Romanschrift-stellerei zu und soll um die 40 größere Werke und noch mehr Erzählungen herausgebracht haben;¹¹ fast so fruchtbar wie Karl May.

Man muss sich vergegenwärtigen, dass die gesamte bisher skizzierte Literatur hauptsächlich an ein intellektuelles Publikum gerichtet war. Wenn das Interesse am nordamerikanischen Indianer zeitweilig fast eine Massenerscheinung werden konnte, ist das auf ein Literaturgenre zurückzuführen, das mit Coopers Lederstrumpf-Romanen begann; also die Indianer- und Abenteuererzählungen.¹² Als deutschsprachige Schrift-steller sollen hier Charles Sealsfield (K. Postl), Friedrich Gerstäcker, Armand (F. Strubberg), Otto Ruppian und eben Möllhausen genannt werden. In Leipzig erschien ab 1843 eine "Illustrierte Zeitung" und ab 1853 von Ernst Keil die "Gartenlaube", 1875 mit immerhin 385.000 Exemplaren. Darin sind öfter Erzählungen von Gerstäcker und Möllhausen herausgebracht worden. Darüber hinaus ist vom Leipziger Verlag Kollmann eine "Amerikanische Bibliothek" begründet worden, in der von 1852-1871 vorgeblich 435 Titel englischsprachiger Autoren erschienen sein sollen.¹³

Die oben genannten Erzähler sind später nahezu oder auch völlig in Vergessenheit geraten, selbst wenn sie alle zeitweilig in Amerika gelebt und Indianer aus eigener Anschauung kennen gelernt hatten. Letzteres trifft bekanntlich auf Karl May nicht zu, dessen um-fangreiches Werk das ganze Literaturgenre dann über-wuchert hat. Daran war die Buchstadt Leipzig aber kaum beteiligt.¹⁴

Farbigkeit gewann der Leipziger Traum durch nordamerikanische Eingeborene, die lebhaftig in der Stadt zu sehen waren. Erster dokumentierter Aufent-halt stammt von 1723, als zwei "Amerikanische Printzen" zu sehen waren. Die beiden jungen Creek-Häuptlinge waren allerdings keineswegs freiwillig hier, sondern in Kriegsgefangenschaft geraten und wurden derzeit von dem englischen Captain Pight aus Charleston in europäischen Städten und Fürstenhöfen

als Kuriosität zur Schau gestellt. Ihr gesamter Körper war tätowiert, jeder "ließ sich also, mit unveränderten Mienen und Augen, als eine Statue besehen und be-tasten"¹⁵ (Abb. 2). Auf ähnliche Weise ist zur Messe 1736 ein aus Grönland verschleppter Eskimo aus-gestellt worden.¹⁶

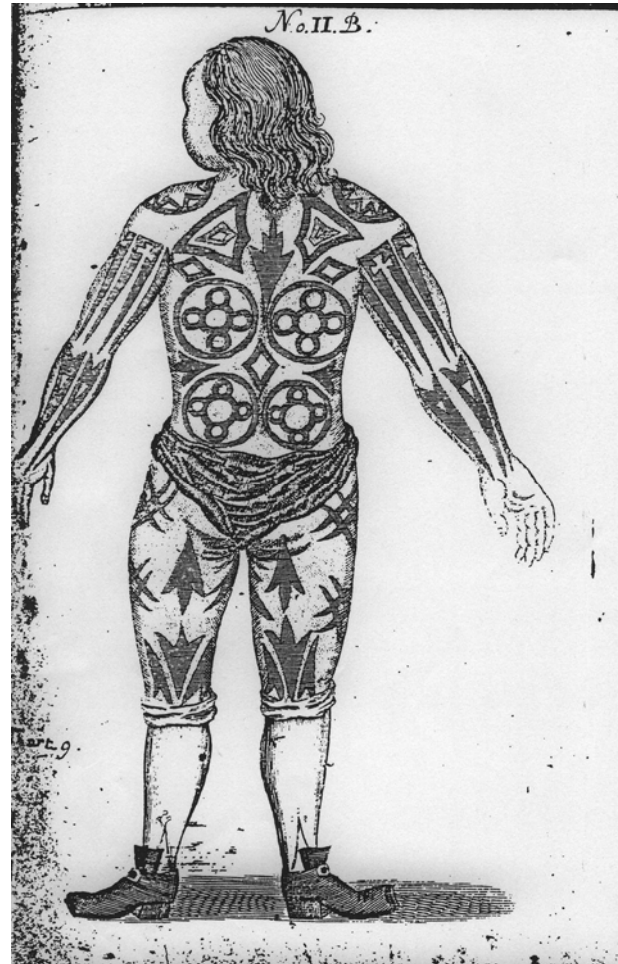


Abb. 2: Einer der jungen Creek-Häuptlinge, die 1723 wegen ihrer Tätowierungen in Leipzig zur Schau gestellt wurden. [KANOLD und KUNDMANN 1722]

Im späten 19. Jh. waren es die "Völkerschauen" von Karl Hagenbeck und amerikanischen Konkurrenten, die Tausende Leipziger in den Zoo lockten. Nach Lappländern, Nubiern und Eskimo trat 1879 eine Gruppe von zehn Irokesen, darunter zwei

¹⁰ MÖLLHAUSEN 1858. MÖLLHAUSEN 1860. MÖLLHAUSEN 1861.

¹¹ HARTMANN 1963. INDIANER NORDAMERIKAS 1999, S. 14, 94.

¹² PLISCHKE 1951.

¹³ HOFFMANN 1989, S. 3 f. HEERMANN 1988, S. 155, 213-224. PENNY in KORT and HOLLEIN [Eds.] 2006, S. 141 ff. SAMMONS in CALLOWAY et al. [Eds.] 2002, S. 185-193.

¹⁴ HEERMANN 1988, S. 369-388.

¹⁵ SICUL 1719-1731, Bd. III, S.441. KANOLD und KUNDMANN 1722 Artic 9. Von denen so genannten Amerikanischen Printzen. S. 311-317, Sept. 1722. In Dresden waren sie vom Captain dem König August (der Starke) zum Kauf angeboten worden, ohne Ergebnis.

¹⁶ LEHMANN 1955, S. 32. Seine Darstellung, auf diesen Eskimo gehe der Kajak zurück, der jahrzehntelang im "Grönländerhaus" in der Leipziger Petersstraße ausgestellt war und sich heute im Völkerkundemuseum befindet, ist nicht zu belegen. Vgl. STEFFEN-SCHRADE 1997, S. 15 ff.

Frauen, aus dem St. Lorenz-Gebiet Kanadas und ein Comanche auf. Zu ihren Vorführungen gehörten mehrere Tänze, Ballspiele, Kanufahrten, Kämpfe und eine wilde Verfolgungsjagd.¹⁷ Danach folgten 1883 eine Gruppe von sechs Chippewa von der Michigan-Halbinsel und 1886, gemanagt von dem Amerikaner Frank Harvey, 15 Oglala-Sioux, Männer, Frauen und Kinder¹⁸ (Abb. 3) All das wurde überboten durch die



Abb. 3: Truppe der Oglala-Sioux 1886, von der sich ein Tipi im Museum für Völkerkunde befindet. [ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 12.6.1886]

gewaltige Buffalo Bills Wildwest Show, die im Juni 1890 in Leipzig gastierte; mit etwa 250 Akteuren, darunter Indianer von den Oglala und Brulé-Sioux, Cheyenne, Arapaho, ferner Cowboys, mexikanische Vaqueros usw.¹⁹ Aber schon Jahre vor Buffalo Bill war das Bild des federgeschmückten, bemalten und Waffen schwingenden Kriegers hoch zu Ross im öffentlichen Bewusstsein zum Prototyp des Indianers geworden, wie das instruktiv 1885 die Rezeption einer Völkerschau mit Bella Coola von der Pazifikküste Kanadas erkennen lässt, die der Norweger J. Adrian Jacobsen auf Tournee führte (Abb. 4). Obwohl die neun Männer im Leipziger Zoo für ihren immerhin einmonatigen Aufenthalt (11. September – 14. Oktober 1885) sogar ein bemaltes Plankenhaus mit zwei Wappenpfählen errichtet hatten (Abb. 5) und obwohl ihre Tänze und Maskenzeremonien ethnographisch zweifellos viel

instruktiver gewesen sind als die Kriegsspiele der Sioux, Chippewa und Irokesen, waren doch die Einnahmen aus Eintrittsgeldern in allen deutschen Städten ziemlich bescheiden. Die Bella Coola entsprachen so wenig dem Bild, welches das Publikum sich vom Indianer gemacht hatte, dass in der Presse verschiedentlich die Frage nach ihrer Echtheit gestellt wurde. Sogar Parodien erschienen.²⁰



Abb. 4: Truppe der Bella Coola gastierte 1885 in vielen deutschen Städten. [Fotoarchiv, Museum für Völkerkunde]

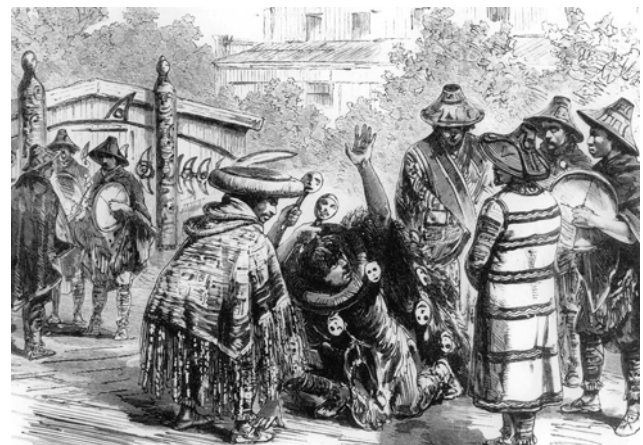


Abb. 5: Tanz der Bella Coola im Leipziger Zoo vor ihrem bemalten Plankenhaus. [ILLUSTRIRTE ZEITUNG, 17.10.1885]

Die Völkerschauen zeigten Auswirkungen auf das 1869 gegründete Völkerkundemuseum Leipzig. Der Norweger Adrian Jacobsen hatte schon 1881-83 im Auftrage des Kgl. Preußischen Völkerkundemuseums Berlin eine Sammelreise an die Pazifikküste Nordamerikas unternommen, die sehr erfolgreich war und von der auch eine Reisebeschreibung vorgelegt wurde.²¹ Darauf unternahm A. Jacobsen zusammen mit seinem Bruder Phillip eine zweite Sammelreise, diesmal in Kommission von Karl Hagenbeck. Diese Kollektion von etwa 1.500 Objekten wurde 1885 bei der Tournee der Bella Coola mitgeführt, zu Werbezwecken, Aus-

¹⁷ HOFFMANN 1989, S. 7 f., DRÄGER 2006, S.6 ff.

¹⁸ LEHMANN 1955, S. 35 ff., Abb.3, 10. HOFFMANN 1989, S. 8 f.

¹⁹ LEHMANN 1955, S. 38. HOFFMANN 1989, S.9-14. KORT and HOLLEIN [Eds.] 2006, S.217-247.

²⁰ HABERLAND 1987, HABERLAND 1988. KORT and HOLLEIN [Eds.] 2006, S. 181-187, 214 ff.

²¹ WOLDT [Hg.] 1884.

rüstung der Akteure und Verkauf. Davon erwarb das Leipziger Museum knapp 500 Gegenstände für 8.000 Mark,²² die größte geschlossene Sammlung innerhalb der Nordamerika-Abteilung. Auch auf die Völkerschau 1886 mit den Oglala-Sioux geht eine allerdings nur kleine Sammlung zurück. Sie war im Zoo verblieben und im Folgejahr von dessen Direktor Pinkert dem Museum geschenkt worden. Leider ist sie beim Bombenangriff 1943 vernichtet worden, bis auf das bemalte Tipi, das in Dauerausstellungen immer wieder gezeigt wurde.²³



Abb. 6: Porträt Sitting Bulls von Rudolf Cronau 1881. [DIE GARTENLAUBE, 1882]

Dass die Sioux-Völkerschau werbewirksam als "Sitting Bull Sioux Indianer" deklariert wurde, geht fraglos auf den Journalisten und Grafiker Rudolf Cronau zurück, der sie auf ihrer Tournee begleitete. Vorher war Cronau 1881-83 als Korrespondent der oben genannten Leipziger Zeitschrift "Gartenlaube" in den USA auch zu den Reservationen der Sioux gelangt, die ihm wegen seiner Brille den Namen Ista-maza, d. h. "Eisenaugen", gaben. Dort lernte er den berühmten Sitting Bull kennen, der kurz zuvor aus seinem Exil in Kanada zurückgekehrt war; er konnte offensichtlich dessen Vertrauen gewinnen, ihn porträtieren und interviewen (Abb. 6). Durch Cronaus Berichte ist Sitting Bull, in der auflagenstarken Gartenlaube als der "rothe Napoleon" vorgestellt, zum damals bekanntesten Indianer Nordamerikas in Deutschland geworden.²⁴

²² HABERLAND 1988, S. 54 f. HABERLAND 1989, S.189.

²³ INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, S. 98 f.

²⁴ GRUBER in SITTING BULL 1999, S. 18-21. BOLZ, PETER: Rudolf Cronau, Sitting Bull und die Sioux. Manuskript 2008. Darin aufgelistet sämtliche Beiträge in der "Gartenlaube". CRONAU, RUDOLF: Die Sioux-Indianer.

Nur wenig später veröffentlichte Cronau seine Reiseerlebnisse und Zeichnungen auch in mehreren Büchern.²⁵ Eine Sammlung, die er ebenfalls angelegt und die zunächst für ein deutsches Museum – voran Berlin – vorgesehen war, verkaufte er nach seiner endgültigen Übersiedlung in die USA 1894 an das American Museum of Natural History in New York. Die Kollektion, die das Leipziger Museum 1908 von Cronau erwarb, stammte aus verschiedenen Teilen der USA; er war dabei nur Zwischenhändler.²⁶ Grundsätzlich muss angemerkt werden, dass die Bestände der Nordamerika-Abteilung eigentlich nur auf Angebote von außen zurückgingen und es gezielte Sammelexpeditionen auf Initiative des Museums nicht gegeben hat; sehr im Gegensatz zu Südamerika mit den Reisen von W. Reiss und A. Stübel nach 1882, Herrmann Meyer 1895/96 und 1898/99 sowie Fritz Krause 1908. Das kommt auch in den Bestandszahlen 1943 zum Ausdruck – Nordamerika mit 4.600 und Südamerika mit ca. 20.000 Objekten²⁷.

Die Völkerschauen hatten noch eine weitere Auswirkung, die in den Indianer- und Trapperspielen der Leipziger Jugend anlässlich des alljährlichen Festes des "Tauchschen" Anfang September zum Ausdruck kam. Älteren Leipzigern braucht man dieses Volksfest, dessen Name auf den "Tauchischen Jahrmarkt" und damit auf das nahe Städtchen Taucha zurückgeht, nicht zu erklären. Es ist mindestens bis ins späte 18. Jh. zurück zu verfolgen; und Mitte des 19. Jhs. wird von karnevalistischen Verkleidungen – Tiroler, Bärenführer, Soldaten, fantastische Schreckgestalten usw. – berichtet. Ebenfalls von Massenprügeleien zwischen Studenten und Handwerkergelesen, voran Buchdruckern, ist immer wieder die Rede. Der Leipziger Stadthistoriker Gustav Wustmann spricht dann 1895 von dem "ethnologischen Moment", das während der letzten Zeit zum Tauchschen hinzugekommen ist und benennt auch die Verursacher, die Völkerschauen.²⁸ Ein Teilnehmer um 1900 berichtet: "Die Jungen verkleideten sich als Indianer oder als Trapper, [...] der Federschmuck, der, wenn er besonders prächtig ausfiel, über den Nacken hinunter in die Kniekehlen und weiter reichte. [...] Indianer und Trapper rotteten sich

In: ILLUSTRIERTE ZEITUNG Nr.2241, 12. Juni 1886. KORT and HOLLEIN [Eds.] 2006, S. 149-152.

²⁵ CRONAU 1885/86. CRONAU 1886. CRONAU 1890. Neben diesen Reisebeschreibungen soll sein umfangreiches Werk aus Anlass des 400-jährigen Jubiläums der ersten Columbusreise nicht unerwähnt sein, CRONAU 1892.

²⁶ GRUBER in SITTING BULL 1999, S. 21; vgl. auch S. 81., INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, S. 102, 138 f.

²⁷ INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, S.9. Vgl. dazu auch die Beiträge von ENGEL, ELZE und KUHN in: DEIMEL, LENZ und STRECK [Hg.] 2009.

²⁸ WUSTMANN 1895, S. 544-548. DRÄGER 2006, S.2-7, 39 f., 42 f. SCHOTTKE 1994, S.103-116.

zu Horden zusammen, die schmucksten Häuptlinge voran. Hundert und mehr zogen im Laufschrift mit wildem Kriegsgeheul durch die Straßen. [...] Das war so eine Art Bürgerschreck. [...] In der Tat kam es zu gelegentlichen "Schlachten".²⁹



Abb. 7: Leipziger "Tauscher" nach 1930. [Archiv Dräger]



Abb. 8: Harry Speck von Sternburg 1911 in Kanada, von den Ojibwa adoptiert. [SPECK VON STERNBURG 1997]

Der Leipziger Tauscher war bis nach 1960 eine regelrechte Massenerscheinung, die zeitweise fast jeden jungen Burschen in seinen Bann zog (Abb. 7). Dass ein Sohn aus gut situiertem Hause, der spätere Brauereibesitzer und Gutsherr in Lützschena Harry Speck von Sternburg auf seiner Studienreise durch Nordamerika

1910/11 die Ojibwa in Kanada besuchte, geht wohl auf diese Anregung zurück. Seinem Bericht zufolge wurde er von den Ojibwa unter dem Namen Wabanaquat, "Weiße Wolke", als Ehrenmitglied adoptiert; und so ließ er sich auch in indianischer Festtracht ablichten³⁰ (Abb. 8).

Noch im 19. Jh. hatte der Leipziger Traum vom Indianer Auswirkungen in einer ganz anderen Richtung. Das Leipziger Missionshaus der Evangelischen Kirche hatte sich 1845 entschlossen, bei den Ojibwa im Hinterland der Saginaw-Bay am Huron-See eine Missionsstation zu errichten, die Frankenmuth genannt wurde und der auch eine Schule angeschlossen war. Zwei Jahre später folgte dann die Station Bethany. Der Missionar Eduard Baierlein aus dem Leipziger Missionshaus hatte dort mit Hilfe eines Dolmetschers eine kleine Lesefibel in Ojibwa-Sprache herausgebracht. Angeregt dazu war er möglicherweise durch die Sprachstudien des katholischen Bischofs Baraga, eines Nachkommens der Habsburger Dynastie, bei benachbarten Ojibwa und Ottawa. Aber schon 1853 gab das Missionshaus die beiden Stationen auf und berief Baierlein zurück, um die Missionsarbeit in Ostindien intensiver betreiben zu können. Baierlein veröffentlichte im hohen Alter seine Erlebnisse in dem Büchlein "Bei den roten Indianern". Von dem ganzen Unternehmen verblieben im Leipziger Missionshaus nur einige bei den Ojibwa gesammelte Gegenstände, so Friedenspfeifen, Schneeschuhe, Birkenrindenschachteln, Mokassins u. a., die 1896 dem Völkerkundemuseum übereignet wurden.³¹

Erstmals zeigte das Völkerkundemuseum seine Dauerausstellung Amerika im Gebäude des 1896 eröffneten "alten Grassimuseums" am damaligen Königsplatz, heute Wilhelm Leuschner Platz. Darin war der Zuschnitt der einzelnen Abschnitte keineswegs durch die so unterschiedliche Stückzahl Nordamerika – Südamerika bestimmt, sondern beide Teilkontinente wurden durchaus gleichwertig vorgestellt – Nordamerika mit der Arktis, der Nordwestküste und der Prärie; Südamerika mit dem Amazonasgebiet, den Anden, Gran Chaco und Patagonien. Dieses Prinzip ist auch bei allen folgenden Amerika-Ausstellungen beibehalten worden, auch bis ins 21. Jh. hinein. Den durch Klischees geprägten Besucherinteressen entsprach das von Anfang an, wie der Bericht über einen Museumsbesuch 1907 anschaulich demonstrierte. Bei der Kostümfigur eines Sioux-Häuptlings (Abb. 9) werden Details wie Adlerfederhaube, Brustlatz, Hermelinschwänze und Bogen zwischen Vater und Sohn (in der Tauscher – Altersklasse) erörtert und die Figur auch abgebildet. Dann heißt es lakonisch: "Wir sahen aber

³⁰ SPECK VON STERNBURG 1997, S. 386-390, Abb. 388.

³¹ MOONEY, J. Missions. In: HANDBOOK OF AMERICAN INDIANS [Ed. HODGE] 1907, vol. I, S. 890. INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, S. 66 f. BAIERLEIN 1889.

²⁹ HEIMBURGER 1977, S. 45-49.

auch Kunstwerke, die die Bewohner Südamerikas geschaffen, ehe noch ein Europäer den Boden des roten Mannes betreten hatte."³²



Abb. 9: Kostümfigur Sioux-Häuptling, geliefert vom Handelshaus Umlauff. [Postkarte, vom Museum herausgegeben]

Die Personalunion von Museumsdirektor und Universitätsprofessor in Karl Weule sicherte die enge Zusammenarbeit beider Einrichtungen. Nachdem er 1904 bei der Universität Leipzig durchgesetzt hatte, dass erstmalig die Promotion im Hauptfach Völkerkunde ermöglicht wird,³³ kam es bald zu einer ganzen Reihe von Dissertationen, die speziell zu Themen Nordamerikas eingereicht und verteidigt wurden: 1905 Fritz Krause über die Pueblo-Indianer³⁴, 1906 Georg Friederici über Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche,³⁵ 1907 Ernst Sarfert über Haus und Dorf,³⁶ 1913 John Loewenthal über Religion der Ostalgonkin.³⁷

³² KREY 1907, S. 368 f. INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, S. 9.

³³ BLESSE 1994, S. 30 f.

³⁴ KRAUSE 1907.

³⁵ FRIEDERICI 1906.

³⁶ SARFERT 1908.

³⁷ LOEWENTHAL 1913.

Aber schon Jahrzehnte zuvor, im Jahr 1882, war an der Philosophischen Fakultät in Leipzig von dem US-Amerikaner Theodor Baker eine Dissertation "Über die

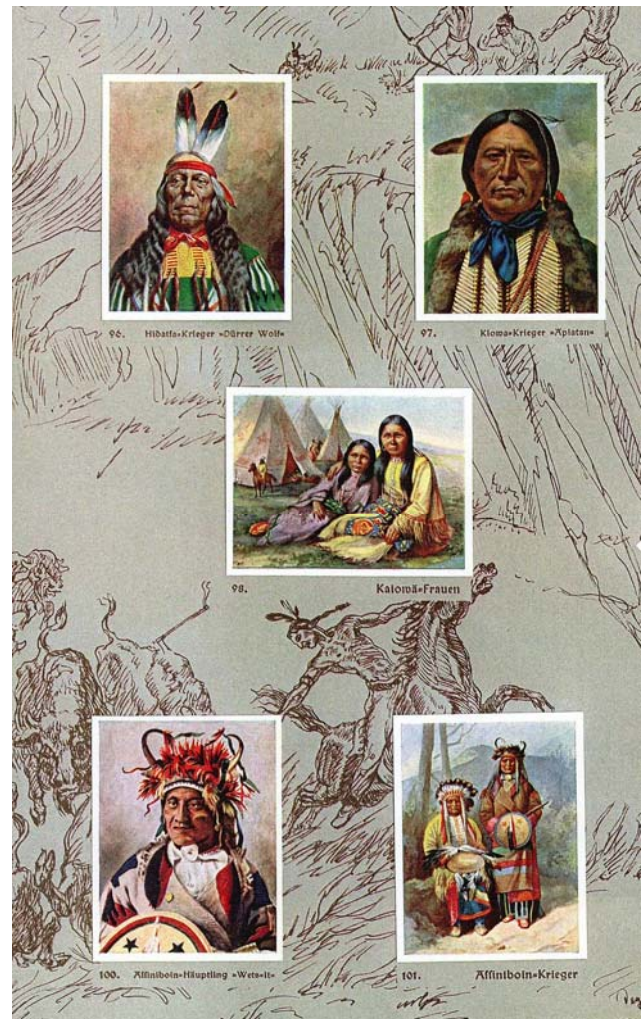


Abb. 10: Zigarettensbilder-Album "Die Indianer, wie sie wirklich waren". [Bibliothek, Museum für Völkerkunde]

Musik der Nordamerikanischen Wilden" verteidigt worden.³⁸ Im Gegensatz zu den obigen Dissertationen basierte Bakers Arbeit teilweise auf eigener Feldforschung, die er während der Semesterferien in seiner Heimat angestellt hatte, so bei Irokesen im Staate New York und bei Studenten der Training School for Indian Youth in Carlisle, Pennsylvania. Der Leipziger Musikethnologe Rudolf Conrad würdigte 1983 in einer kleinen Studie Bakers Dissertation als den Auftakt von 100 Jahren Indianermusik-Forschung in Nordamerika, "die erste Publikation auf diesem Wissenschaftsgebiet überhaupt."³⁹ Dieser Impuls wirkte sehr bald; schon 1886 wurden von C. Stumpf "Lieder der Bellakula-Indianer" veröffentlicht, die er bei der schon öfter genannten Völkerschau-Truppe aufgezeichnet hatte.⁴⁰

³⁸ BAKER 1882.

³⁹ CONRAD 1983, S. 13-16. CONRAD, 1987, S. 460.

⁴⁰ STUMPF 1886

Dieser hier so erfolgreich begonnene Wissenschaftszweig wanderte dann im 20. Jh. nach den USA, wie so manches andere auch.⁴¹ In Leipzig sind im späten 19. Jh. überhaupt verschiedene wissenschaftliche Abhandlungen über Indianer Nordamerikas veröffentlicht worden, von denen hier nur die Autorennamen erwähnt werden können, so der Klassiker Theodor Waitz 1865, Julius Platzmann 1871, L. Freytag 1877 und Karl Knortz 1882.

Von den oben genannten Absolventen Karl Weules war es Fritz Krause, der während der ersten Jahrzehnte des 20. Jh. die Geschichte der Leipziger Nordamerikanistik bestimmen sollte. 1920 habilitierte er sich mit einer Arbeit über "Die Kultur der kalifornischen Indianer".⁴² In mehreren Beiträgen hat er sich besonders zu Wanderbewegungen in Nordamerika und der Herausbildung der Präriekultur geäußert. Da er aber 1908 die Möglichkeit einer großen Sammelexpedition ins Araguaya-Gebiet wahrgenommen hatte, waren für ihn die Indianer Zentralbrasiens und deren materielle Kultur immer mehr zum Gegenstand seiner Forschungen geworden und er hat darüber etwa ein Dutzend Publikationen verfasst.⁴³ Nach dem plötzlichen Tod von Weule 1926 kam es nicht wieder zur Personalunion von Museumsdirektor und Institutsleiter, so dass beide Einrichtungen immer mehr getrennte Wege gingen. Krause als neuer Museumsdirektor stand vor der gewaltigen Aufgabe, 1926-29 den Umzug vom alten Grassmuseum ins neue Gebäude am Johannisplatz wie auch den Wiederaufbau zu leiten. Für sein wissenschaftliches Spezialgebiet war somit die Zeit beschränkt, so dass er den Aufbau der neuen Dauerausstellung Amerika zwar vorbereiten, diese aber nie der Öffentlichkeit vorstellen konnte.⁴⁴ Immerhin konnte im Sommer 1935 eine Sonderausstellung "Prärie-Indianer" gezeigt werden.⁴⁵

Etwa zur selben Zeit und möglicherweise im Zusammenhang mit dieser Ausstellung erschien das Zigarettenalbum "Die Indianer, wie sie wirklich waren" der Zigarettenfabrik Aviatik in Breslau, hergestellt in Leipzig. Zigarettenbildchen für Sammler sind damals als Werbemittel von Tabakfirmen zu ganz verschiedenen Themen herausgebracht worden, z.B. Historische Fahnen, Gestalten der Weltgeschichte in Miniaturen, Bilder deutscher Geschichte, Malerei der Renaissance usw. Das Indianeralbum ist von Dr. Alfred Lehmann, freier wissenschaftlicher Mitarbeiter und Weule-Schüler, erarbeitet worden und basiert auf dem

Bildarchiv der Einrichtung. Einen Großteil bildet die W. Rieß-Sammlung von Farbdrucken kolorierter Personenfotos aus den Beständen der Smithsonian Institution, dann natürlich Bilder von Catlin, Bodmer und Cronau wie auch Phantasieprodukte und aus dem 20. Jh. vom Scherl-Bilderdienst⁴⁶ (Abb. 10). Auch andere Museen nutzten diese Möglichkeit der Popularisierung, etwa das Völkerkundemuseum Berlin mit den Krenter Indianerbildern und Patty Frank vom Karl-May-Museum Radebeul mit dem Album "Aus dem Leben der Indianer" für die Firma Yosma, Bremen, mit Bildern fast ohne Quellenwert.

Das Leipziger Fest des "Tauchschen" war stets ohne offizielle Organisation und bisweilen etwas chaotisch verlaufen, so dass nicht selten bei Schlägereien die Polizei eingreifen musste.⁴⁷ In den Dreißiger Jahren des 20. Jh. organisierten die Stadtverwaltung und andere Einrichtungen des Städtchens Taucha, das immerhin dem Fest den Namen gegeben hatte, den "Tauch'schen in Taucha" als mehrtägiges Heimat- und Volksfest. Dazu gehörten Festumzüge, Sportwettkämpfe, ein Singspiel "Die Reise um die Erde", großes Feuerwerk, aber auch Zeltlager der Indianer und "Floßfahrt der Sioux auf dem großen Wasser".⁴⁸ Zum Fest im September 1937 wird das Völkerkundemuseum Leipzig um eine kleine Leihausstellung zum Thema Prärieindianer ersucht.⁴⁹ Der Vertreter Tauchas dankt Professor Krause, dass "Sie als Wissenschaftler nicht ablehnend diesem Indianerspiel unserer Tauchaer Jugend gegenüberstehen". Die kleine Ausstellung, in mehreren Schaufenstern eines Modekaufhauses gezeigt, muss beträchtliche Wirkung gehabt haben – sogar bemalte Tipis wurden nachgeahmt.⁵⁰

In Taucha sind diese Prärieobjekte letztmalig in der Öffentlichkeit zu sehen gewesen. Am 4. Dezember 1943 wurde das Museum bei dem größten Bombenangriff auf Leipzig stark zerstört, dabei gingen etwa 30.000 Objekte in Flammen auf. Speziell für die Amerikasammlungen bedeutete das eine Katastrophe, denn fast alle für die Dauerausstellung vorgesehenen Gegenstände verbrannten. Da wie schon in vorangegangenen Dauerausstellungen alle Regionen möglichst gleichwertig präsentiert werden sollten, waren natürlich die größten Verluste gerade in den Sammlungen zu verzeichnen, die ohnehin zahlenmäßig nicht sehr umfangreich gewesen waren. Während also

⁴¹ CONRAD 1983, S. 13-16.

⁴² KRAUSE 1921.

⁴³ DAMM 1966, S. 7-15. Darin auch Auflistung von Krauses Publikationen. INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, Literaturverzeichnis S.255f.

⁴⁴ KRAUSE 1952, S. 14 ff. BLESSE, 1994, S. 40 ff. DAMM, 1966, S. 10 f.

⁴⁵ KRAUSE 1952, S. 31. BLESSE, 1994, S. 45.

⁴⁶ AVIATIK ZIGARETTENFABRIK, Breslau [Hg.] Die Indianer, wie sie wirklich waren. Leipzig, o. J.

⁴⁷ SCHOTTKE 1994, S. 111 ff. HEIMBURGER 1977, S. 47 ff.

⁴⁸ SCHOTTKE 1994, ebenda. KINDERPARADIES in Taucha, in: Neue Leipziger vom 4.9.1938. Verschiedene Werbemittel und Programme im Archiv des Heimatmuseums Taucha.

⁴⁹ KRAUSE 1952, S. 32.

⁵⁰ Archivmaterial, Heimatmuseum Taucha

bei den großen Sammlungen aus Südamerika mit etwa 20.000 Objekten der Verlust von einigen tausend Gegenständen nicht all zu schwer ins Gewicht fiel, sind von ca. 7600 Objekten aus Mittelamerika nur noch 1150 erhalten geblieben. Am schlimmsten waren die Sammlungen aus Nordamerika betroffen worden, denn von den ohnehin nur 4600 Gegenständen existierten nach dem Bombenangriff noch 130! Erhalten blieben die für die Magazinierung vorgesehenen Gegenstände, also kaum Spitzenobjekte.⁵¹

Im Folgenden soll dargestellt werden, wie vom Universitäts-Institut, das während der Nazidiktatur als "Institut für Rassen- und Völkerkunde" missbraucht worden war, nach dem Kriege zunächst durchaus eine Erneuerung der Völkerkunde und damit auch der Nordamerikanistik unter Julius und Eva Lips ausgegangen war. Eine derartige Darstellung steht allerdings verschiedenen Verlautbarungen des Instituts nach der Wende 1989/90 entgegen. Darin wird für diese Zeit eine "große Staatsnähe des Instituts" unterstellt sowie auch eine "Anleitung durch die sowjet-russische Okkupationsmacht". Nun ist die DDR in ihrer Gesamtheit tatsächlich unter einer derartigen Anleitung entstanden, aber solches speziell auf das Institut unter Lipsens Leitung anzuwenden, ist schon eine böswillige Unterstellung. Diese Verlautbarungen, ohne Nennung des Verfassers, zeigen ein aufgeblähtes Sendungsbewusstsein, Verdrehungen, recht eigenwillige Deutungen der Geschichte und effekthascherische Formulierungen, dass man sie eigentlich als in einem Fall sogar schnöde parteipolitische Zweckpropaganda unbeachtet lassen sollte. Leider sind sie aber durch die Veröffentlichung in den DGV-Mitteilungen einem weiten Kreis bekannt gemacht worden und standen noch jahrelang im Internet. Betrachtet man nun die Darstellung der Institutsgeschichte durch den jetzigen Direktor Bernhard Streck in Buchform, bemerkt man schnell, dass sie den intellektuellen Hintergrund für diese Pamphlete abgibt, auch wenn sie sich ungleich wortgewaltiger und subtiler zeigt. Um eine wohl als Bonmot gedachte Formulierung von Streck aufzugreifen, kann man im Folgenden betrachten, wie "die von Wildreis lebenden Ojibwä-Indianer, die ernten, ohne gesät zu haben, beim Aufbau eines totalen Sozialstaates gleichsam Pate stehen durften".⁵²

1948 nahm Julius Lips eine Berufung zum Lehrstuhlinhaber und Direktor des Ethnologie-Instituts an und kehrte mit seiner Frau Eva nach Leipzig zurück. Lips hatte bei Karl Weule Ethnologie studiert und war

während der letzten Jahre der Weimarer Republik Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in Köln gewesen. Wegen der Naziherrschaft gingen die Eheleute Lips ins Exil, zunächst nach Frankreich und dann in die USA, wo sie 14 Jahre verblieben. Julius lehrte dort als Professor of Anthropology an der Columbia University und an der New School for Social Research in New York (City) sowie an der Howard University in Washington (D. C.); seine Frau Eva assistierte dabei. Feldforschungen wurden betrieben bei den Montagnais-Naskapi am Lake St. John im südlichen Labrador und bei den Ojibwa in Minnesota. Hauptthema war dabei die Gegenüberstellung von schweifenden Jägern der Subarktis und sesshaften Wildreis-Erntern.⁵³

Ihre Rückkehr war mit beträchtlichem Prestige verbunden, wohl weil sie aus den USA kamen, woher auch Bertold Brecht und Hanns Eisler gekommen waren und Heinrich Mann erwartet wurde. Ausdruck dieses Prestiges war es, dass Julius Lips 1949 zum Rektor der Universität Leipzig gewählt wurde. Günstigere Bedingungen für die Entwicklung der Ethnologie und speziell der Nordamerikanistik in Leipzig sind schwerlich vorstellbar, aber nur wenige Monate später verstarb Julius Lips ganz plötzlich.⁵⁴

Eva Lips stellte sich die Aufgabe, das Werk ihres Mannes fortzuführen, und übernahm zunächst kommissarisch und von ganz verschiedenen Seiten angefeindet die Leitung des Instituts, das ihm zu Ehren in "Julius Lips-Institut für Ethnologie und Vergleichende Rechtssoziologie" umbenannt wurde. Eines ihrer wissenschaftlichen Spezialgebiete waren die Ojibwa, über deren Wanderungen sie 1951 ihre Dissertation vorlegte und mehrere Essays verfasste. Ihre Habilitationsschrift 1956 über die Wildreisernte der Ojibwa ist das Ergebnis der Feldforschung, die sie zusammen mit ihrem Mann bei der Nett Lake Band in Minnesota betrieben hatte. Folgerichtig war Ethnobotanik ein weiteres Spezialgebiet von ihr, sie schrieb neben Wildreis über den Mais, die Kartoffel, den Zuckerahorn u. a.⁵⁵ Ihren hohen Bekanntheitsgrad verdankte Eva Lips aber ihren zahlreichen populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen, und sie knüpfte damit an eine gute Tradition der Leipziger Ethnologie an, die bis zu Karl Weule zurückreicht. Eine Art Klassiker ist wohl die umfangreiche Publikation mit dem anspruchsvollen Titel "Das Indianerbuch" geworden, die zuerst 1956 erschien, bis 1984 sechs Nachauflagen erlebte und auch in serbokroatisch, slowenisch, ungarisch, polnisch, slowakisch und

⁵¹ KRAUSE 1952, S. 14 ff. BLESSE 1994, S. 49; INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, S.9.

⁵² KOMMENTIERTES VORLESUNGSVERZEICHNIS, Institut für Ethnologie, Universität Leipzig. Wintersemester 1994. MITTEILUNGEN DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT für Völkerkunde, Nr. 24, März 1995, S. 42 f. STRECK 1997, S. 52 - 71

⁵³ INSTITUT [Hg.] 2004, S. 5-11. DRÄGER 1992 a, S. 35 ff.

⁵⁴ INSTITUT [Hg.] 2004, ebenda. DRÄGER 1992 a, ebenda. SCHMIDL 1992, S. 2-5.

⁵⁵ LIPS 1951/52; LIPS 1956. TREIDE 1984, Publikationsverzeichnis. SCHMIDL 1992, Schriftenverzeichnis.

estnisch übersetzt ediert wurde.⁵⁶ Bei der Publikation "Nicht nur in der Prärie...", 1974, bringt schon der Titel das Anliegen der Autorin ganz deutlich zum Ausdruck.⁵⁷ Bereits im Folgejahr erschien im Kinderbuchverlag "Sie alle heißen Indianer", die in Berlin/Ost siebenmal und in Dortmund zweimal aufgelegt wurde und auch in dänischer, finnischer und holländischer Sprache erschien.⁵⁸ Ihre beträchtliche Produktivität beim Schreiben führte freilich immer wieder dazu, dass Sachverhalte nicht mit der nötigen Sorgfalt recherchiert wurden und sich Fehler einschlichen, die schon früh von versierten Studenten mit heimlichem Vergnügen aufgestöbert wurden.

Die Studien von Eva Lips basierten ausschließlich auf ihren und ihres Mannes Erfahrungen und waren in keiner Weise eine Fortführung von Fritz Krauses Forschungen vor dem II. Weltkrieg; es bestand im Gegenteil aus dieser Zeit eine alte Animosität. Sie hielt Vorlesungen über Nord- und Südamerika sowie zu Spezialthemen wie "Wirtschaft und Recht", "Magie, Mythos und Religion", "Grundlagen der Völkerkunde", die alle stark amerikanistisch ausgerichtet waren. Trotz dieser Spezialisierung war die studentische Ausbildung überhaupt nicht einseitig, sondern vielmehr von einer regionalen und inhaltlichen Breite, auf die manches Ethnologie-Institut nur neidisch sein konnte und kann: Australien / Ozeanien (Hans Damm), Afrika (Dietrich Drost, später Dietrich Treide), Indonesien (Gerhard Kahlo), Sibirien und Mittelasien (S. A. Tokarew, später Wolfgang König), Deutsche Volkskunde (P. Nedo und R. Weinhold), Afrikanische Sprachen (Ernst Dammann), Technologie der Naturvölker (Hans Damm), Musik der Naturvölker (H. C. Wolff), Ur- und Frühgeschichte (Mildenberger, später F. Behn), Physische Anthropologie (Hans Grimm), Geographie (P. Platen), Religionsgeschichte (Kurt Rudolph).⁵⁹ Dazu kam dann, wie überall in der DDR, ungeachtet der fachlichen Ausrichtung – das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium: die darin vermittelten Kenntnisse sind aber, wie Liedtke durchaus zu Recht feststellt, im Fachstudium kaum rezipiert worden. "In Seminarreferaten, in Diplomarbeiten und auch in einigen Dissertationen findet sich nichts oder kaum etwas davon."⁶⁰

So war also am Julius Lips-Institut in knapp 20 Jahren eine neue Generation von Ethnologen aus-

schließlich unter den sozialpolitischen Bedingungen der DDR ausgebildet worden. Acht von ihnen schrieben ihre Diplomarbeiten über Nordamerika, speziell über die Nordwestküste, die Eskimo, über Wampum, weiterhin über die Binnen-Salish, die Navajo, Kwakiutl, Shawnee und die nördliche Prärie. Von dem Dutzend Absolventen, die bei Eva Lips promovierten, haben immerhin drei ihre Dissertationen zu Nordamerika-Themen vorgelegt⁶¹: D. Treide 1961 zur Organisierung des indianischen Lachsfangs, 1966 L. Dräger über Formen der lokalen Organisation bei den Stämmen der Zentral-Algonkin (Abb. 11) und 1968 H. Israel über Kulturwandel grönländischer Eskimo im 18. Jahrhundert.⁶² Von den Nordamerika-Spezialisten verblieben D. Treide und R. Krusche am Institut, wovon ersterer nach der Emeritierung von Eva Lips 1966 an ihre Stelle trat, während L. Dräger am Völkerkundemuseum Leipzig und H. Israel am Völkerkundemuseum Dresden Anstellung fanden.



Abb. 11: L. Dräger promovierte 1966 bei Eva Lips. Die Tauchaer Mandan gratulierten. [Archiv Dräger]

So erfolgreich sich also die Nordamerikanistik am Leipziger Institut entwickelt hatte, so war sie doch eine reine Schreibtischwissenschaft, und keiner der jungen Gelehrten hatte jemals einen leibhaftigen Indianer gesehen. Lediglich Eva Lips selbst erhielt 1959 die Möglichkeit, nochmals die Montagnais-Naskapi am Lake St. John kurz zu besuchen und darüber zu berichten.⁶³ Dieser Sachverhalt ist natürlich hauptsächlich der Abschottungspolitik der DDR anzulasten, die nach 1961 immer krassere Formen annahm. Nicht zu übersehen ist aber auch, dass bereits ein halbes Jahrhundert vorher die Doktoranden bei Karl Weule ebenso auf Schreibtischforschung festgelegt waren und über keinerlei Felderfahrung in Nordamerika verfügten. Fraglos sind Feldforschungen auf Reservationen im 20. Jh. ziemlich fest in den Händen der US-amerikanischen

⁵⁶ LIPS 1956/1964... TREIDE 1984, Publikationsverzeichnis, S. 17f. SCHMIDL 1992, Schriftenverzeichnis, S. 24.

⁵⁷ LIPS 1974/76

⁵⁸ LIPS 1975/76... TREIDE 1984, Publikationsverzeichnis, S. 1f. SCHMIDL 1992, Schriftenverzeichnis, S. 28.

⁵⁹ DRÄGER 1992 a, S. 35 ff. TREIDE 1984, S. 22. INSTITUT [Hg.] 2004, S. 18ff. 33ff. 44 ff.

⁶⁰ INSTITUT [Hg.] 2004, S. 25-33., vgl. auch S. 39 "Das marxistische Wissen der Studierenden erwies sich [1961] als katastrophal".

⁶¹ DRÄGER 1992 a. INSTITUT [Hg.] 2004, S.58 f.

⁶² TREIDE 1965 b. DRÄGER 1968. ISRAEL 1969.

⁶³ LIPS 1962 a, LIPS 1962 b. TREIDE 1984, S. 10 f.

Ethnologen gewesen; beispielhaft erscheint da das von Sol Tax initiierte Fox Project 1948-1959, bei dem Sommer für Sommer ein Rudel von Studenten der University of Chicago in die kleine Fox-Gemeinde in Iowa einrückte.⁶⁴

Wenn deutsche Ethnologen längerfristig Feldforschung in Nordamerika betrieben, so blieben sie meist gleich dort, wie schon zu Anfang Franz Boas und viel später etwa Karl H. Schlesier. Die Rückkehr der Lipsens nach 14 Jahren ist wohl eher untypisch, vergleichbar mit den Reisenden des 19. Jh.: Möllhausen, Gerstäcker, Sealsfield / Postl u.a.

In einer Publikation war ich auf eine Gruppe von Kickapoo⁶⁵ gestoßen, die seit ihrer Flucht aus den USA im späten 19. Jh. im nördlichen Mexiko im Staat Coahuila hauste. Geradezu enthusiastisch charakterisierten die beiden Autoren "this Mexican band which has retained its Central Alkonkian (sic!) tradition to an almost unbelievable degree."⁶⁶ Aus dem Bericht ging auch hervor, dass die beiden Ethnologen ihre Untersuchungen nach einigen Tagen abbrechen mussten und des Dorfes verwiesen wurden, da sie US-Amerikaner waren. Auch etwas ältere Berichte ließen ebenfalls eine Forschungslücke erkennen. Und so entschlossen wir, d. h. mein Kollege Rolf Krusche und ich, uns 1966, den Plan für einen Feldforschungsaufenthalt bei den Mexican Kickapoo zu erarbeiten. Eine Studienreise nach Mexiko, anders als etwa nach den USA, erschien damals in der DDR politisch durchaus möglich. Um dem Antrag beim zuständigen Staatssekretariat ein größeres Gewicht zu geben, konnten wir die Direktoren unserer beiden Leipziger Einrichtungen Eva Lips und Hans Damm bewegen, sich hinter das Projekt zu stellen und einen "Vertrag über Kooperationsbeziehungen [...] auf dem Gebiet der Ethnographie Amerikas" abzuschließen.⁶⁷ Schließlich wurde das Projekt noch auf einer Sitzung der Sektion Völkerkunde und Deutsche Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Ost) vorgestellt und erhielt eine recht wohlwollende Be-

fürwortung. Die DDR-Behörden hatten jedoch von der Urteilsfähigkeit ihrer eigenen Akademie keine sehr hohe Meinung, denn in einem nur wenige Zeilen umfassenden Antwortschreiben - an die Direktoren, nicht die Antragsteller - wurde der Reiseantrag aus finanziellen, aber vor allem aus politischen Gründen abgelehnt. Die politischen Gründe haben gewiss nicht an der Republik Mexiko gelegen, sondern an den Personen der Antragsteller. Knapp 10 Jahre später war es durchaus zu Feldforschungen im nördlichen Mexiko durch ein Leipziger Ehepaar gekommen - er vom Museum für Völkerkunde, sie von der Universität.⁶⁸ Möglich wurde das auf Grund ihrer parteipolitischen Vita. Dem gegenüber argumentierte noch im April 1989 (!) ein IM der Stasi, dass Krusche und mir keinesfalls eine Reise ins nichtsozialistische Ausland gestattet werden dürfte.⁶⁹

Was schließlich die Forschungslücke bei den Mexican Kickapoo anbetrifft, so war es diesmal ein US-amerikanisches Ehepaar mit Ladino-Hintergrund, die Feldforschungen bei ihnen anstellen konnten und die 1976 eine Monographie darüber vorlegten.⁷⁰ Diese ist aber im Handbook 1978 als "an inadequate book-length description" gewertet worden.⁷¹ Heute existiert die Kickapoo-Siedlung längst nicht mehr; sie sind vertrieben worden und leben als Asylanten, u. a. in Eagle Pass an der US-Grenze.

Über diese trotz der genannten Beschränkungen noch einigermaßen erträgliche Situation der Nordamerikanistik brach dann, wie über vieles andere auch, die dritte, die "sozialistische" Hochschulreform der DDR herein. Hintergrund dafür mögen die Studentenkrawalle 1968 in Westdeutschland und die Furcht von Partei- und Staatsführung der DDR vor ähnlichen Verhältnissen hierzulande gewesen sein, was fast zwangsläufig zu einem Blutbad geführt hätte. Die Reform sollte der besseren Überwachung und Knebelung des akademischen Lebens in der DDR dienen, wozu auch die Zerschlagung der Universitätsinstitute und Fakultäten mit ihren oft noch bürgerlichen Professoren gehörte. Verbunden damit war die Forderung nach einer stärkeren ökonomischen und politischen Nutzbarmachung der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen "für den weiteren Aufbau der sozialistischen Gesellschaft." Was dafür nicht taugte, wurde als "Hobbywissenschaften" gebrandmarkt. In Westdeutschland tauchte übrigens zur gleichen Zeit der

⁶⁴ GEARING et al. [Eds.] 1960. GEARING 1970, S. 155. "In 1952, very early in my graduate student career, [...] I, like others before and after, was sent to the Fox community for field training, in accordance with the sink-or-swim theory of making anthropologists."

⁶⁵ Zu den Mexican Kickapoo vgl. auch den Beitrag von Oeser in AIR 4, 1 (2009), Nr. 11, S. 27-34.

⁶⁶ RITZENTHALER and PETERSON 1956, S. 9-16.

⁶⁷ "Vertrag über Kooperationsbeziehungen zwischen dem Julius-Lips-Institut für Ethnologie und vergleichende Rechtssoziologie der Karl-Marx-Universität und dem Museum für Völkerkunde zu Leipzig auf dem Gebiet der Ethnographie Amerikas." Ein einflussreicher Genosse der SED nörgelte zwar, man könne doch einen solchen Vertrag "nicht an zwei solchen Randfiguren [Dräger / Krusche] anbinden", konnte sich jedoch nicht durchsetzen.

⁶⁸ HARTWIG, VERA: Der Fall Yaqui (Sonora) innerhalb des Integrationsprozesses in Mexiko. In: JAHRBUCH DES MUSEUMS, Bd. XXXV, 1984, S. 89-99.

⁶⁹ DRÄGER 1999, S. 23 n. 44.

⁷⁰ LATORRE, FELIPE A. and LATORRE, DOLORES L.: The Mexican Kickapoo Indians, Austin and London, 1976.

⁷¹ CALLENDER, CHARLES; POPE, RICHARD and POPE, SUSAN: Kickapoo. In: HANDBOOK OF NORTH AMERICAN INDIANS 1978, S. 656-667.



viel poetischere Begriff "Orchideenfächer" auf, der natürlich auch diskriminieren sollte. Für die DDR-Ethnologen wurde der Begriff "Asien, Afrika, Lateinamerika" zum Leitmotiv bestimmt, und diese Einengung auf "politisch relevante Gebiete" führte zu einer Diskriminierung der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den gewissermaßen übrigen Teilen der Welt.

Für das Julius-Lips-Institut bedeutete das konkret seine Umwandlung in einen "Lehr- und Forschungsbereich Ethnographie Julius Lips", welcher der inzwischen gebildeten Sektion "Afrika/Nahost" unterstellt wurde. Damit war am Institut Schluss mit einer fast zwanzigjährigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Indianern Nordamerikas. Dessen Leiter Dietrich Treide, Nachfolger von Eva Lips, hatte sich in seinen Studien auf das westliche Nordamerika spezialisiert. Er war mit der Ausarbeitung seiner Habilitationsschrift unter dem Arbeitstitel "Verwandtschaftliche und territoriale Organisation bei Völkern des westlichen Nordamerika" ziemlich weit gediehen, als ihm seine neuen Vorgesetzten signalisierten, dass diese niemals angenommen werden würde und er sich doch vernünftigerweise um ein neues und besser angepasstes Thema kümmern möge.⁷² Treides großes Verdienst ist es, trotz aller dieser widrigen Umstände die Bruchstücke des Instituts – Vorlesungsbetrieb, Räumlichkeiten, die wertvolle Institutsbibliothek u. a. – verteidigt und zusammengehalten zu haben, so dass es nach der Wende 1989/90 ohne große Probleme wieder als solches etabliert werden konnte. Die "Universitätsbonzen" hatten zunächst andere Pläne: Umzug ins neue Hochhaus zwecks besserer Überwachung und Aufteilung der Bibliothek in 1. Handapparat, 2. Unibibliothek und 3. Verkauf im Zentralantiquariat.

Die Bewertung der Veränderungen 1968/69 fällt unterschiedlich aus. Für B. Streck ist während aller drei Phasen der Institutsgeschichte der Afrikabezug entscheidend und die Lipsianische "Indianerkunde" nur eine Episode. Aber er attestiert auch einen stärkeren "Verwertbarkeitsdruck". In der von W. Liedtke verfassten Institutsgeschichte schließlich wird das Ereignis nur in einem Nebensatz erwähnt.⁷³ Ihn als Afrikanisten betraf es allerdings kaum persönlich, während sein Kollege, der Amerikanist R. Krusche seine Kündigung erhielt.

In der Folgezeit war es immer mehr das Völkerkundemuseum, wo auch R. Krusche sofort eine Anstellung erhielt, das zum Hort der Leipziger Nordamerikanistik wurde. Nach meiner Einstellung als Amerikanist 1958 hatte ich von Direktor Damm den Auftrag zur Konzipierung einer Prärie-Indianer-

Ausstellung erhalten, um die Besucher anzulocken. Mit eigenen Beständen allein war das nach den Kriegsverlusten unmöglich; aber wir konnten auch auf Leihgaben aus dem Dresdner Völkerkundemuseum zurückgreifen, dessen Sammlung unbeschadet die Bombenangriffe überstanden hatte. Außerdem wurde sehr viel mit Großmodellen gearbeitet, etwa einer Sonnentanzhütte der Cheyenne mit Altar (im Ausschnitt) (Abb. 12) der Zeichnung eines Lagerkreises mit Original-Tipi, einem Totengerüst u. a.⁷⁴ So war es möglich, im Sommer 1960, genau 25 Jahre nach der Sonderausstellung von Fritz Krause mit dem gleichen Titel und zufällig sogar in denselben wiederhergestellten Museumsräumen "Prärie-Indianer" der Öffentlichkeit zugänglich zu machen; dazu erschien ein kleines, von mir verfasstes Begleitheft. Mit dieser Sonderausstellung konnte auch das gesetzte Ziel erreicht werden, d. h. die Besucherzahl verdoppelte sich von 15 500 im Vorjahr auf über 33 000. Anschließend wurde die Ausstellung noch in Magdeburg und Rodewisch gezeigt und von 9 000 Besuchern gesehen.⁷⁵

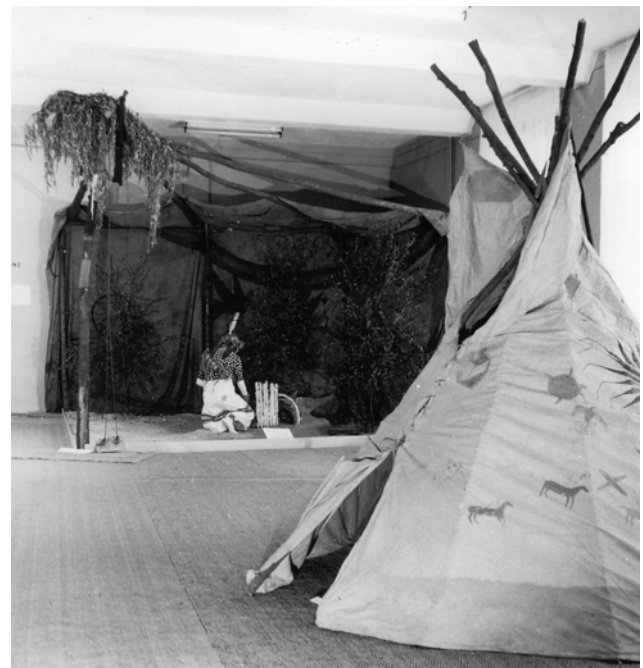


Abb. 12: Sonderausstellung Prärie-Indianer 1960 im Völkerkundemuseum: Sonnentanzhütte der Cheyenne. [Fotoarchiv, Museum für Völkerkunde]

Diese Sonderausstellung hatte mich animiert, mich mit einigen unserer verbliebenen Objekte näher zu beschäftigen und darüber im Jahrbuch u. a. zu publizieren, so über einige indianische Darstellungen des Sonnentanzes und über ein bemaltes Tipi. Sogar die im Kriege vernichtete Sammlung der Ausrüstung eines Kriegsanführers, die F. Weygold bei den Oglala

⁷² TREIDE 1962, TREIDE 1965 a. TREIDE 1965 b. DRÄGER 1992 a, S. 35 ff. DRÄGER 1999, S. 8.

⁷³ STRECK 1997, S. 54, 67. INSTITUT [Hg], 2004, S. 41.

⁷⁴ DRÄGER 1962. Im selben Jahrbuch Bd. XIX, 1962; auch ISRAEL, HEINZ: Prärie-Indianer. Kritische Gedanken zur Sonderausstellung..., S. 200 ff.

⁷⁵ BLESSE 1994, S. 45, 54.

angelegt hatte, konnte 1967 an Hand von Fotos, Zeichnungen und einer sehr ausführlichen Dokumentation des Sammlers veröffentlicht werden.⁷⁶ Diese Methode schien sich als so probat zu erweisen, dass W. Haberland 1973 begann, die im Hamburgischen Museum für Völkerkunde ebenfalls im Kriege größtenteils vernichtete, weit umfangreichere Sammlung von F. Weygold in immerhin neun Folgen zu publizieren.⁷⁷

In diesen Jahren ergaben sich auch einige Möglichkeiten, die kriegsbedingten Bestandsverluste der Nordamerika-Kollektion etwas zu kompensieren. Besonders wichtig war 1962 der Ankauf der Hösel-Sammlung von den Prärie-Indianern. Sie war 1904 von dem Porzellan-künstler Prof. Erich Hösel von der Meißner Porzellanmanufaktur auf der Weltausstellung in St. Louis anlässlich des Louisiana-Purchase-Jubiläums zusammengestellt worden und enthält eine Reihe exquisiter Objekte.⁷⁸ Auch durch Übereignungen von verschiedenen Urgeschichts-, Heimat- und Spezialmuseen, voran Weimar, ferner Gera, Halle und Stralsund, kamen Einzelobjekte oder auch kleine Sammlungen nach Leipzig. Die Stücke von Ernst von Hesse-Wartegg sind insofern bemerkenswert, als von ihm schon einmal eine Sammlung existierte, die er als "Bevollmächtigter des Museums für Völkerkunde zu Leipzig" angelegt hatte, die aber 1943 komplett vernichtet wurde.⁷⁹ Immerhin war es durch diese Zugänge möglich, als 1967 nach vierzigjähriger Pause wieder eine Dauerausstellung Amerika eröffnet wurde, dass Nordamerika mit der Nordwestküste und der Prärie neben Mexiko, Altperu und dem Amazonasgebiet seinen Platz einnehmen konnte.⁸⁰

Von der sozialistischen Hochschulreform blieb das Museum keineswegs verschont, wenn auch die Auswirkungen nicht so dramatisch und nachhaltig wirksam waren wie beim ehemaligen Institut. So wurde die geplante Jubiläumsfeier aus Anlass des 100 jährigen Bestehens vom vorgesetzten Ministerium untersagt, denn das Museum "hat seine koloniale Vergangenheit noch nicht genügend aufgearbeitet". Stattdessen wurde das Museum beauftragt, 1970 eine Arbeitstagung zum Thema "Die Bedeutung der Leninschen Lehren für die nationale Befreiungsbewegung in Asien und Afrika unter besonderer Berücksichtigung der traditionellen

Machtorgane"⁸¹ auszurichten. Unschuldige Keimzelle dieses ideologiebefrachteten Satzmonstrums war die Idee mehrerer einheimischer Amerikanisten wie auch des ungarischen Kollegen Lajos Boglar von einem Symposium zur Thematik Häuptlingswesen. Diese wurde dann in mehreren Stufen von immer wieder anderen Leuten so weit deformiert, dass schließlich die Gründer verärgert aus dem Projekt aussteigen wollten und nur durch dringliche Bitten des neuen Museumsdirektors W. König daran gehindert wurden.⁸²

Von solchen "Events" abgesehen, bewahrte das Museum einen gewissen Nischencharakter; und es war möglich, selbst gewählte Themen zu erkunden und darüber, meist im "Jahrbuch", zu publizieren. Rolf Krusche wurde 1973 zum Redakteur desselben eingesetzt und hat in dieser Funktion stets darauf geachtet, dass alle Erdteile möglichst ausgewogen darin vertreten waren. Seine eigenen Publikationen über Nordamerika zeichneten sich durch ungewöhnliche Fragestellungen aus, sei es über die Institution des "Bevorzugten Kindes", die Abwanderung östlicher Indianer nach Spanisch-Louisiana oder den Wabeno als nativistische Kultbewegung.⁸³ Seine Studie zur Genese des Maskenwesens im östlichen Waldland 1975 hatte sehr bald das Interesse der amerikanischen Spezialisten erregt, und so wurde von Annemarie Shimony und William C. Sturtevant eine Arbeitsübersetzung ins Englische angefertigt. Wegen der "Urheberrechts-Klausel" der DDR wurde diese dann 1986 in der hierzulande kaum verbreiteten Zeitschrift "Man in the Northeast" veröffentlicht, ohne dass die Museumsleitung offiziell davon wusste.⁸⁴ Ein Jahr später unterzog dann William Fenton, der Doyen der amerikanischen Irokesen-Forscher, in seiner umfangreichen Monographie über die "False Faces of the Iroquois" die Arbeit einer eingehenden Würdigung und betitelte darin einen ganzen Abschnitt mit "Krusches Revision" der bis dato geltenden Theorien.⁸⁵

Der 75. Geburtstag von Eva Lips wurde 1984 zum Anlass genommen, ihr einen Band des Jahrbuches als Festschrift zu widmen. Um ministerielle Genehmigungsverfahren mit ungewissem Ausgang oder auch linientreue "Grußadressen" zu vermeiden, wurde

⁷⁶ INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, Literatur: DRÄGER 1960, 1961a, 1961b, 1962, 1967a; auch DRÄGER 1999, S. 170-210.

⁷⁷ HABERLAND 1973 – 1984.

⁷⁸ INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, S.9, 66, 90f.,95, 97, 101, 103-106.

⁷⁹ INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, S. 9, 44, 59 f., 71,91, 109. HESSE-WARTEGG 1886.

⁸⁰ DRÄGER: Die Ausstellung "Indianer Amerikas"... in: JAHRBUCH DES MUSEUMS 1969, S. 267-290

⁸¹ BLESSE 1994, S. 58. JAHRBUCH DES MUSEUMS 1972.

⁸² DRÄGER 1999, S. 8. JAHRBUCH DES MUSEUMS 1972, S. 357 ff., 373 ff., 405ff. Nachträglich bemängelte eine einflussreiche SED-Genossin: "Die beiden Museums-amerikanisten hätten auch nicht unbedingt so deutlich zeigen brauchen, was sie von der ganzen Veranstaltung halten".

⁸³ KRUSCHE 1964. KRUSCHE; in JAHRBUCH 1969. KRUSCHE 1984.

⁸⁴ KRUSCHE 1975. KRUSCHE 1986.

⁸⁵ FENTON 1987, S. 480-486, 83, 89. FENTON, in HANDBOOK OF NORTH AMERICAN INDIANS 1978, p. 296-321.

der Kreis der Autoren auf ihre Schüler beschränkt.⁸⁶ Wenn Heinz Israel, selbst ein Autor des Bandes, in einer Rezension später dessen Äußeres als "wenig fest-schriftgemäß" beanstandet⁸⁷, so hat er natürlich recht; er hätte aber das Anliegen der Redaktion als stellvertretender Direktor des Völkerkundemuseums Dresden besser erahnen können. Trotzdem haben die "Lipsianer" mit diesem Band "Flagge gezeigt", denn immerhin sind von 15 Beiträgen zehn amerikanistisch angelegt. Das trifft gerade auch auf die der Mitarbeiter des Lehr- und Forschungsbereiches Julius Lips zu, die sich so über die Eingrenzung der Sektion Afrika/Nahost hinweggesetzt haben.⁸⁸

Mehr, als Museumsausstellungen, Fachliteratur oder Abenteuer-Erzählungen es vermochten, haben in der DDR die DEFA-Filme das Indianerbild geformt. Den ersten Film "Die Söhne der großen Bärin" nach einer Erzählung von Liselotte Welskopf-Henrich sollen acht Millionen Menschen gesehen haben. Da die Hersteller von Anfang an bei der Darstellung der Indianer um "Authentizität" bemüht waren, wandten sie sich zunächst an die Autorin, die jedoch als Professorin für Alte Geschichte bald überfordert war. Ihre nächste Anlaufstelle Museum für Völkerkunde Berlin/Dahlem verwies sie zu uns nach Leipzig, und so haben wir Museumsamerikanisten bei etwa einem Dutzend Indianerfilmen der DEFA als Berater gewirkt: Drehbücher durchsehen, Dramaturgen und Regisseure beraten, Kostümbildner und Requisiteure mit Bildmaterial versehen usw. Da die Beratungen fast ausschließlich im Museum stattfanden, konnte man auf das tatsächliche Geschehen am Drehort keinen Einfluss mehr nehmen. Den gleichzeitigen westdeutschen Karl-May-Verfilmungen sind sie dennoch in punkto historischer und ethnographischer Genauigkeit überlegen, was allerdings heutzutage kaum mehr zählt, nachdem ihnen das Stigma sozialistischer Propaganda angeheftet worden ist,⁸⁹ "in the DEFA films the various responses of Indian tribes to the ever-advancing Western frontier of the United States look like blue prints for a better socialist Germany". Indianer wie der Ojibwa-Elder R. Restoule sehen das allerdings anders: "After everything that has been done to my people, also through bad films, it is good to know that already thirty years ago, people in East Germany began to think seriously how to do things

differently."⁹⁰ In der Leipziger Kennerszene galt übrigens weder ein ost- noch ein westdeutscher Film als Gipfel, sondern der amerikanische Streifen "Little Big Man" mit Dustin Hoffmann und Chief Dan George, der für Hollywood recht untypisch war.

Letzteres führt direkt zum nächsten Aspekt, zu den Hobby-Indianisten. In der DDR entstanden durch Neugründungen und Abspaltungen im Laufe der Jahrzehnte etwa 60 Clubs oder Interessengruppen mit vielleicht 1 000 Mitgliedern. Da in der DDR Vereinsbildungen nicht zulässig waren, mussten sie sich als Kulturgruppen o. ä. registrieren lassen, die offiziell an FDJ, Kulturbund, Kreiskulturkabinette oder "Patenbetriebe" angebunden waren.⁹¹ Der Raum Leipzig spielte dabei eine entscheidende Rolle, indem bereits 1958 in Taucha die nach Radebeul zweitälteste Interessengemeinschaft gegründet wurde, die sich bald "IG Mandanindianer" nannte. Die Gründer stützten sich dabei auf die Tradition des offiziellen Tauchschen-Festes mit ihren Umzügen, die 1949 wieder aufgeföhren worden war. Die Chiefs der Tauchaer Mandan, also "Mike" (L. Böhme), "Joe" (J. Diecke) und vor allem "Taps" (J. Giel) sollten in der Folgezeit die Hobbyistenszene in ganz Ostdeutschland stark prägen. Die Stadt Taucha überließ der Gruppe eine nahe Waldlichtung, auf der eine Art Blockhütte aufgebaut wurde und temporär ein Tipilager errichtet werden kann. Wichtige Betätigungen nach dem Vorbild von Radebeul waren und sind öffentliche Auftritte, Tänze und artistische Vorführungen mit Lasso, Wurfmesser und Bullpeitsche, eindeutig Rückgriffe auf die Wild-West-Shows um 1900.⁹²

In Leipzig entstand 1970 eine weitere Gruppe "Cheyenne", welche sich ziemlich bald den Tauchaer Mandan anschloss, sowie 1983 "Uhwentsya Karenhata", die entgegen dem im Lande üblichen Trend sich nicht mit Prärieindianern, sondern mit den Irokesen beschäftigte (Abb. 13) und damit auf "Stammesgenossen" in Brandenburg (1974) und Hohen-Neuendorf (1980) u. a. zählen konnte.⁹³ Das Bestreben, Festkleidung und Gebrauchsgegenstände möglichst originalgetreu anzufertigen sowie Rituale und Tänze korrekt aufzuführen, ließ das Museum zum Anlaufpunkt hauptsächlich Leipziger Hobbyisten werden.

⁸⁶ JAHRBUCH DES MUSEUMS 1984.

⁸⁷ SCHMIDL 1992, S. 21, Anmerkung 63.

⁸⁸ JAHRBUCH DES MUSEUMS 1984, S. 3 ff.; 306.

⁸⁹ GEMÜNDEN, GERD: Between Karl May and Karl Marx. The DEFA Indianerfilme. In: CALLOWAY, GEMÜNDEN and ZANTOP [Eds.] 2002, p. 243-256. BORRIES und FISCHER 2008, S. 46-51. DEUTSCHES FILMMUSEUM, Frankfurt am Main; Ausstellung 12. März - 9. Juni 2003 "Winnetou und sein roter Bruder". Indianerfilme in der BRD und der DDR.

⁹⁰ GEMÜNDEN 2002, p. 245, 254 f.

⁹¹ BORRIES und FISCHER 2008, S. 24, 29, 51 ff. In der satirischen Wochenzeitschrift "Eulenspiegel" wurde die Mitgliederzahl auf Grund unterschiedlicher Zeitungsberichte wohl nicht ganz ernsthaft mit 1000 oder auch 10000 angeführt. KLÖTZER, CHRISTIAN: Sioux, Jux und tiefere Bedeutung. In: EULENSPIEGEL, Nr. 38/1989, S. 8 f.

⁹² MANDAN-JOURNAL: 50 Jahre Interessengemeinschaft Mandanindianer Taucha-Leipzig. 2008.

⁹³ BORRIES und FISCHER 2008, S. 51 ff. JAHN, SIEGFRIED: Uhwentsya Karenhata. In: DAS INDIANERMAGAZIN, Nr. 1, S. 58f., 1994.



Ein technischer Mitarbeiter des Museums war den Tauchaer Mandan als aktives Mitglied beigetreten und 1963 wurde offiziell Unterstützung vereinbart.⁹⁴ Dass dies keineswegs unangefochten und selbstverständlich war, wird in der Haltung des Museums für Völkerkunde Dresden deutlich, dessen Amerikanist Dr. Peter Neumann der Radebeuler Gruppe ablehnend und feindselig gegenüber stand und der später die Kündigung eines Hobbyisten veranlasst haben soll. In Leipzig hat sich die jahrzehntelange und freundschaftliche Zusammenarbeit zwischen Museum und Hobbyisten als vorteilhaft für beide Seiten erwiesen; das Museum profitierte durch Leihgaben für Sonderausstellungen wie auch durch Unterstützung bei der Betreuung von Schulklassen usw. 1998 schenkte die IG Mandanindianer dem Museum als Zeichen des Dankes für langjährige Unterstützung ein großes Tipi zur Besuchernutzung.⁹⁵



Abb. 13: Irokesen-Longhouse der Hobbyisten in Leipzig-Paunsdorf um 1990. [Interart Buchhandlung, S. Jahn]

Vor dem Hintergrund, dass es seit der sozialistischen Hochschulreform 1968/69 in der DDR keine akademischen Lehrveranstaltungen zur Nordamerikanistik mehr gab, erwies sich die Hobby-Indianistik auch als Nährboden für Autodidakten. Zuvorderst ist hier zu nennen Rudolf Conrad, Geiger im berühmten Gewandhausorchester, der 1979 eine Diplomarbeit bei der Hochschule für Musik Leipzig mit dem Titel: "Flöten und Pfeifen der Indianer des östlichen Nordamerika" einreichte, wobei er sich auf Instrumente im Museum Leipzig wie auch im Museum Radebeul gestützt hatte. Später stellte er Felduntersuchungen in den USA bei Cheyenne und Lakota wie auch in Brasilien an, worüber er mehrere musikethnologische Spezialstudien vorlegte.⁹⁶ Wie schon vor einem Jahrhundert hatte auf dem Gebiet der Nordamerikanistik wieder einmal die Musikwissenschaft der Ethnologie als Prüfungsfach den Rang ab-

gelaufen. Ebenfalls zu den Leipziger Hobby-Indianisten gehörig ist Siegfried Jahn, hauptberuflich Buchhändler und überdies Privatsammler⁹⁷, der beim Verlag für Amerikanistik populärwissenschaftliche Publikationen über die Irokesen und Pontiac's Krieg 1763 herausgebracht hat.⁹⁸ Die Mandangruppe um Jochen Giel wiederum verlegte sich mehr auf den Aufbau musealer Ausstellungen, oft im Zusammenhang mit naturkundlicher Thematik. In der Gruppe bei Grimma schließlich hält J. Diecke seit einigen Jahren eine kleine Herde Bisons.

Als "mutual fascination" charakterisierte R. Conrad die Eindrücke US-amerikanischer "Natives" bei ihrem Kennenlernen der Indianistik-Szene; dabei bezieht er sich speziell auf den Brulé-Lakota Archie Fire Lane Deer, der 1983 Triptis in Thüringen und Leipzig besuchte und auch als Informant mit Conrad zusammenarbeitete.⁹⁹ Bereits zehn Jahre vorher war der Yakima Jim Castilla, Mitglied einer AIM-Delegation in Berlin, Gast eines Indianistenfestes in Fürstenwalde gewesen und lehrte dort das Schwitzzelt-Ritual, Vorbild für die gesamte ostdeutsche Hobby-Szene.¹⁰⁰ 1987 weilte eine Gruppe von US-amerikanischen Museumswissenschaftlern zu Gast am Leipziger Museum; unter ihnen befand sich auch Robert Smith, Director des Oneida Nation Museum in Wisconsin und selbst ein Oneida-Irokesen. Er wurde mit der Leipziger Irokesen-IG bekannt gemacht und äußerte sich außerordentlich anerkennend über deren Betätigungen.

Der Wegfall der Reisebeschränkungen nach dem Zusammenbruch der DDR wirkte wie eine Schleusenöffnung: die Museums-Amerikanisten und zahlreiche Hobbyisten reisten immer wieder nach Amerika. So ist es schon erwähnenswert, dass erstmalig seit vielen Jahrzehnten in der neu eröffneten Dauerausstellung Amerika 1992/94 einige von den Museumswissenschaftlern erworbene Objekte wie auch Bildmaterial gezeigt werden konnten, was in dem umfangreichen Ausstellungsführer anklingt.¹⁰¹ Im Kontext aller Dauerausstellungen ist das allerdings nichts Besonderes, sondern speziell für Orient und Zentralasien jahrelang gängige Praxis gewesen. Der Wegfall von Reisebeschränkungen hatte indessen außerdem zur Folge, dass immer häufiger Indianer aus den USA und Kanada als Gäste im Museum auftraten: Quentin Pipestone von der Sarcee Nation in Alberta, Curly Bear Wagner von der Blackfeet Nation in Montana mit einem Vortrag, weiterhin mit Musik- und Tanzvorführungen Richard Skyhawk, ebenfalls von den

⁹⁴ MANDAN-JOURNAL 2008, S. 2, 7 f.; BORRIES und FISCHER, 2008, S. 57, 75.

⁹⁵ DRÄGER 1992 b. MANDAN-JOURNAL 2008, S. 3.

⁹⁶ CONRAD 1982. CONRAD 1987. CONRAD 2007.

⁹⁷ DRÄGER 1992 b.

⁹⁸ JAHN 1991. JAHN 1999.

⁹⁹ CONRAD 1987, S. 455 f.; BORRIES und FISCHER 2008, S. 83 f.

¹⁰⁰ MANDAN-JOURNAL 2008, S. 2; BORRIES und FISCHER 2008, S. 55.

¹⁰¹ INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998.

Blackfeet, ferner Moses Starr von den Southern Cheyenne und Edmond Tate Nevaquaya, Comanche, beide aus Oklahoma. Im Juni 1998 weilte eine ganze Truppe von der Rocky Boy Reservation in Montana unter Leitung von Nate St. Pierre am Museum und führte dort ein "Powwow" auf¹⁰², im Jahr darauf folgte eine weitere Truppe (Abb. 14). Powwow-Tanzfeste als speziellen Ausdruck indianischer Identität haben eigentlich alle Reisenden in Nordamerika erlebt; so nimmt es nicht wunder, dass sie nach Auseinandersetzungen zwischen "Traditionalisten" und "Neuerern" auch bei den Hobbyisten in Taucha 2001 Eingang fanden. Seitdem werden alljährlich Powwowfeste in Taucha oder in Neu-Neunitz bei Grimma veranstaltet.¹⁰³ (Abb.15 und Abb.16). Bei solchen Powwows verschwimmen mitunter die Grenzen, indem man bei Tanzfesten in Nordamerika gelegentlich auch deutsche Hobbyisten beobachten kann, während umgekehrt hierzulande auch "echte Indianer" zu Gast sind. Der aus dem Leipziger Raum stammende Ethnologe Rainer Hatoum hat dem Phänomen Powwow mehrere Beiträge gewidmet.¹⁰⁴



Abb. 14: Indianische Powwow-Tanztruppe 1999 im Völkerkundemuseum. [Foto A. Dräger]

¹⁰² JAHRBUCH DES MUSEUMS 2004; Tätigkeitsbericht 1996-2000, S. 30 f., 46 f., 56.

¹⁰³ MANDAN-JOURNAL 2008, S. 3, 15. INDIANER, DIE UREINWOHNER 1998, S. 109 ff.

¹⁰⁴ HATOUM, RAINER: Das Intertribal Powwow der Gegenwart: Die Genese eines "kulturellen Phänomens". In: JAHRBUCH DES MUSEUMS 2004, S. 281-295. Im Literaturverzeichnis weitere Titel von Hatoum zu diesem Thema.



Abb. 15: Powwow 2010 in Neu-Neunitz bei Grimma [Foto A. Dräger]



Abb. 16: Gojko Mitič, einst "Chefindianer der DEFA" zu Besuch bei einem Powwow bei Grimma [Foto A. Dräger]

Im neuen Jahrhundert ist es am Völkerkundemuseum infolge der Politik des Einsparens von Personal seitens des Freistaates Sachsen zu bedenklichen Einschnitten gekommen, indem die Stellen der Amerikanisten, die durch Berentung frei wurden – Dräger 2000, Krusche 2003 – nicht wieder besetzt worden sind. So kommt es zu einer Schiefelage; denn während für Afrika und auch für Australien/Ozeanien jeweils zwei Kustoden vorhanden sind, muss der neue Direktor Claus Deimel Amerika quasi nebenbei mitbetreuen. So ist die 2008 neu eröffnete Amerika-Ausstellung unter seiner Oberleitung von immerhin fünf, zudem noch wechselnden jungen Volontärinnen konzipiert worden. Auch wenn in einem Zeitungsinterview Deimel triumphierend erklärt: "man merkt, dass kein verknöchertes Kustos am Werk war"¹⁰⁵, ist doch fraglich, ob das auf die Dauer gut gehen kann.

¹⁰⁵ DEIMEL in LEIPZIGER VOLKSZEITUNG, 28. November 2008, S. 19.

Literaturverzeichnis

- Baierlein, Eduard R.**
1889 Im Urwalde. Bei den roten Indianern. Dresden
- Baker, Theodor**
1882 Über die Musik der nordamerikanischen Wilden. Eine Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde an der Universität Leipzig. Breitkopf und Härtel, Leipzig.
- Blesse, Giselher**
1994 Daten zur Geschichte des Museums für Völkerkunde zu Leipzig (1869-1994). In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XL, S. 24-71. Münster-Hamburg.
- Bolz, Peter**
2008 Rudolf Cronau, Sitting Bull und die Sioux. Manuskript.
- Borries, Friedrich von u. Fischer, Jens-Uwe**
2008 Sozialistische Cowboys. Der wilde Westen Ostdeutschlands. Frankfurt am Main.
- Calloway, Colin G. and Gemünden, Gerd and Zantop, Susanne [Eds.]**
2002 Germans and Indians. University of Nebraska Press. Lincoln and London.
- Catlin, George**
1924 Die Indianer Nordamerikas[...]. Deutsch herausgegeben von Berghaus, Heinrich. Brüssel und Leipzig 1848. Neue Ausgaben Berlin.
- Charlevoix, Pierre F. X. de**
1756 Allgemeine Geschichte und Beschreibung von Neu-Frankreich. In: Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande. 14. Bd. Leipzig.
- Conrad, Rudolph**
1982 Flöten und Pfeifen der Indianer des östlichen Nordamerika. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XXXIV, S. 260-304. Berlin.
- Conrad, Rudolph**
1983 Theodor Baker und 100 Jahre Indianermusikforschung in Nordamerika. In: Kleine Beiträge aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde Dresden. 6, S. 13-16. Dresden.
- Conrad, Rudolph**
1987 Mutual Fascination: Indians in Dresden and Leipzig. In: Feest, Christian F.[Ed.]: Indians and Europe. Aachen.
- Conrad, Rudolph**
2007 Cannunpa Olowan-Lakota Pipe Songs. Inspiration and Spiritual Identity in Native North American Music. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XLIII, S. 247-261. Berlin.
- Cranz, David**
1765 Historie von Grönland [...]. Barby [...] u. in Leipzig in Commiſſion.
- Cronau, Rudolf**
1885/86 Von Wunderland zu Wunderland, Landschaft und Lebensbilder aus den Staaten und Territorien der Union. Leipzig.
- Cronau, Rudolf**
1886 Fahrten im Lande der Sioux. Leipzig.
- Cronau, Rudolf**
1890 Im Wilden Westen. Eine Künstlerfahrt durch die Prairien und Felsengebirge der Union. Braunschweig.
- Cronau, Rudolf**
1892 Amerika. Die Geschichte seiner Entdeckung von der ältesten bis auf die neueste Zeit. Eine Festschrift zur 400jährigen Jubelfeier der Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus. 2 Bde. Leipzig.
- Czaya, Eberhard [Hg.]**
1987 Zwischen Hudson und Mississippi. Berichte deutscher Reisender des 18. und 19. Jahrhunderts. Berlin
- Damm, Hans**
1966 Fritz Krause 1881-1963. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XXII, S. 7-15. Berlin. Darin auch Auflistung der Publikationen.
- Deimel, Claus; Lenz, Sebastian und Streck, Bernhard [Hg.]**
2009 Auf der Suche nach Vielfalt. Ethnographie und Geographie in Leipzig. Leipzig.
- Dräger, Lothar**
1962 Sonderausstellung Prärie-Indianer. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XIX, S. 189-199, Tafeln XXXI – XLIV. Berlin.
- Dräger, Lothar**
1968 Formen der lokalen Organisation bei den Stämmen der Zentral-Algonkin von der Zeit ihrer Entdeckung bis zu Gegenwart. In: Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Heft 18. Berlin.
- Dräger, Lothar**
1992 a North American Indian Studies in the Former G.D.R. In: European Review of Native American Studies. Christian F. Feest [Ed.]. 6:1, S.35-37. Wien.
- Dräger, Lothar**
1992 b Tour of the Lakes. Exhibition. In: European Review of Native American Studies. Christian F. Feest [Ed.]. 6:1, S. 53. Wien.
- Dräger, Lothar**
1999 Okimawa. Studien zum Häuptlingstum bei den Indianern des östlichen Nordamerika. Wyk auf Foehr.
- Dräger, Lothar**
2006 Indianerspiel. Auch Indianer spielen Indianer. Wyk auf Foehr.
- Fellmann, Walter**
1989 Der Leipziger Brühl. Leipzig.
- Fenton, William N.**
1987 The False Faces of the Iroquois. Norman, Oklahoma and London.
- Friederici, Georg**
1906 Skalpiere und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika. Braunschweig.
- Gearing, Fred; Netting, Robert Mc C. and Peatty, Lisa R. [Eds.]**
1960 Documentary History of the Fox Project: A Program of Action Anthropology, directed by Sol Tax. Chicago.



- Gearing, Frederick O.**
1970 The Face of the Fox. Chicago.
- Gruber, Matthias**
1999 "Eisenaue" und der "rothe Napoleon" – Sitting Bull in der Gartenlaube: In: Sitting Bull, "der letzte Indianer". Begleitbuch zur Ausstellung. Christian F. Feest [Hg.] Darmstadt.
- Haberland, Wolfgang**
1973-1984 Die Oglala-Sammlung Weygold im Hamburgischen Museum für Völkerkunde, Teil 1-9. In: Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg, Bd. 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 14. Hamburg.
- Haberland, Wolfgang**
1988 "Diese Indianer sind falsch". Neun Bella Coola im Deutschen Reich 1885/86. In: Archiv für Völkerkunde 42. Wien.
- Haberland, Wolfgang**
1987 Nine Bella Coolas in Germany. In: Feest, Christian F. [Ed.] Indians and Europa. S. 337-374. Aachen.
- Haberland, Wolfgang**
1989 Remarks on the "Jacobsen Collections" from the Northwest Coast. In: Peset, José Luis [Ed.] Culturas de la Costa Noroeste. S. 183-194. Madrid.
- Handbook of American Indians North of Mexico.**
1907/1911 Frederick Webb Hodge [Ed.]. Two Parts. Bureau of American Ethnology. Bull. 30. Washington.
- Handbook of North American Indians.**
1978 William C. Sturtevant [Ed.] vol. 15 (Northeast). Washington.
- Hartmann, Horst**
1963 George Catlin und Balduin Möllhausen. Zwei Interpreten der Indianer und des Alten Westens. Baessler-Archiv, Neue Folge, Beiheft 3. Berlin.
- Hatoum, Rainer**
2004 Das Intertribal Powwow der Gegenwart: Genese eines "kulturellen Phänomens". In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. XLII.
- Heckewelder, Johann**
1821 Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der Indianischen Völkerschaften, [...]. Göttingen.
- Heermann, Christian**
1988 Der Mann, der Old Shatterhand war. Eine Karl-May-Biographie. Berlin.
- Heimbürger, Arthur**
1977 Um die Jahrhundertwende. Berlin.
- Hennepin, Louis**
1689 Beschreibung Der Landschaft Louisiana Welche Auf Befehl des Königs in Frankreich neulich gegen Sudwesten Neu-Frankreichs In Amerika entdeckt worden. Nürnberg.
- Hennepin, Louis**
1699 Neue Entdeckung vieler sehr großer Landschaften In America, Zwischen Neu Mexico und dem Eiß- Meer gelegen. Bremen.
- Heppe, G. [Hg.]**
1890 Klemens Merck's Warenlexikon für Handel, Industrie und Gewerbe. Vierte Auflage. Leipzig.
- Hesse-Wartegg, Ernst von**
1886 Der Nord- und Südwesten der Vereinigten Staaten in Schilderungen von ... Leipzig.
- Hoffmann, Klaus**
1989 Circensische Völkerschauen und exotische Abenteuerliteratur. Über die Massenwirksamkeit trivialer Formen der Unterhaltung und Wissensaneignung breiter Bevölkerungskreise. In: Dresdner Hefte, 7. Jg. Beiträge zur Kulturgeschichte.
- Indianer, die Ureinwohner Amerikas.**
1998 Ausstellungsführer. Museum für Völkerkunde zu Leipzig. Text Lothar Dräger, Einzelbeiträge Rolf Krusche. Leipzig.
- Indianer Nordamerikas.**
1999 Die Sammlungen des Ethnologischen Museums Berlin Text von Peter Bolz und Hans-Ulrich Sanner. Berlin.
- Institut für Ethnologie. [Hg.]**
2004 Zum 90jährigen Gründungsjubiläum des Instituts für Ethnologie der Universität Leipzig. Text Wolfgang Liedtke. Leipzig.
- Israel, Heinz**
1969 Kulturwandel grönländischer Eskimo im 18. Jahrhundert. Wandlungen in Gesellschaft und Wirtschaft unter dem Einfluss der Herrnhuter Brüdermission. In: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. Bd. 29. Berlin.
- Jahn, Siegfried**
1991 Die Irokesen. Wyk auf Foehr.
- Jahn, Siegfried**
1999 Pontiacs Krieg 1763. Wyk auf Foehr.
- Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig.**
1969 Bd. XXVI zum hundertjährigen Bestehen 1869-1969. Berlin.
- Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig.**
1972 Bd. XXVIII. Ethnographische Arbeitstagung zum 100. Geburtstag W.I. Lenins (1. u. 2. April 1970). Berlin.
- Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig.**
1984 Frau Prof. Dr. Eva Lips zum 75. Geburtstag von ihren Schülern. Bd. XXXV. Berlin.
- Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig.**
2004 Bd. XLII. Münster.
- Kane, Paul**
1862 Wanderungen eines Künstlers unter den Indianern Nordamerikas [...]. Autorisierte deutsche Ausgabe übersetzt von Luise Hauthal. Leipzig.
- Kanold, Johann und Kundmann, Johann**
1722 Sammlung natur- und medicin – wie auch hierzu gehörigen Kunst- und Literatur-Geschichten. Leipzig/Bautzen.
- Kort, Pamela and Hollein, Max [Eds.]**
2006 I like America. Fictions of the Wild West. München.
- Krause, Fritz**
1907 Die Pueblo-Indianer. Eine historisch ethnographische Studie. In: Nova Acta Leopoldina, Bd. 87, Nr. 1. Halle.
- Krause, Fritz**
1921 Die Kultur der kalifornischen Indianer in ihrer Bedeutung für die Ethnologie und die nord-amerikanische Völkerkunde. In: Institut für Völkerkunde, Erste Reihe: Ethnographie und Ethnologie. Vierter Band. Leipzig.



Krause, Fritz

1952 Chronik des Museums 1926-1945. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. IX 1926/51, S. 1-46. Leipzig.

Krey, Bernhard

1907 An zwei Sonntagen im Grassi-Museum. In: Bunte Bilder aus dem Sachsenland. IV. Band, S. 362-369. Leipzig.

Krusche, Rolf

1964 Die Institution des "Bevorzugten Kindes". Ein Beitrag zur Untersuchung der sozialen Differenzierung bei den Prärie-Indianern. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. XX, S. 319-359. Berlin.

Krusche, Rolf

1975 Zur Genese des Maskenwesens im östlichen Waldland Nordamerikas. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. XXX, S. 137-190. Berlin.

Krusche, Rolf

1984 Einige Bemerkungen zum Wabeno-Kult der Indianer des Seen-Gebietes und der nordöstlichen Prärien. In: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. XXXV, S. 131-143. Berlin.

Krusche, Rolf

1986 The origin of the mask concept in the Eastern Woodlands of North America. Transl. Anne Marie Shimony and W. C. Sturtevant. In: Man in the Northeast, no. 31, S. 1-47. Albany, N.Y..

Lafitau, Joseph-François

1987 Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit. In: Siegmund Jac. Baumgarten [Hg.], Allgemeine Geschichte der Länder und Völker von Amerika, Bd. I. Halle 1752. Neuausgabe von H. Reim. Leipzig.

Lahontan, Louis-Armand, Baron de

1709 Des berühmten Herrn Baron De Lahontan neueste Reisen nach Nord Indien oder dem mitternächtigen America [...]. Aus dem Französischen von M. Vischer. Hamburg und Leipzig.

Latorre, Felipe A. and Latorre, Dolores L.

1976 The Mexican Kickapoo Indians. Austin and London.

Le Beau, Claude

1986 Seltsame und neue Reise zu den Wilden von Nordamerika. Neuausgabe von L. Dräger. Leipzig und Weimar.

Lehmann, Alfred

1955 Zeitgenössische Bilder der ersten Völkerschauen. In: Von fremden Völkern und Kulturen. Hans Plischke zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von W. Lang, W. Nippold und G. Spannaus. S. 31-38. Düsseldorf.

Lewis and Clark

1815 Tagebuch einer Entdeckungsreise durch Nordamerika, [...] in den Jahren 1804, 1805 und 1806. Uebersetzt von Ph.Ch. Weyland. Weimar 1814. In: Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen [...]. Hg. von F. J. Bertuch. 2. Band. Weimar.

Lips, Eva

1951/52 Wanderungen und Wirtschaftsformen der Ojibwa-Indianer. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig. Jahrgang, Heft 1.

Lips, Eva

1956 Die Reisernte der Ojibwa-Indianer. In: Völkerkundliche Forschungen der Sektion für Völkerkunde und Deutsche Volkskunde. Bd. 1. Berlin.

Lips, Eva

1962 a Die gegenwärtige Akkulturationssituation der Montagnais-Naskapi-Indianer vom Lake St. John, Kanada. In: Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses. Wien.

Lips, Eva

1962 b Zum Wirtschaftswandel der Montagnais-Naskapi-Indianer am Lake St. John, Kanada. In: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, Bd. 21. Berlin.

Lips, Eva

Das Indianerbuch. Leipzig 1956/1964/1966/1967/1971/1980/1984.

Lips, Eva

Nicht nur in der Prärie... Leipzig 1974/1976.

Lips, Eva

Sie alle heißen Indianer. Berlin 1975/1976/1978/1979/1980/1984/1987. Dortmund 1976/1979.

Loewenthal, John

1913 Die Religion der Ostalgonkin. Berlin.

Loskiel, Georg Heinrich

1789 Geschichte der Mission der evangelischen Brüder unter den Indianern in Nordamerika. Barby [...] und in Leipzig in Commission.

Möllhausen, Balduin

1858 Tagebuch einer Reise vom Mississippi nach den Küsten der Südsee. Leipzig.

Möllhausen, Balduin

1860 Wanderungen durch die Prairien und Wüsten des westlichen Nordamerika [...]. Zweite Auflage. Leipzig.

Möllhausen, Balduin

1861 Reisen in die Felsengebirge Nord-Amerikas [...]. Leipzig.

Plischke, Hans

1951 Von Cooper bis Karl May. Düsseldorf.

Ritzenthaler, Robert E. and Peterson, Frederick A.

1956 The Mexican Kickapoo Indians. In: Milwaukee Public Museum. Publications in Anthropology, Number 2. Milwaukee, Wisconsin.

Sammons, Jeffrey L.

2002 Nineteenth-Century German Representations of Indians from Experience. In: Calloway et al. [Eds.]; S. 185-193..

Sarfert, Ernst

1908 Haus und Dorf bei den Eingeborenen Nordamerikas. Braunschweig.

Schmidl, Herbert

1992 Ein Leben für die Indianer. Eva Lips 6.2.1906-24.6.1988. In: Ametas. Berichte und Meinungen völkerkundlich Interessierter. 4, S.2-22, Schriftenverzeichnis S. 23-28. Sebnitz.



Schottke, Susanne

1994 Zur Entstehung und Entwicklung des Tauchscher.
In: Keller, Katrin [Ed.]: Feste und Feiern. Zum
Wandel städtischer Festkultur in Leipzig. S. 103-
116. Leipzig.

Sicul, Christoph Ernst

1719-1731 Neo-Annalium Lipsiensium oder Neuangehen-
des Leipziger Jahr-Buch. Vier Bde.

Sitting Bull – "Der letzte Indianer".

1999 Begleitbuch zur Ausstellung. Hessisches Landes-
museum Darmstadt. Christian F. Feest [Hg.].
Darmstadt.

Speck von Sternburg, Wolf-Dietrich Freiherr von

1997 Die Geschichte der Ritter von Speck, Freiherren
von Sternburg. München.

Steffen-Schrade, Jutta

1997 "I Wish No Longer Go To Sea...". Five Early
Kayaks in German Collections. In: European
Review of Native American Studies 11:2, Christian
F. Feest [Ed.]. Frankfurt.

Streck, Bernhard

1997 Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Wuppertal.

Stumpf, C.

1886 Lieder der Bella-Kula-Indianer. In: Vierteljahres-
schrift für Musikwissenschaft..

Tanner, John

1983 Das Leben eines Jägers, oder Denkwürdigkeiten
über seinen dreißig-jährigen Aufenthalt unter den
Indianern Nord-Amerikas". Übersetzt und heraus-
gegeben von Karl Andree. Leipzig 1840. Neue
Ausgaben von Eva Lips, Weimar 1952, Leipzig.

Treide, Dietrich

1962 Das Abbrennen der Vegetation bei den nicht-
bodenbauenden Stämmen des westlichen Nord-
amerika. In: Jahrbuch des Museums für

Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XIX, S. 171-186.
Berlin.

Treide, Dietrich

1965 a Der Lachs in der Vorstellung der Indianer des
westlichen Nordamerika. In: Jahrbuch des
Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. XXI, S.
23-71. Berlin.

Treide, Dietrich

1965 b Die Organisierung des indianischen Lachsfangs im
westlichen Nordamerika. In: Veröffentlichungen
des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Heft 14.
Berlin.

Treide, Dietrich

1984 Eva Lips. Ein Porträt. Mit Verzeichnis der
Publikationen und Vorlesungen. In: Frau Prof. Dr.
Eva Lips zum 75. Geburtstag von ihren Schülern.
Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig,
Band XXXV. S. 6-22. Berlin.

Ulloa, Don Antonio de

1781 Physikalische und historische Nachrichten vom
südlichen und nordöstlichen America. Aus dem
Spanischen von J.A. Dieze. Leipzig.

Wied, Maximilian Prinz zu

1995 Reise in das Innere Nord-America in den Jahren
1832-1834. 2 Bde. Coblenz 1839-1841. Neuausgabe
Augsburg.

Woldt, A. [Hg.]

1884 Capitain Jacobsen's Reise an der Nordwestküste
Amerikas 1881-1883. Leipzig.

Wustmann, Gustav

1895 Der Tauchische Jahrmarkt. In: Quellen zur
Geschichte der Stadt Leipzig. Bd. 2. S. 544-548.
Leipzig.



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 BÄRENFETT".

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

Sonderausstellung vom 27.03. bis 30.10.2011

"Mit Karl May um die Welt – Karl Mays Abenteuer in Sammelbildern"

Termine / Vorträge:

Vortrag am Sa. 28. Mai 2012, 18:30 Uhr

Ekkehard Bartsch (Bad Segeberg):

"Karl May öffnet viele Fenster zur Welt" — Anekdotisches rund um die Karl-May-Lektüre

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

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

Internet: <http://www.karl-may-museum.de>



Indianer–Romantik, Völkerkunde und Volksbildung: Zeichnungen von Wilhelm Watzke

Gerard van Bussel und Silvia Huber

Der Illustrator Wilhelm Watzke erhielt während des II. Weltkrieges eine Reihe von Aufträgen für völkerkundliche Zeichnungen, unter anderem von Indianern. Diese sollten die wissenschaftliche und volksbildnerische Aufgabe des Museums für Völkerkunde Wien (MVK) fördern. Watzkes Arbeit wurde durch das Museum sowie das Zentralbüro des Gauleiters und Reichsstatthalters Baldur von Schirach unterstützt.

The illustrator Wilhelm Watzke was commissioned to produce ethnological drawings, e.g. portraits of Native Americans, during world War II. These works intended to promote the scientific mission of the museum as well as the education of the population. Watzke's work was supported by the museum itself and the office of the Gauleiter and Reichsstatthalter of Vienna Baldur von Schirach.

El ilustrador Wilhelm Watzke fue encargado producir dibujos etnológicos, p.ej. retratos de los amerindios, durante la Segunda Guerra Mundial. Estos trabajos debían promover la misión científica del museo así como la educación de la población. El trabajo de Watzke fue apoyado por el museo y la oficina del Gauleiter y Reichsstatthalter de Viena Baldur von Schirach.

Als der Honourable Big Chief White Horse Eagle 1929 auf seiner Reise nach Indien Europa besuchte, zog er besondere Aufmerksamkeit auf sich. Weißes Pferd Adler, in "vollem Häuptlingsdreß mit meterlangem Federschmuck" (Wagner 1999: 76–77), war nach eigenen Angaben 107 Jahre alt und "Oberhäuptling der Indianer", was ihn berechnete, Ehrenhäuptlinge zu ernennen. Und so geschah es auch. Diese Ehre wurde in Deutschland sowie in Österreich vielen zuteil: die Witwe Karl Mays wurde als Sha-Lu-Wa Prinzessin, der Amerikanist und Direktor des Wiener Museums für Völkerkunde, Univ.-Prof. Fritz Röck, erhielt als Ma-Ne-A die Häuptlingswürde.

Weißes Pferd Adler berichtete blumenreich von Zeremonien, Sitten und Gebräuchen, vom Kampf am Little Bighorn, wie er Buffalo Bill gerettet und erzogen hatte, wie die Bewohner Amerikas seit Tausenden von Jahren Freimaurer gewesen waren, sie in einer guten Art Kommunismus gelebt hatten, in ihrem sozialen Aufbau dagegen sehr aristokratisch eingestellt waren. Er soll sich mit Königin Viktoria und Reichskanzler Bismarck getroffen haben und von der renommierten Berliner Anthropologischen Gesellschaft empfangen worden sein. Weißes Pferd Adler setzte seine Popularität medienbewusst ein. Er inspirierte den späteren Hitler-Biographen Edgar von Schmidt-Pauli, den er zum Häuptling ernannte, ein Buch mit dem Titel "Wir Indianer. Erinnerungen des letzten großen Häuptlings" zu verfassen. Er beabsichtigte damit den Lügen, die über sein Volk erzählt wurden, zu widersprechen. Im Vorwort betonte er, dass er damit ein traditionelles Schweigen brach, da er von Dingen berichtete, über die "wir Häuptlinge und Vollblutindianer" normalerweise nicht sprechen (Schmidt-Pauli 1929: 25-27).

In Anbetracht der wahren Identität Weißes Pferd Adlers ruft der Titel seines Buches und das Verhalten

der begeisterten Europäer Franz Kafkas Text "Wunsch, Indianer zu werden" in Erinnerung und lässt die Identifikation mit den Indianern als nahezu universelle Emotion erscheinen. Trotz der zu jener Zeit anerkannten Studien über "Volk und Rasse" erwies sich der hochbetagte Ehrwürdige Oberhäuptling Weißes Pferd Adler nicht nur als ein begnadeter Blender seines Publikums, sondern auch als ein 60-jähriger Afro-amerikaner mit großem Interesse an Alkohol. Viele Europäer erwärmten sich kritiklos an dem Fremden und dessen mit Federn umkränzter Autorität.

Von dem Besuch von Weißes Pferd Adler in Wien, seinen Aktivitäten und seinem Aussehen wurde in den österreichischen Printmedien ausführlich Bericht erstattet. Die "Neue Freie Presse" berichtete am 25. September 1929 über die Ankunft in Wien und die Aufmerksamkeit, die White Horse Eagle erhielt: "Gleich hinter der großen Schnellzuglokomotive, die heute Vormittag in den Westbahnhof schnaubte, aus dem ersten Abteil des ersten Waggons, sah ein Kopf heraus, der so gar nicht in diese Umgebung eines modernen Bahnhofbetriebes zu passen schien. Ein mächtiger breitrandiger Strohhut mit hohem spitzen Kopf, bunte Blumen mit grellen Farben daraufgesteckt. Darunter ein breites, gutmütiges, aber doch ausdrucksvolles, verwittertes, hartes Gesicht mit vielen kleinen Falten, ein dunkles, fast schwarzes Antlitz, große Augen, in denen das Weiße mehr schwarzblau ist. Alles in allem ein Indianerkopf. Und als dieser Indianer den Waggon verlässt, steht eine Figur da, die Karl Mays Büchern entsprungen sein könnte. Nur Rothaut wäre falsch, denn die Haut ist fast negerhaft dunkel. Die breite Gestalt ist mit Schnüren und Ketten behängt. Die weißen, weiten Lederhosen, die unten ausgefranst sind, tragen seitwärts farbige Streifen, die mit Glasperlen benäht sind. Und das vielfältige braune

Lederwams, das um den Oberkörper hängt, ist fast verdeckt durch den vielen Schmuck, den der Indianer trägt. Perlenketten, Schnüre mit Kugeln aus Horn, bunte Glassteine in allen Farben, Quasten, exotische Abzeichen mit Sternen und Halbmond, mit Pferdeköpfen und andere Figuren, dann zahlreiche Abzeichen europäischer und amerikanischer Klubs angesteckt, wo das Leder nur Platz frei lässt. Und überall dazwischen Perlenstickereien. Auch um die Stirne schlingt sich so ein Perlenband, weiß, bunt bestickt, mit indianischen Mustern, unter denen das rote Hakenkreuz auffällt, das sich öfter wiederholt. Unter dem Hut kommen zwei lange dünne, grauschwarze Zöpfe hervor, mit Lederstreifen verflochten. (...) Big Chief ist freundlich und plaudert gern – in englischer Sprache, die er in Wort und Schrift beherrscht. Als ihn im Westbahnhof die Photographen überfallen, stellt er sich bereitwilligst auf ein Waggontrittbrett und benützt die Gelegenheit, spontan an die vielen Neugierigen eine Ansprache zu halten. Mit wohltonender Stimme spricht er: ‚Ich freue mich wirklich, ich bin glücklich, nach Wien, nach Österreich gekommen zu sein. Denn auch hier finde ich Brüder und Schwestern. Und es wäre meine größte Freude, wenn ich auch hier von meinen Brüdern aus Nordamerika erzählen und für den Frieden werben könnte. (...) ich bin stolz auf die alte, viele tausend Jahre alte Indianerkultur, von der die Weißen viel zu wenig wissen. Und ich will ihnen davon Einiges erzählen.‘ Big Chief wird um Autogramme angegangen und schreibt ohne Brille langsam, aber deutlich seinen Namen und einen englischen Gruß auf. (...) Professor Lange, Lehrer der englischen Sprache, hat Big Chief in Wien willkommen geheißen, und der große Indianerhäuptling dankt gerührt, winkt mit der Hand und ruft dreimal seinen Indianergruß: ‚How cola!‘, was soviel heißen soll als ‚Heil euch!‘"

Am nächsten Tag stand in der gleichen Zeitung: "Der 107 Jahre alte Indianerhäuptling Big Chief, ‚White Horse Eagle‘ zeigt großes Interesse für alle Vorgänge des kulturellen und wirtschaftlichen Lebens in Österreich." Er unternahm verschiedene Rundfahrten in der Stadt, besuchte ein Warenhaus und bekam dort eine "Wiener Jause" serviert.

"Die Neue Zeitung" zeigte sich am gleichen Tag unter der Überschrift "Der König aller Indianer in Wien" nicht unbeteiligt. Die Zeitung berichtete: "Gestern vormittags ist das offiziell anerkannte Oberhaupt sämtlicher Indianerstämme in Nordamerika und Kanada, Häuptling White Horse-Eagle (weißer Pferdeadler), in Wien angekommen. Der indianische Häuptling, dessen Alter von 107 Jahren von den amerikanischen Behörden amtlich beglaubigt erscheint, ist ein breitschultriger, mittelgroßer Mann von tief rötlicher, ins Schwarze gehender Hautfarbe. Auf dem Kopfe trägt er einen breiten Sombrero aus Stroh, die

Beine stehen in weiten Lederleggings mit bunten Fransen (...). Der Oberhäuptling wird hier in Wien eine Reihe von Vorträgen über die Sprache und Kultur sowie die Lebensgewohnheiten der indianischen Stämme abhalten".

Am 28. September meldet "Die Neue Zeitung": "Der Indianerkönig raucht mit dem Bundespräsidenten die Friedenspfeife. Auf dem Ballhausplatz erregte gestern mittags eine Szene ungemein großes Aufsehen. Nach halb 12 Uhr rollte ein einfaches Autotaxi vor das Bundeskanzleramt und diesem entstieg der seit zwei Tagen in Wien weilende Big-Chief der Indianer, der Weiße Pferdeadler. (...) Beim Eingang des Palais wurde der Indianerfürst von einem Beamten der Präsidentschaftskanzlei empfangen und während der vor dem Palais stehende Militärposten militärische Ehrenbezeugung leistete, begab er sich mit seiner Begleitung in die Räume des Bundespräsidenten. Präsident Miklas empfing sofort den greisen exotischen Gast, der ungefähr eine Viertelstunde beim Bundespräsidenten verweilte. Während des Besuches wurde auch mit der von ‚White Horse Eagle‘ mitgebrachten Friedenspfeife die Zeremonie des Friedensrauchens vollzogen. Der Indianerfürst bedankte sich beim Bundespräsidenten für den überaus freundlichen Empfang und die besonders freundliche Art, in der er von der Wiener Bevölkerung überall empfangen wird. Gegen 12 Uhr mittags kam der Häuptling wieder in Begleitung seines Gefolges zu dem vor dem Palais stehenden Autotaxi. Der Ballhausplatz war auf die Nachricht des exotischen Besuches schon von einer großen Menschenmenge erfüllt, die dann dem Big Chief eine begeisterte Kundgebung veranstaltete." Beim Erscheinen von White Horse Eagle an der Wiener Ringstraße kommt eine große Menschenmenge zusammen, der Verkehr kommt zum Stillstand, nur die "bunten Spitzen seiner Federkrone" sind noch sichtbar, Wachleute machen ihm den Weg frei. Die "Reichspost" vom 29. September berichtete über die Begeisterung, den Tumult und sein Erscheinen auf einem Balkon, von der jubelnden Jugend und vom Kommentar eines Umstehenden: "Wirst sehen, übermorgen wird in den ausländischen Zeitungen stehen: ‚Die Republik Österreich in Gefahr, auf der Ringstraße fanden monarchistische Kundgebungen statt!...'"

Weißes Pferd Adlers Gesichtsmaske wurde während seines Besuches abgenommen und befindet sich im Museum für Völkerkunde, vermutlich seit 1937, dem Sterbejahr des Oberhäuptlings. Obwohl im Obenstehenden die Rede von einem Sombrero war, war es für den Oberhäuptling auch üblich, im meterlangen Federschmuck zu erscheinen, wie am Anfang erwähnt. Viele Fotos, worauf er mit Federkopfschmuck posiert, wurden aufgenommen, wie in der Zeitung "Wiener Bilder" vom 29. September 1929 zu sehen ist.





Abb. 1: White Horse Eagle. Bleistift auf Papier, H. 44 cm, B. 36,5 cm. Wilhelm Watzke [KSA-Archiv, Universität Wien, B13A-5]

Der bislang unerforschte Wiener Illustrator Wilhelm Watzke (1871–1959) verwendete eine dieser Aufnahmen, die tradierte Stereotypen vermittelt, für seine Zeichnung von Weißes Pferd Adler (Abb. 1). Originalgetreu übernahm er sogar die abweichende Blickrichtung des Porträtierten vom Foto. Diese Zeichnung befindet sich im Archiv des Institutes für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien (KSA).

Watzke war persönlich mit mehreren Völkerkundlern bekannt und arbeitete für P. Wilhelm Koppers, P. Wilhelm Schmidt und P. Martin Gusinde. Koppers dankte ihm im Vorwort seiner Arbeit "Unter Feuerland-Indianern" (1924: 6) für die Anfertigung der Objekt-Illustrationen, gezeichnet nach Gegenständen im Missions-Ethnographischen Museum der Steyler Missionare (Societas Verbi Divini) in St. Gabriel bei Mödling.

Insgesamt besitzt die Institutssammlung 17 Werke aus Watzkes Hand. Vier Zeichnungen sind Porträts von den Wissenschaftlern Adolf Bastian, Friedrich Ratzel, Rudolf Pöch und Fritz Graebner. Bastian war der Gründungsdirektor des Ethnologischen Museums in Berlin, Ratzel u. a. Gründer der Anthropogeographie und Erfinder des Lebensraum-Begriffes, Pöch war Professor am Wiener Institut für Anthropologie und Ethnographie und Graebner war wie Bastian Museumsethnologe in Berlin und Köln und unter Einfluss von Ratzel mit seiner kulturhistorischen Methode Wegbereiter für die Kulturkreislehre der Wiener Schule

der Völkerkunde von P. Wilhelm Schmidt und P. Wilhelm Koppers (Dostal und Gingrich 1996).

Die restlichen Zeichnungen zeigen Nicht-Europäer und sind von Watzke signiert, nicht datiert. Vereinzelt sind Landesname oder Volkszugehörigkeit des Porträtierten auf die Zeichnung geschrieben, nie ein persönlicher Name. Ein Mann der Mataco aus Argentinien wird zum Beispiel nur als "Indio" bezeichnet. Ein Porträt eines Mannes lässt sich als ein Lengua aus dem Chaco in Paraguay identifizieren. Die Dargestellten bleiben anonym, sind demzufolge eher Typen. Manche seiner Bilder erinnern an die aus der anthropologischen Fotografie vertrauten en profil und en face Porträts.

Recherchen konnten jedoch einigen der Dargestellten ihre persönliche oder kulturelle Identität wiedergeben, wie beim vorgenannten White Horse Eagle auch eine Zeichnung ohne Zusatzinformation und offenbar gedacht als adäquate Darstellung eines Plains-Indianers. Die Zeichnung einer Frau lässt sich mit Hilfe eines Fotos von P. Paul Schebesta als ein Porträt von Bakbara identifizieren, einer Bakango-Frau aus dem Kongo (Schebesta und Lebzelter 1933, Fig. 98). Für das Bild einer jungen Inuit-Frau findet sich in der Institutssammlung eine fotografische Vorlage von Thomas Thomsen vom Nationalmuseum in Kopenhagen, mit lediglich der Beschriftung "Junges Mädchen aus Westgrönland, Festtracht".



Abb. 2: Red Fish. Bleistift auf Papier, H. 49,5 cm, B. 35,5 cm. Wilhelm Watzke [KSA-Archiv, Universität Wien, B13A-6]

Die Vorlage für eine Zeichnung eines anonymen Indianers (Abb. 2) am Institut findet sich ein Foto (1912) in einer Publikation des Bureau of American Ethnology der Smithsonian Institution, verfasst von der amerikanischen Musikwissenschaftlerin und Ethnologin Frances Densmore über Teton Sioux Musik und Kultur (1918, Pl. 74). Densmore setzte sich für den Erhalt der Traditionen der Indianer in Hinsicht auf die fortschreitende "Verwestlichung" ein und betrachtete ihre Arbeit als eine Möglichkeit, Stereotypen und Missverständnisse zu bekämpfen. Der abgebildete Chief der Santee-Yanktonai, Red Fish oder Hogan-luta, von der Standing Rock Reservation hatte für die Autorin ein Lied über eine kämpferische Auseinandersetzung zwischen ihm und den Crow eingesungen. Er informierte Densmore außerdem über den Sonnentanz, woran er selbst zweimal teilgenommen hatte, einmal als 26-Jähriger und einmal im Alter von 40 Jahren.



Abb. 3: Gray Hawk. Bleistift auf Papier, H 57 cm, B 44 cm. Wilhelm Watzke [Museum für Völkerkunde, Wien, B 47]

Auch das von Densmore (1918, Pl. 71) publizierte Foto von dem Hunkpapa-Sioux Gray Hawk oder Cetan-hota, ebenfalls von Standing Rock, wurde von Watzke abgezeichnet, wiederum ohne Namen zu erwähnen (Abb. 3). Diese Porträt-Zeichnung befindet sich jedoch im Museum für Völkerkunde, zu jener Zeit noch Nachbar des Instituts für Völkerkunde der Universität im Corps de Logis in der Wiener Hofburg. Das gleiche Foto findet sich ebenfalls in "The Taming of the Sioux" von Fotograf und Autor Frank B. Fiske, der, vergleichbar mit Watzke und seinen Auftrag-

gebern, nur das Bild für sich sprechen ließ und keine Zusatzinformation über Gray Hawk präsentierte (Fiske 1917: 81). Eine zweite undatierte Aufnahme Fiskes zeigt Gray Hawk in einer etwas anderen Pose (Sprague 2004: 42). Die Zeichnungen von Red Fish und Gray Hawk waren vermutlich für die Schausäle des Museums gedacht. Sie entsprechen dem vertrauten Indianerbild und können als schematisierte Typen betrachtet werden. Beide tragen einen Federkopfschmuck aus Adlerfedern. Gray Hawk hält Pfeil und Bogen, ein Pfeilköcher liegt auf seinem Schoß und er trägt einen Halsschmuck aus Pelz mit Muscheln, eine Brustplatte aus Perlen sowie kleinen Spiegeln. Red Fish hält dagegen andere charakteristische Indianer-Attribute, wie Federfächer und Tabakspfeife, und trägt zwei Friedensmedaillen mit den Porträts US-amerikanischer Präsidenten. Diese Medaillen trägt er immer auf anderen von ihm bekannten Fotos, sie sind auch von vielen Aufnahmen anderer Indianer bekannt.

Gray Hawk trug 18 Lieder zu Densmores Sammlung bei und war einer der Sioux, die ihr über den Ablauf der Bisonjagd berichteten, und mehrere Lieder bezüglich dieser Jagd, ein Bison-Traumerlebnis und Lieder vom Bison-Bund (Buffalo Society) vorsang. Zusätzlich führte er Lieder über das Ratespiel "Songs of the Moccasin Game", und zwei Lieder von Kriegerbünden vor: die Starkherzen (Strong Hearts) und die Dachse (Badger Society).

Die Zeichnungen von Wilhelm Watzke, die sich im Besitz des Museums für Völkerkunde in Wien befinden, waren als Gestaltungselement für die öffentlichen Ausstellungen gedacht. Auf welche Weise die rezent neu entdeckten Zeichnungen ans Institut gelangten, ist vorerst nicht geklärt. Einige Dokumente des Museumsarchivs schildern das Zustandekommen der Tätigkeit Watzkes für die Völkerkunde und Volksbildung im II. Weltkrieg.

Am 20. Oktober 1942, um 8 Uhr 50 legte Wilhelm Watzke im Rahmen des Vorsprechtages in Wien dem Reichsleiter Baldur von Schirach von ihm gezeichnete Porträts von Vertretern verschiedener Völker vor, die als "Lehrtafeln für völkerkundliche Sammlungen, gewiss ihren Wert hatten", so der Wortlaut der Reichsstatthaltereierklärung. Watzke lebte in notdürftigen Verhältnissen, versuchte jedoch diese durch Zeichendienste zu verbessern. Er war zwar 72 Jahre alt, aber nach eigener Auffassung noch sehr leistungsfähig. Watzke schlug dem Reichsleiter vor, eine Mappe mit "völker- und rassenkundlichen Bildern" herauszugeben, wofür er die Illustrationen anfertigen könnte. Die Position eines Reichsleiters ließ allerdings die direkte Unterstützung eines einzelnen Künstlers nicht zu.

Trotzdem wurde kurz darauf, am 4. November, in der Reichsstatthaltereierklärung ein Brief an den Direktor des Museums für Völkerkunde in Wien, Fritz Röck, verfasst, worin empfohlen wurde, mit Watzke über Auf-

träge zu sprechen. Unmissverständlich wurde hinzugefügt, dass der Reichsleiter der Ansicht war, das Ergebnis dieser Unterhaltung solle ein großer Auftrag für Watzke werden. Als Referenz wurde angeführt, dass der Künstler früher bereits für die Professoren Schmidt, Koppers und Gusinde gearbeitet hat (Archiv MVK D42/339). Hier bezog man sich unter anderem auf das Abzeichnen von Feuerland-Objekten in St. Gabriel. Es ist bemerkenswert, dass Watzkes Beziehungen zu diesen Vertretern des damals vom NS-Regime bereits geächteten Missionshauses St. Gabriel als Qualifikation angeführt wurden. Anders die Situation Röcks, als ihn Konkurrenten 1938 als Direktor mit folgender Begründung absetzen wollten: er sei vor dem "Umbruch", das heißt dem Anschluss von 1938, den "klerikalen und dogmatischen Einflüssen von St. Gabriel, besonders von Prof. P. W. Schmidt und W. Koppers einfach ausgeliefert" gewesen. Röck wehrte sich vehement, seine Ehre und Existenz als Beamter und Deutscher sei damit angegriffen, seine weltanschauliche Einstellung als Parteigenosse angezweifelt, wie auch die Ehre derjenigen, die sich für seine Aufnahme in die Partei bemüht haben, beleidigt (Archiv MVK D38/323; Linimayr 1994: 87; Pusman 1998: 129).

Generell war das NS-Interesse für die Völkerkunde, das heißt für die kulturellen und sozialen Aspekte des Faches geringer als für die Volkskunde, Urgeschichte oder die physische Anthropologie. Eine Ausnahme war unter Umständen die Einbettung der Völkerkunde in eine neue deutsche Kolonisation von Afrika und Asien; ein von Hermann Baumann, Vorstand des Institutes während des II. Weltkrieges, berücksichtigter Themenbereich (Fischer 1990: 107–109, 141–150; Pützstück und Hauschild 1991).

P. Wilhelm Koppers, wie Martin Gusinde und Paul Schebesta Student von Wilhelm Schmidt in St. Gabriel, wurde 1928 erster Inhaber der Lehrkanzel für Völkerkunde in Wien. Ein Jahr später wurde das Institut für Völkerkunde von jenem der physischen Anthropologie getrennt und bekam seinen Sitz in der Wiener Hofburg. 1928 hatte das Museum für Völkerkunde dort bereits ein Zuhause gefunden. Die gebetsmühlartige Maxime, das Museum sei in jenem Jahr eine eigenständige Institution geworden, beruht auf einem Missverständnis, funktionierte dieses Museum vorerst doch weiter unter der Ägide des naturhistorischen Museums Wien. Erst 1943 wurde für das Museum eine freie Direktionsstelle eingerichtet und dessen Personal als getrennt von jenem des naturhistorischen Museums betrachtet (Archiv MVK D43/256). Der erste Direktor des Museums, Fritz Röck (1879–1953), betitelte sich selbst gelegentlich als Direktor des "staatlichen Museums für Völkerkunde in Wien" (Archiv MVK D42/42a, D42/133a, D42/382, D43/339, D45/35; Röck 1941: 10).

1941 wurde im Rahmen des nationalsozialistischen Klostersturms das Missionshaus St. Gabriel aufgelöst, und es erfolgte die treuhändische Zuweisung seiner Sammlungen an die naturhistorischen und völkerkundlichen Museen in Wien (Archiv MVK D42/396a). Von den amerikanischen Sammlungen waren die der Feuerland-Indianer, wo Gusinde und Koppers Forschungen betrieben hatten, am bedeutendsten. Der kirchennahe Koppers wurde nach dem Anschluss im April 1938 fast umgehend seiner Position als Vorstand des Instituts enthoben und durch Hermann Baumann, Vertreter einer nicht-theologischen Völkerkunde, ersetzt. Am 6. Februar 1943 beantragte Röck die endgültige Einverleibung der Sammlungen von St. Gabriel durch das Museum für Völkerkunde. Nach Kriegsende forderte der Religionswissenschaftler und Universitätsdozent Johannes Thauern für die Ordensleitung des Missionshauses St. Gabriel die Rückgabe der Bestände – Objekte, Vitrinen und Publikationen (Archiv MVK D45/55). Nicht umgehend, sondern erst, als Robert Bleichsteiner am 7. Juni 1945 nach Ablösung Röcks mit der Leitung des Museums beauftragt wurde, sagte die Direktion des Museums zu, dass alles zur Rückübergabe bereit steht, jedoch ein Teil der Anthropos-Bibliothek von Baumann übernommen wurde und sich im Institut für Völkerkunde der Universität befindet (Archiv MVK D43/43, D45/55, D45/60).

Am 9. November 1942 wurde Watzke von Röck per Postkarte verständigt, sich zur Aussprache wegen eines Arbeitsauftrages im Museum einzufinden. Am 16. November meldete Röck an das Zentralbüro des Reichsleiters, Wilhelm Watzke sei zwar vorgeladen, sein Besuch werde aber noch erwartet. Am nächsten Tag traf Watzke dann in der Direktionskanzlei des Museums ein. Getreu dem Hinweis, ihm einen großen Auftrag zu erteilen, schlug Röck nach seiner Unterredung mit dem Künstler am 18. November den Behörden vor, Watzke könnte zur "lebendigen Ausgestaltung" der öffentlichen Schausammlungen 70 bis 80 Farbstiftzeichnungen anfertigen. Röck überlegte sich zusätzlich, eine "Sinnkunde des Ornaments in der Kunst der Völker", in 12 Mappen zu je 20 Blättern mit Watzke als Illustrator herauszugeben. Erläuternde Texte und kunstvolle Ornamentmuster verschiedener Völker könnten, so Röck, bei Verwendung im Studium an der Hochschule für Angewandte Kunst, das heimische Kunstgewerbe zusätzlich anregen und als Vorlagen für den Zeichenunterricht an den Hauptschulen dienen. Eine dritte Idee Röcks betraf die Herausgabe eines "Indianer-Bilderbuches für die deutsche Jugend", und zwar durch den Reichsleiter persönlich. Röck war bereit, die Auswahl der Bilder zu treffen und die erläuternden Texte "nach erzieherisch wertvollen Grundsätzen" zu verfassen. 27 Aquarellbilder von Watzke waren dazu vorgesehen. Sollte eine Herausgabe des Bilderbuches durch den Papiermangel

nicht möglich sein, so könnten die Bilder und Texte im "Indianersaal", der sich bereits in Vorbereitung befand, ausgestellt werden. Die Herausgabe der Aquarelle als Postkarten wurde ebenfalls überlegt, um somit die Produktionskosten zu decken. Röck erwartete wegen der Begeisterung der Jugend für die "Indianer-Romantik" einen reißenden Absatz. Die Resonanz während des Besuches von Weißes Pferd Adler und die Begeisterung für Indianer spiegeln sich hier in Fritz Röcks Museumspolitik wider. Obendrein würde durch dieses Vorhaben das öffentliche Interesse am Museum gewaltig steigen und es im wissenschaftlichen und volksbildnerischen Sinne zu einem erstklassigen Kulturinstitut erheben (Röck 1941: 9–12; Archiv MVK D42/360; Linimayr 1994: 99). Eingedenk des Wunsches der Obrigkeit fürwahr ein großer Auftrag; Röcks ambitionierte Publikationen kamen jedoch nie zustande.

Dieses volksbildnerische Ziel sowie der Anstieg der Besucherzahlen – die des Museums für Völkerkunde, des Österreichischen Museums für Volkskunde und die des Österreichischen Museums für Kunst und Industrie – hatte 1933 zur Gründung des Vereines "Völkerkunde" in Wien geführt. Dessen Ausgangspunkt war, ausgehend von der Verbindung naher verwandter wissenschaftlicher Disziplinen das Verständnis für die kulturellen Leistungen, für Sitten und Gebräuche des eigenen Volkes zu fördern. Der Völkerkundler Fritz Röck und der Volkskundler Arthur Haberlandt, beide Wiener Universitätsprofessoren und Museumsdirektoren, hatten die Positionen eines Obmanns bzw. Obmann-Stellvertreters inne. Der Verein repräsentierte so eine Einheit der Ethnologie / Völkerkunde und Volkskunde.

Watzke lieferte 1942 bereits Porträts eines Timoresen und eines Maori für 100 RM ab. Als Vorlage dienten Bilder aus ihm zur Verfügung gestellten Publikationen; und die Zeichnungen wurden folglich von Röck auch Kopien genannt.

Am 11. Januar 1943 schrieb die Reichstatthalterei an Röck, in diesem Haushaltsjahr 15 Bilder von Watzke gegen eine Vergütung von rund 500 RM in Auftrag zu geben, und stellte in Aussicht, dass ein ähnlicher Auftrag für das nächste Haushaltsjahr vorgesehen sei. Die größte Gruppe sind Porträt-Zeichnungen aus dem ostasiatischen Raum. Sie sind hinsichtlich des Interesses des NS-Regimes für den Osten und des Bündnisses mit dem japanischen Kaiserreich wohl suggestiv gemeint. Sie waren als Vorbereitung für die 1944 geplante, kriegsbedingt nicht realisierte Ausstellung "Groß-Ostasien", gedacht, die von Han Hung-su, als Werkvertragsbeamten Reichsangestellten auf Kriegsdauer, vorbereitet wurde.

Am 3. April 1943 meldete Röck auf Wunsch des Gauamtsleiters Wolfgang Hohenegger, wie "gewissenhaft und sorgfältig und mit hohem künstlerischem Empfinden" Watzke vier Farbstiftzeichnungen fertig gestellt habe und dass er mit weiteren Arbeiten beauftragt werde. Röck wiederholte seine Ansicht, die Werke Watzkes würden das Interesse der Öffentlichkeit am Museum heben. Auf Röcks Anfrage, wann die Werke den Behörden vorgelegt werden könnten, reagierte am 15. April der Chef des Zentralbüros: Hohenegger sei zwischenzeitig zur Wehrmacht eingerückt, der Reichsleiter dermaßen mit Arbeit überlastet, dass eine Besichtigung der Zeichnungen nicht möglich sei. Röck wurde aber gebeten, das Zentralbüro über den Arbeitsfortgang in Kenntnis zu setzen (Archiv MVK D43/10, 96, 102).

Am 2. Juni wurde der an Scharlach erkrankte Watzke ins Robert-Koch-Krankenhaus, das ehemalige Kaiser-Franz-Joseph-Spital in Wien, eingeliefert. Watzkes Ehefrau Pauline informierte Röck darüber und erkundigte sich, ob der Direktor fertige Zeichnungen oder die bei ihr befindlichen Bücher brauche, ebenfalls, ob er die Zeichnung "Indianerkopf" – vermutlich vorgenannter Gray Hawk – bereits erhalten habe.

Am 31. August 1943 erkundigte sich das Zentralbüro des Reichsleiters erneut bei Röck, wie die finanzielle Seite der an Watzke erteilten Aufträge geregelt sei, wie viele Bilder Watzke in Auftrag bekommen habe und welche Vergütung er dafür erhalten würde (Archiv MVK D43/204, 212).

Watzke erholte sich langsam von seiner Krankheit, wie seine Frau Röck Anfang September mitteilte, plante aber trotzdem, ins Museum zu kommen, um zwei fertige Bilder abzuliefern. Wegen einer Schädigung des rechten Auges sollte Watzke sich aber noch längere Zeit Schonung auferlegen. Röck teilte dem Zentralbüro am 10. September 1943 die Fortschritte mit, äußerte sich sehr zufrieden über die Qualität der Bilder und erwähnte, dass Watzke pro Bild 80 bis 120 RM erhalte. Der letzte Aktenvermerk betrifft ein Erklärungsschreiben Watzkes an Röck, der ihn aufgefordert hatte, Bücher aus der Museumsbibliothek, die er für seine Kopierarbeit benutzt hatte, zurückzubringen. Watzke rechtfertigte sich, indem er behauptete, die zurückgeforderten Bücher müssten sich bereits im Museum befinden, da er und seine Frau immerhin direkt nach seiner Erkrankung die Bücher zurückgegeben hätten. Nachdem 1944 die letzten Zeichnungen von ihm in der Museumssammlung inventarisiert wurden, geriet Wilhelm Watzke in Vergessenheit.

Literatur**Densmore, Frances**

1918 Teton Sioux Music. Bureau of American Ethnology, Bulletin 61. Washington, Government Printing Office.

Dostal, Walter und Andre Gingrich

1996 German and Austrian anthropology. In: Alan Barnard and Jonathan Spencer (Hg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London and New York, Routledge.

Fischer, Hans

1990 Völkerkunde im Nationalsozialismus. Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin. Berlin und Hamburg, Dietrich Reimer Verlag.

Fiske, Frank B.

1917 The Taming of the Sioux. Bismarck, Bismarck Tribune.

Koppers, Wilhelm

1924 Unter Feuerland-Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde. Stuttgart, Strecker und Schröder.

Linimayr, Peter

1994 Wiener Völkerkunde im Nationalsozialismus: Ansätze zu einer NS-Wissenschaft. Frankfurt am Main, Wien, u.s.w., Lang.

Pützstück, Lothar und Thomas Hauschild

1991 "Ethnologie und Nationalsozialismus. Bericht über das Kolloquium 'Ethnologie und Nationalsozialismus', 17.-18. 11. 1990, Universität Köln", in Anthropos 86.

Pusman, Karl

1998 Die anthropologischen Hauptdisziplinen in der NS-Zeit. In: Veröffentlichungen des Verbandes Österreichischer Historiker und Geschichtsvereine, 30. Wien.

Röck, Fritz

1941 Führer durch die kulturvergleichende Ausstellung des Museums für Völkerkunde in Wien. Wien.

Schebesta, Paul und Victor Lebzelter

1933 Anthropology of the Central African Pygmies in the Belgian Congo. Prague, Czech Academy of Sciences and Arts.

Schmidt-Pauli, Edgar von

1929 Wir Indianer. Erinnerungen des letzten großen Häuptlings White Horse Eagle (Weißes Pferd Adler). Berlin, Verlag für Kulturpolitik.

Sprague, Donovan Arleigh

2004 Images of America. Standing Rock Sioux. Charleston, Chicago u.s.w., Arcadia Publishing.

Wagner, Horst

1929 Indianerhäuptling Big Chief in Berlin. In: Berliner Lokal-Anzeiger, 18. April 1929. Berlinische Monatsschrift Heft 4/99. Berlin, Haude & Spener.

(Gerard van Bussel ist Kurator am Museum für Völkerkunde, Wien. Silvia Huber ist Kultur- und Sozialanthropologin und arbeitete 2008-2010 im Foto- und Objektarchiv des KSA-Institutes der Universität Wien. Mit Dank an Christine Kaufmann und Ildikó Cazan.)

GRASSI**MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE ZU LEIPZIG**

Sonderausstellung

KALLAWAYA

Heilkunst in den Anden

bis 14. August 2011

GRASSI Museum für Völkerkunde zu Leipzig · Johannisplatz 5-11, 04103 Leipzig · www.mvl-grassimuseum.de

Antikoloniale Befreiung oder Klassenkampf? Nationalistische Debatten um das Verhältnis von Staat und Nation in der frühen Maya-Bewegung

Lukas Rehm

Der vorliegende Artikel behandelt den frühen indigenen Nationalismus, der aus dem Konstruktionsprozess einer geeinten Maya-Identität in den frühen 1980er Jahren erwuchs. Über die Anklage sozialer Missstände hinausgehend, forderte die frühe Maya-Bewegung die grundlegende Neuordnung des guatemaltequischen Staates. In einem weiteren Schritt wird das Verhältnis der indigenen Aktivisten zu den linksorientierten Widerstandsgruppen thematisiert, das gerade hinsichtlich der Frage einer indigenen Nationalität und der damit verbundenen Rechte alles andere als spannungsfrei war.

The following article discusses the early indigenous nationalism movement which arose out of the process of constructing a unified Mayan identity in the early 1980s. Going beyond the attribution of blame for social abuses, the early Mayan movement demanded a fundamental reorganization of the Guatemalan state. Furthermore, the relationship of indigenous activists to left leaning resistance groups will be placed in focus, directly concerning the question of indigenous nationality and its related rights, a matter anything but free of tension.

Este artículo aborda los principios del nacionalismo indígena que creció procedente del proceso de construcción de una identidad maya unificada en los principios de la década 1980. El movimiento maya temprano demandó una reorganización fundamental del Estado guatemalteco más allá de la acusación de los inconvenientes sociales. Seguidamente serán tematizadas las tensas relaciones de los activistas indígenas con los grupos de resistencia de la izquierda, concerniente a la cuestión de las nacionalidades indígenas y los derechos conexos.



Übersichtskarte: Verteilung der Mayasprachen (dunkelgrau) um 1988. Indianische Ethnien, die kein Maya sprechen, sind in Klammern gesetzt.

[nach Lyle Campbell: American Indian Languages. The Historical Linguistics of Native America; Oxford University Press, 1997, S. 363 – Karte von AmerIndian Research]

Einleitung

Spätestens seit den 1990er Jahren haben sich indigene Bewegungen weltweit und insbesondere in Lateinamerika als nicht zu vernachlässigende politische Akteure etabliert. Weitgehend unbeachtet, sowohl von der Wissenschaft als auch der öffentlichen Meinung, organisierte sich bereits in den späten 1970er Jahren eine panethnische indigene Bewegung in Guatemala, die als früher *movimiento maya* bezeichnet werden kann. Dieser konstruierte eine panethnische Gemeinschaft, welche die 22 Maya-Ethnien in eine umfassende Abkommenschaft von einer (idealisierten) vorkolonialen Mayazivilisation stellte. Die ethnische und kulturelle Authentizität der Mayas betonend, grenzte er sich dezidiert von der *ladino*-Gesellschaft¹ ab, die er als direkte Nachfahren der spanischen Konquistadoren, sprich Unterdrücker und Ausbeuter, wahrnahm.

Während sowohl der guatemaltequische Staat als auch die linksorientierten Guerillas² die sozialen und

¹ Der Terminus *ladino* nähert sich dem des Mestizen an, ist aber kein Synonym. Während Mestizen das indigene Erbe ihrer ethnischen Herkunft anerkennen, werden die indigenen Vorfahren in der Identitätskonstruktion der Ladinis verneint.

² Ejército Guerrillero de los Pobres (Guerillaheer der Armen, EGP), Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (Revolutionäre Organisation des bewaffneten Volks, ORPA), Fuerzas Armadas Rebeldes (Aufständische Streitkräfte, FAR) und Partido Guatemalteco del Trabajo – Núcleo de Dirección Nacional (Guatemaltequische Partei der Arbeit – Nationale Führung, PGT-DN).

politischen Probleme Guatemalas mit ideologischen bzw. Klassegegensätzen innerhalb der Gesellschaft erklärten, sah die frühe Maya-Bewegung diese vielmehr durch eine fundamentale ethnische Differenz zwischen *indígenas* und *ladinos* und die vorherrschenden interkolonialen Sozialbeziehungen geprägt. Dementsprechend klagten indigene Aktivisten neben der militärischen Repression und der wirtschaftlichen Ausbeutung den Rassismus sowie politische und kulturelle Unterdrückung, Folklorisierung und Instrumentalisierung ihrer Kultur an, unter denen die indigene Bevölkerung seit der Eroberung durch die Spanier litt.³

Der vorliegende Artikel behandelt den frühen indigenen Nationalismus, der aus dem Konstruktionsprozess einer geeinten Maya-Identität in den frühen 1980er Jahren erwuchs. Über die Anklage sozialer Missstände hinausgehend, forderte die frühe Maya-Bewegung die grundlegende Neuordnung des guatemalteken Staates. In einem weiteren Schritt wird das Verhältnis der indigenen Aktivisten zu den linksorientierten Widerstandsgruppen thematisiert, das gerade hinsichtlich der Frage einer indigenen Nationalität und der damit verbundenen Rechte alles andere als spannungsfrei war.

Die Einforderung einer indigenen Nation

Im Gegensatz zu europäischen Nationalstaaten, wo in der Regel die Nationalidentität die Basis für eine kulturelle Identität darstellt⁴, gründete die frühe Maya-Bewegung in Guatemala ihre Forderung, als Nation(en) wahrgenommen und behandelt zu werden, auf die Annahme einer direkten Abkommenschaft von der vorkolumbischen Maya-Zivilisation. Aus Sicht der indigenen Aktivisten zeichnete sich die indigene Bevölkerung des zentralamerikanischen Landes noch im 20. Jahrhundert durch kulturelle Originalität und ethnische Authentizität im Sinne einer fehlenden Mestizisierung mit den Nachkommen der europäischen Eroberer aus. Diese verdeutlichte sich insbesondere am Beispiel der indigenen Sprachen und der *Cosmovisión Maya*.⁵

In der Einforderung einer indigenen Nation stützte sich die Maya-Bewegung auf die Nationendefinition nach Josef Stalin.⁶ Dieser zufolge zeichnet sich eine

Nation durch eine gemeinsame Sprache, eine geteilte Wirtschaftsform und ein geschlossenes Siedlungsgebiet aus – Charakteristika, auf denen das vierte Merkmal einer Nation basiert: der Nationalcharakter bzw. die gemeinsame psychische Wesensart einer sozialen Gemeinschaft.⁷

Ungeachtet des relativistischen Untertons, der in der Nationendefinition anklängt, ließ sich Stalin essentialistisch umdeuten, was den in der Maya-Bewegung vertretenen Positionen durchaus zuträglich war. In den Dokumenten, die eine indigene Nation einforderten, dominierten die Bilder des "historischen Schicksals"⁸; eine im Gegensatz zu Klassen und Staaten nicht schwindende "Nationalidentität, die im Laufe der Jahrtausende geschmiedet wurde"⁹; die aus der Geschichte erwachsende "Mission für die Zukunft" der Nation¹⁰; "der Lauf der Geschichte und die Kraft der Ereignisse", die zur Nationenbildung führen mussten¹¹. Dabei wurde innerhalb der frühen Maya-Bewegung zwischen "traditionellen, historisch gewachsenen" Nationen wie der indigenen sowie den "künstlichen" und "potenziellen" unterschieden, als welche sie die ladinische bzw. guatemaltekeische Nation wahrnahm.¹² Die derart konstruierte nationale Identität beruhte auf der Annahme eines "reinen, ursprünglichen [und indigenen, d. Verf.] 'Volkes'"¹³, das sich von den "fiktiven Wesen"¹⁴, den *Ladinos*, grundsätzlich durch Authentizität und bis in die "historische Unendlichkeit"

Nacionalista y Revolucionario" basiert implizit auf der Nationendefinition Stalins (Anonym, Por la Formación de un Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, ohne Datum [Infostelle, Archivo Histórico CIRMA]). In einem internen Informationspapier der deutschen Solidaritätsbewegung wird die Veröffentlichung des Dokuments mit dem Datum August 1983 angegeben. Ebenso liegt die Nationendefinition Stalins zugrunde in: Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, ohne Titel, Juni 1984 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA), S. 6; Anonym, Nacionalismo Indio y Marxismo, ohne Datum (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA), S. 3, 6.

⁷ Stalin, Josef, Marxism and the National Question, (russ. Original 1913), online veröffentlicht unter: <http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1913/03.htm> (Zugriff: 4.1.2010), S. 3ff.

⁸ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 16; Anonym, Nacionalismo Indio, S. 6f. Übersetzung, wie alle folgenden, vom Verfasser.

⁹ Anonym, Nacionalismo Indio, S. 4; s. auch Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 17.

¹⁰ Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, ohne Titel, S. 6f.

¹¹ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 2; s. auch S. 8.

¹² Ebd., S. 1, 9.

¹³ Hall, Rassismus und kulturelle Identität, S. 203 (kursiv im Original).

¹⁴ Die frühe Maya-Bewegung übernahm das Konzept der *seres ficticios* von Carlos Guzmán Böckler. Dieser attestierte mit diesem der ladinischen Bevölkerung das Fehlen einer eigenständigen kulturellen Identität (Vgl.: Guzmán Böckler, Carlos, El Ladino. Un Ser Ficticio, in: Guatemala. Una Interpretación histórico-social, hg. v. Carlos Guzmán Böckler u. Jean-Loup Herbert, México D.F. 41974, S. 101-121.).

³ Vgl.: Rehm, Lukas, "No caer en el proceso de transculturación". Die Ursprünge der guatemalteken Maya-Bewegung, 1976-1985, Berlin 2008.

⁴ Hall, Stuart, Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2 (hg. u. übers. v. Ulrich Mehlem), Hamburg 1994, S. 199.

⁵ Vgl.: Rehm, Ursprünge, S. 80-95.

⁶ Der *Movimiento Indio de Guatemala* nahm explizit Bezug auf die Nationendefinition Stalins (vgl.: Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal, August 1983 [Colección Holandesa, Archivo Histórico, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, CIRMA], S. 1.). Das anonym veröffentlichte Dokument "Por la Formación de un Movimiento Indio

reichende Traditionen unterschied. Ein essentialistisches Nationenkonzept war den Anliegen der indigenen Aktivisten durchaus zuträglich. Einerseits konnte derart eine relativ rigide Trennlinie zwischen Indigenen und *ladinos* gezogen werden. Andererseits ermöglichte es die "unauslöschliche psychische Wesensart" einer indigenen Nation, Forderungen zu stellen, welche die Nation als "tägliches Plebiszit", à la Renan konzipiert, nicht erlaubt hätte.¹⁵

Ausgehend von diesem Verständnis von Nation, die sich durch eine gemeinsame Sprache und Wesensart auszeichnete, verneinten indigene Aktivisten die Existenz einer guatemalteken Nation. Sie kritisierten das Nationenkonzept, das seit der europäischen Aufklärung die Kongruenz von Staat und Nation postulierte und ihrer Meinung nach Gleichheit mit Gleichförmigkeit verwechselte.¹⁶ Sie bestritten nicht nur das Vorhandensein einer guatemalteken Nation in der Gegenwart, sondern verneinten diese auch für die Zukunft, da *Ladinos* und Indigene niemals einen geteilten Nationalcharakter entwickeln würden. Der *Movimiento Indio de Guatemala* fragte rhetorisch, ob eine Nation "das Ergebnis der Rassenmischung (*mixtura de razas*)" sein könnte.¹⁷ Die Maya-Bewegung verstand Guatemala als Staat, der zwei Nationen, die *ladinische* und die *indigene*, zusammenfasste, wobei die *ladinische* solange eine in der Geburt begriffene Nation sein würde, wie sie der Idee einer allumfassenden guatemalteken Nationalität anhing.¹⁸

Hinsichtlich einer indigenen Nation unterschieden indigene Nationalisten zwischen zwei Ebenen. Zum einen musste jede einzelne der Maya-Ethnien, unabhängig von ihrer demographischen Stärke, als Nation aufgefasst werden.¹⁹ Zum anderen bildeten die verschiedenen Maya-Nationen eine panethnische indigene Nation, die sich grundsätzlich von der *ladinischen*

unterschied.²⁰ Dabei musste sich die Maya-Bewegung allerdings mit einem Problem auseinandersetzen, das ihrem Diskurs innewohnte. So verneinte sie die Existenz einer guatemalteken Nation mit dem Hinweis auf das Fehlen einer gemeinsamen Sprache und grenzte sich mit demselben Argument von der *ladinischen*, spanischsprachigen Bevölkerung ab.²¹ Gleichzeitig unterschieden sich die verschiedenen Maya-Sprachen untereinander derart, dass sie als Argument gegen die Idee einer panethnischen indigenen Nation herangezogen werden konnten. Der *Movimiento Indio de Guatemala* relativierte daher in diesem Zusammenhang nicht ohne Widersprüche zu andernorts geäußerten Positionen die Bedeutung der Sprache für die Existenz einer Nation. Ihm zufolge war eine geteilte Sprache kein notwendiges Kriterium für das Vorhandensein einer indigenen Nation. Vielmehr wurden die kollektive, von Genozid und Ethnozid geprägte Geschichte sowie die kulturellen Gemeinsamkeiten wie indigene Religion, Kleidung und (Kunst)Handwerk als Elemente hervorgehoben, welche die Maya-Ethnien stärker einten, als die verschiedenen Sprachen zu trennen vermochten.²²

Die Organisationen, welche die Idee einer indigenen Nation verteidigten, formulierten ihre Forderungen unter dem Leitmotiv der Entkolonialisierung der Beziehungen von *ladinisch* geprägter Gesellschaft und Staat auf der einen Seite und der indigenen Bevölkerung auf der anderen.²³ Nach Meinung indigener Aktivisten bedurfte die Lösung der Probleme, denen sich die indigene Bevölkerung ausgesetzt sah, neben dem Ende ökonomischer Ausbeutung des Rechts auf kulturelle Differenz, das sich in der Neuordnung des guatemalteken Staates widerspiegeln würde. Unter Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker nach Lenin forderten sie die Dezentralisierung staatlicher Kompetenzen durch die Einrichtung einer indigenen Selbstverwaltung bzw. -regierung. Weiterhin sollten die staatlichen Assimilationspolitiken eingestellt werden, den indigenen Sprachen der Status von Amtssprachen eingeräumt und die Provinzgrenzen nach ethnisch-linguistischen Kriterien neu gezogen werden.²⁴

In ihren Bemühungen um die Neugestaltung des Staates schlossen sie mehrere Lösungsansätze von

¹⁵ Vgl.: Renan, Ernest, Qu'est ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882, Paris 1882.

¹⁶ Anonym, Por la formación, S. 9.

¹⁷ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 4. S. auch S. 1-4; Anonym, Por la Formación, S. 9; Anonym, Nacionalismo Indio, S. 2f., 10; Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, ohne Titel, S. 2, 7.

¹⁸ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 9; Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, ohne Titel, S. 7. An anderer Stelle zeigte der *Movimiento Indio de Guatemala* auf, dass mit den *garifunas* eine dritte potenzielle Nation in Guatemala existierte, und hob den trinationalen Charakter des guatemalteken Staates hervor (Movimiento Indio de Guatemala, Ch'Olnoj Maya, Februar 1984 [Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA], S. 23.). Diese Feststellung fand allerdings keine weitergehende Beachtung in dem politischen Programm der Organisation.

¹⁹ Anonym, Documento N°1, Postura Política, Indio Nacionalista Guatemalteco, ohne Datum (Colección Payeras – Colom, Archivo Histórico CIRMA), S. 1; Anonym, Nacionalismo Indio, S. 3; Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 6, 11f.; Anonym, Por la Formación, S. 1.

²⁰ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 11f.; Anonym, Postura Política, S. 5; Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, ohne Titel, S. 2, 5, 7f.; Anonym, Por la Formación, S. 1.

²¹ S.: Rehm, Ursprünge, S. 80-84.

²² Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 11-14. S. auch: Anonym, Nacionalismo Indio, S. 9.

²³ Anonym, Nacionalismo Indio, S. 2; Movimiento Indio de Guatemala, Planteamientos del Movimiento Indio de Guatemala, September 1983 (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA), S. 6.

²⁴ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 8, 19.

vornherein als unpraktikabel aus. Die Gewährung begrenzter Autonomierechte, ohne die bestehenden staatlichen Strukturen grundsätzlich anzutasten, löste aus der Perspektive der indigenen Aktivisten das Problem intern-kolonialer Sozial- und Staatsstrukturen nicht. Die indigene Bevölkerung verbliebe in Abhängigkeit von dem Wohlwollen des weiterhin ladinisch geprägten Staates. Im Falle einer bloßen Umkehr der Machtverhältnisse zugunsten der indigenen Bevölkerung hingegen würde die ladinische Bevölkerung zu einer unterdrückten Bevölkerungsgruppe werden. Eine vollständige Unabhängigkeit war wiederum für die indigene Bewegung insofern keine Lösung, als dass (blutige) Auseinandersetzungen mit den ladinischen Machthabern drohten. Auch liefen zuzeiten des Kalten Krieges politische Projekte, welche die Teilung Guatemalas durch die Errichtung unabhängiger Staaten zum Ziel hatten, den US-amerikanischen Interessen nach Stabilität in Zentralamerika zuwider.²⁵

Aus Sicht der indigenen Politiker trug ein föderal aufgebauter Staat am ehesten dem Recht auf Selbstbestimmung der indigenen und der ladinischen Bevölkerung Rechnung.²⁶ Der zukünftige guatemaltekeische Staat bestand aus Sicht der indigenen Nationalisten aus einer ladinischen und einer indigenen Nation. Durch die Teilung des guatemaltekeischen Staates in zwei Nationen, ohne diesen jedoch aufzulösen, sollte die aus der europäischen Aufklärung stammende Idee aufgebrochen werden, nach der Staat und Nation als kongruent gedacht wurden. Die Befürworter einer indigenen Nation unterschieden die guatemaltekeische Staatsbürgerschaft, die sowohl Indigene als auch *ladinos* in dem neuen Staat innehätten, von der Nationalität.²⁷ Die ladinische Bevölkerung besäße die "nacionalidad criolla", während die indigene im Besitz der "nacionalidad maya" wäre. Beide Nationen, die im guatemaltekeischen Staat zusammengefasst wären, würden kulturelle und politische Autonomie in Verwaltung und Rechtssprechung sowie Fragen der wirtschaftlichen Entwicklung genießen. Gemeinsame Verantwortlichkeiten mussten indigenen Politikern zufolge jedoch im Bereich der Landesver-

teidigung sowie der Finanz- und Außenpolitik übernommen werden.²⁸

Die indigene Nation wäre gegenüber dem Ladino-Staat "unteilbar", nach innen, gegenüber den 22 Maya-Ethnien jedoch, pluralistisch und dezentralisiert. Die Unterscheidung zwischen einem politischen Zusammenschluss (Staat) und einer kulturellen Gemeinschaft (Nation) übertrug sie auf die guatemaltekeische Maya-Bevölkerung. Diese setzte sich aus den verschiedenen Ethnien zusammen, deren kulturelle Unterschiede ungeachtet ihrer demographischen Größe untereinander respektiert werden mussten. Die geforderte, Ethnien übergreifende Nation konzipierten sie dementsprechend als "große multiethnische Nation"²⁹ bzw. "Nationendachverband (*mancomunidad de naciones*)"³⁰, die sich in einem "multinationalen Staat" organisierte.³¹ Den indigenen Nationen, die sich zu dem multinationalen Staat zusammenschlossen, wurde das Recht auf ein Mindestmaß an Selbstbestimmung und Autonomie innerhalb der ethnisch-linguistischen Grenzen gewährt.³² Gleichzeitig waren sich indigene Politiker der Tatsache bewusst, dass die ursprünglichen Siedlungsgebiete der Maya-Ethnien über vier Jahrhunderte nach der *conquista* keine ethnisch homogenen Regionen mehr darstellten.³³ Vielmehr erkannten sie an, dass einige Landesteile von verschiedenen ethnischen Gruppen bewohnt wurden. In diesen sollte den Bewohnern das Aufenthaltsrecht in den jeweiligen Enklaven zugesichert werden.³⁴

Kontrovers diskutiert wurden jedoch die Außengrenzen der zu etablierenden panethnischen Maya-Nation. Teile der indigenen Bewegung, wie der *Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario*, erkannten die politischen Grenzen zwischen den zentral-amerikanischen Staaten nicht an. Er forderte, den panethnischen Zusammenschluss der Maya über die Grenzen Guatemalas hinauszutragen nach Mexiko und Belize, wo ebenfalls Mayas lebten.³⁵ Andere indigene Politiker hingegen waren sich der Tatsache bewusst, dass schon die Neuordnung des guatemaltekeischen Staates auf erbitterten Widerstand von seiten der guatemaltekeischen Eliten und auch der Guerilla stoßen würde. Eine Revision der Grenzen des gesamten zentralamerikanischen Staatengefüges war nicht durchzusetzen und gefährdete das politische Projekt der

²⁵ Ebd., S. 14f.; Anonym, *Por la Formación*, S. 7f.

²⁶ Als Vorbild für ein binationales, sozialistisches Guatemala, das der *Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario* verteidigte (*Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario*, ohne Titel, S. 13), dienten die bundesstaatlich organisierte Tschechoslowakische Republik bzw. das sozialistische Jugoslawien, das 1974 der Vojvodina, respektive dem Kosovo einen verfassungsmäßig garantierten Autonomiestatus eingeräumt hatte (Vgl.: *Movimiento Indio de Guatemala*, Guatemala. De la República, S. 10; Anonym, *Por la Formación*, S. 7.).

²⁷ *Movimiento Indio de Guatemala*, Guatemala. De la República, S. 11. Die folgenden Ausführungen zu den konkreten Vorschlägen der staatlichen Reorganisation Guatemalas basieren zum großen Teil auf "Guatemala. De la República" des *Movimiento Indio de Guatemala*. Diese Veröffentlichung stellt das am stärksten ausgearbeitete politische Programm des indigenen Nationalismus dar.

²⁸ Ebd., S. 19.

²⁹ Ebd., S. 14.

³⁰ Anonym, *Por la Formación*, S. 1.

³¹ An dieser Stelle schlichen sich beim *Movimiento Indio de Guatemala* gewisse Unschärfen in der ansonst konsequenten Unterscheidung von Staat (*Estado multinacional*) und Nation (*magna nación multiétnica*) ein.

³² *Movimiento Indio de Guatemala*, Guatemala. De la República, S. 14.

³³ *Movimiento Indio de Guatemala*, *Planteamientos*, S. 8.

³⁴ Anonym, *Por la Formación*, S. 8; *Movimiento Indio de Guatemala*, Guatemala. De la República, S. 14.

³⁵ *Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario*, ohne Titel, S. 6.

panethnischen indigenen Bewegung in seiner Gesamtheit.³⁶ Der *Movimiento Indio de Guatemala* positionierte sich zwischen den beiden Extrempositionen und strich heraus, dass die Bemühungen um eine Reorganisation des guatemalteken Staates lediglich ein erster Schritt des indigenen *nation building* waren. Das mittel- bis langfristige politische Ziel musste die Vereinigung der guatemalteken Maya-Bevölkerung mit derjenigen benachbarter Länder sein. Für die Durchführung dieses zweiten Schritts nannte er allerdings keinen konkreten Zeitpunkt, sondern verschob ihn auf unbestimmte Zeit.³⁷

Indigene Forderungen an die sozialistische Guerilla

In den Dokumenten, die eine indigene Nation einforderten, nahmen indigene Nationalisten vergleichsweise wenig Bezug auf die staatlichen Autoritäten. Die Unvereinbarkeit mit deren politischen Programmen und Positionen lag auf der Hand. Bedeutsamer erschien indigenen Politikern, sich von der Guerilla zu distanzieren und sich als eigenständiger politischer Akteur zu etablieren. Diese nahm nämlich für sich in Anspruch, die indigene Bevölkerung – unter *campesinos* und *obrerros agrícolas* subsumiert – zu repräsentieren und deren politische Rechte zu vertreten, zumal die Mehrheit der *guerrilleros* Indigene waren. Ungeachtet der Tatsache, dass sich die guatemalteke politische Linke vergleichsweise früh mit der "indigenen Frage" und der Bedeutung der indigenen Bevölkerung für die sozialistische Revolution befasste, gelang es ihr nicht, genuin indigene Forderungen nach dem Recht auf kulturelle Differenz und politische Autonomie in ihr Programm aufzunehmen. Letzten Endes ging es den sozialistischen bewaffneten Gruppen um die politische und soziale Integration der indigenen Bevölkerung und weniger um die Gewährung von Autonomierechten oder anderen, ethnisch legitimierten Privilegien, die der Idee einer sozialistischen Gesellschaft zu widersprechen schienen.

Der PGT und die FAR strichen heraus, dass der Rassismus grundsätzlich ein Überbauphänomen war, der seinen Ursprung in der (neo-)kolonialen und der kapitalistischen Wirtschaftsform des 20. Jahrhunderts hatte.³⁸ Der EGP hingegen maß der indigenen Kultur

einen höheren Stellenwert zu und nahm die kulturelle Differenz der "indigenen Nationalitäten" zur ladinischen Nationalgesellschaft wahr. Auch erkannte er an, dass Guatemala ein multinationaler Staat war. Dessen ungeachtet bestritt er, dass die Maya-Ethnien eine gemeinsame Nationalität herausgebildet hätten, welche die Maya-Bewegung einforderte und aus der sie die ihr zustehenden Rechte auf Selbstbestimmung und -verwaltung ableitete. Aus Sicht des EGP "sind die Indigenen als solche nicht die treibenden Kräfte der Revolution [, sondern nur] in ihrer Kondition als Landproletarier"³⁹. Er sah den "ethnisch-nationalen Widerspruch" als Mittel der herrschenden Klassen, die Ausbeutung der *indígenas* fortzuführen, d.h. in Nähe zu PGT und FAR als Überbauphänomen, das mit der Beseitigung kapitalistischer Wirtschaftsformen verschwinden würde. Des Weiteren warnte der EGP in seinem Grundsatzpapier zur indigenen Frage in Guatemala vor einem nationalistischen Befreiungskampf der indigenen Bevölkerung, der im 20. Jahrhundert keinen revolutionären Charakter mehr haben könne, wenn er nicht im Rahmen des sozialistischen Klassenkampfes stattfindet.⁴⁰

Die ORPA hingegen zeigte auf, wie tief der Rassismus bzw. die Unterdrückung der Indigenen in der guatemalteken Gesellschaft verwurzelt war und dass sich diese nicht allein durch ökonomische Strukturen erklären ließ. Sie strich heraus, dass "niemand denken sollte, dass der Rassismus von heute auf morgen per Dekret verschwinden wird oder weil es einen sozioökonomischen Wandel im Land gegeben hätte."⁴¹ Dessen ungeachtet bewies die ORPA nicht immer diese Sensibilität für die indigene Frage und behandelte den Rassismus an anderen Stellen ebenfalls als Überbauphänomen der kapitalistischen Wirtschaftsstrukturen.⁴² Auch verteidigte sie die Herausbildung eines indigenen Klassenbewusstseins und die notwendige Allianz von *ladinos* und Indigenen, die derselben Klasse angehörten. Gegen die autoritären Militärregierungen propagierte die ORPA den Kampf des geeinten Volks im Singular – und nicht den einer ethnisch differenzierten Bevölkerung.⁴³

³⁶ Anonym, Por la Formación, S. 1, 5.

³⁷ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 16.

³⁸ Vgl.: Partido Guatemalteco del Trabajo, La cuestión indígena, in: *Polémica 3* (Januar, Februar 1982), S. 63f.; Fuerzas Armadas Rebeldes, La cuestión étnico-nacional en Guatemala (September 1986), abgedr. in: *Seminario sobre la Realidad Étnica. Vol. II*, hg. v. Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal (CEIDEC), México 1990, S. 35-44; Fuerzas Armadas Rebeldes, *Hacia una Interpretación Nacional concreta y dialéctica del Marxismo Leninismo*, April 1973 (Colección de Documentos 4431, Archivo Histórico, CIRMA).

³⁹ Ejército Guerrillero de los Pobres/ Payeras, Mario, Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos 1982-1992, Guatemala 1997 (1982), S. 71-89, hier S. 83, s. auch S. 74, 77.

⁴⁰ Ebd., S. 82ff., 85.

⁴¹ Organización del Pueblo en Armas, *Acerca del racismo*, abgedr. in: *Seminario sobre la Realidad Étnica*, hg. v. CEIDEC, S. 99-119, hier S. 119.

⁴² Organización del Pueblo en Armas, *Conozca algo más sobre...La estructura de clases en Guatemala*, ohne Datum (Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA), S. 4ff.

⁴³ Organización del Pueblo en Armas, *La Irrupción del Indígena en la Lucha*, ohne Datum (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA). Das Dokument wurde nach der Etablierung der *Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca* (URNG), also nach dem Januar 1982, veröffentlicht. S. auch: *Organización del Pueblo en Armas, Estructura de clases*.

Die nationalistischen Politiker des *movimiento maya* hingegen hatten nicht die Integration in den bestehenden guatemalteken Staat, sondern dessen grundlegende Neuordnung zum Ziel. Ausgehend von der Idee einer indigenen Nation forderten die indigenen Organisationen von der Guerilla, spezifisch indigen-nationale Forderungen in ihre Programme aufzunehmen, um der nationalen Unterdrückung der indigenen Bevölkerung durch den guatemalteken Staat Rechnung zu tragen. Deren Anliegen lediglich in Termini sozialer, politischer sowie ökonomischer Ungleichheit und Unterdrückung zu fassen, wurde aus ihrer Sicht nicht nur der Lage der indigenen Bevölkerung Guatemalas nicht gerecht, sondern

zu wollen, dass der Indio seinen Kampf auf den sozialen begrenzt, heißt, ihm den menschlichen Charakter abzuspochen: dies ist gleichbedeutend damit zu sagen, dass der Indio es liebt, in nationalen Belangen unterdrückt zu werden, und es hasst, dies in den sozialen zu werden.⁴⁴

Die indigenen Aktivisten forderten, keinerlei Prioritäten zwischen dem Klassenkampf und dem Vorgehen gegen koloniale Gesellschaftsstrukturen aufzustellen. Beide Aspekte waren gleich gewichtet in die politischen Programme und Strategien aufzunehmen, denn "wir erlauben keine Priorität oder Vorzeitigkeit des Klassenkampfes zum anti-kolonialistischen Kampf"⁴⁵. Der Sichtweise, nach der die ethnisch-koloniale Unterdrückung mit dem Sieg der Guerilla obsolet werden würde, hielten indigene Aktivisten entgegen, dass die sozialistischen Revolutionen in der historischen Perspektive nicht mit nationalen Befreiungskämpfen gleichzusetzen waren, denn "die gegenwärtigen Entwicklungen im Sozialismus gehen nicht immer einher mit der Abschaffung des Kolonialismus zwischen Nationen"⁴⁶. So war es im Zuge der sozialistischen Revolutionen des 20. Jahrhunderts in Russland, China und Vietnam zur kolonialistischen Unterdrückung ethnischer Minder-

heiten gekommen. Und auch die sozialistische Regierung von Allende in Chile und der *Frente Sandinista de Liberación Nacional* in Nicaragua hatten es nicht verstanden, den *mapuche* bzw. den *misquitos* das Recht auf kulturelle Differenz einzuräumen.⁴⁷ Auf Lenin rekurrierend unterschieden die indigenen Politiker die nationalistischen Bestrebungen unterdrückter Bevölkerungsgruppen von denen der Unterdrücker und setzten dem Nationalismus des aus sozialistischer Blickwarte reaktionären Bürgertums den progressiven "indioproletarischen Nationalismus" entgegen.⁴⁸

Aus Sicht indigener Politiker war es nicht legitim, den Kampf für die spezifischen Rechte der indigenen Bevölkerung dem Klassenkampf unterzuordnen und auf einen Zeitpunkt nach der Revolution zu verschieben, denn "die Geschichte zeigt, dass dieses ‚Danach‘ niemals existiert hat und *auch nicht existieren kann*".⁴⁹ Daher würden die indigenen Organisationen auch gegenüber einer sozialistischen Regierung ihre Rechte einfordern, die damit Gefahr eines nachrevolutionären indigenen Kampfes liefe.⁵⁰ Sollte die Guerilla die Anliegen der indigenen Organisationen nicht in ihre Agenda aufnehmen,

würde das Indiovolk in einer nahen Zukunft einmal mehr bluten, wenn es seinen eigenen Befreiungskampf führen muss, und natürlich würde es die Regierung der dominanten Nation angreifen, für so demokratisch und sozialistisch sich diese auch halten mag.⁵¹

Aufgrund der unterschiedlichen Positionen zur indigenen Nation waren für die indigenen Organisationen mit der *guerrilla* nur taktische, nicht aber strategische Allianzen möglich.⁵²

Ungeachtet der Diskrepanzen zwischen den Programmen der Guerilla und der Maya-Bewegung zeigte letztere geteilte Interessen auf. Damit gab es Ansatzpunkte für ein gemeinsames Vorgehen der beiden Akteursgruppen im Rahmen besagter taktischer Allianzen. Da sich die politischen Gegner der Guerilla, die "Bourgeoisie" und der "Imperialismus", des in den Augen der indigenen Aktivisten kolonialistischen Zentralstaats bedienten, um ihre Macht auszuüben, musste der Kampf dagegen Bestandteil der sozialistischen Revolution sein. Die Aufnahme dieses

Vor dem Hintergrund der Eskalation des Bürgerkrieges Anfang der 1980er Jahre rückte die indigene Frage auch in dem Zusammenschluss der Guerillas, der URNG, weiter in den Hintergrund der politischen Debatten. Die ohnehin fragile Allianz der Widerstandsgruppen sollte nicht durch unterschiedliche Positionen zur indigenen Frage weiter belastet werden und beschränkte sich daher auf die politische sowie ökonomische Gleichstellung von Indigenen und *ladinos* nach der angestrebten sozialistischen Revolution (vgl.: URNG, Proclama Unitaria, Januar 1982 [Colección Holandesa, Archivo Histórico CIRMA]). S. auch: Macleod, *De brechas a puentes*, S. 46f.; CEH, *Causas y orígenes*, S. 187ff.

⁴⁴ Anonym, *Nacionalismo Indio*, S. 4. S. auch: *Movimiento Indio de Guatemala*, Guatemala. De la República, S. 5, 8, 20f.

⁴⁵ Anonym, *Postura Política*, S. 3. S. auch: *Movimiento Indio de Guatemala*, *Planteamientos*, S. 7f.; *Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario*, ohne Titel, S. 1f.

⁴⁶ Anonym, *Por la Formación*, S. 3.

⁴⁷ Ebd., S. 3f., 10. Vgl. auch: Anonym, *Postura Política*, S. 5, 7; *Movimiento Indio de Guatemala*, Guatemala. De la República, S. 20f.; *Movimiento Indio de Guatemala*, *Planteamientos*, S. 7.

⁴⁸ Anonym, *Por la Formación*, S. 6, 10;

⁴⁹ *Movimiento Indio de Guatemala*, Guatemala. De la República, S. 21 (Hervorhebung d. Verf.).

⁵⁰ Anonym, *Nacionalismo Indio*, S. 4.

⁵¹ Anonym, *Por la Formación*, S. 6.

⁵² Anonym, *Postura Política*, S. 6.

Punktes in das Programm der *guerrilla* würde daher zum Gradmesser ihres Erfolges werden.⁵³

Aus Sicht der Maya-Bewegung war der Klassenkampf wiederum unabdingbar für die nationale Befreiung der indigenen Bevölkerung. Die Souveränität der indigenen Nation konnte nur über die Unabhängigkeit von den (inter)nationalen ökonomischen Eliten gesichert werden, denn andernfalls "wäre die Unabhängigkeit eine Fiktion, weil die Nation über ihre Regierung nicht die Wirtschaft kontrollierte"⁵⁴. Des Weiteren schrieb sich der Kampf ethnischer Minderheiten gegen den assimilierenden Zentralstaat in die Krise der kapitalistischen okzidentalen Nationalstaaten ein, wie die Autonomiebewegungen in Spanien (Basken), dem Vereinigten Königreich (Nordiren) und Frankreich (Bretonen, Korsen) zeigten.⁵⁵ Modellcharakter für die indigenen Organisationen hatten die *Irish Republican Army* (IRA) und die baskische *Euzkadi Ta Askatasuna* (ETA), die den bewaffneten Kampf für ein Ende nationaler und ökonomischer Unterdrückung aufs engste miteinander verwoben. In dem sozialistischen Kampf, der gleichzeitig ein anti-kolonialer Befreiungskrieg sein musste, forderten die indigenen Politiker eine Ablösung der ladinisch geprägten Führungsschicht der Guerilla durch das "Indioproletariat"⁵⁶, denn "[...] den Ladinis bleibt nichts anderes übrig, als das zu befürworten, was ihre indigenen Alliierten auch immer für das historische Schicksal ihrer Nation zu tun entscheiden, denn nur ihnen obliegt die Kompetenz, in diesem Bereich zu entscheiden"⁵⁷.

Ungeachtet der Tatsache, dass die indigenen nationalistischen Organisationen darauf hinwiesen, dass der Kampf gegen Kolonialismus und Kapitalismus bis zu einem gewissen Punkt ein paralleler war, in dem indigene Organisationen und Guerilla durch den "Hauptfeind (die Oligarchie)"⁵⁸ geeint wurden, kam es zu keiner dauerhaften Zusammenarbeit der beiden Akteursgruppen in der politischen Praxis.⁵⁹ Zu groß waren die Unterschiede in den ideologischen Positionen zur "indigenen Frage" in der

guatemaltekischen Revolution.⁶⁰ In Kenntnis um die Bedeutung der Arbeit von befreiungstheologisch orientierten Katholiken für die Guerilla in den 1970er Jahren fragte der *Movimiento Indio de Guatemala* provokativ, "warum Marx dazu bereit ist, zusammen mit Jesus Christus gegen *Uncle Sam* und seine Komplizen zu kämpfen, nicht aber mit Tojil"⁶¹.

Ausblick

Unter den Bedingungen des blutigen Bürgerkrieges war es ein schwieriges Unterfangen für die indigenen Aktivisten, ihre Forderungen nach der grundlegenden Restrukturierung des guatemaltekischen Staates in das politische Feld Guatemalas zu tragen. Eine Möglichkeit, diese einem breiteren Publikum bekannt zu machen und möglicherweise durchzusetzen, wäre die 1984 eingerichtete Verfassungsgebende Versammlung gewesen. Aus dem Untergrund, von den staatlichen Sicherheitskräften ständig bedroht sowie von der Guerilla als Rassisten bzw. Konterrevolutionäre angefeindet und auch physisch angegriffen, war die Entsendung von indigenen Delegierten jedoch nahezu unmöglich. Lediglich der Indigene Mauricio Qixtán wurde in Totonicapán für die *Organización Campesina de Acción Social*, eine tendenziell klassenbasierte Organisation, in die *Asamblea Constituyente* gewählt. In dieser gehörte er zu den wenigen Repräsentanten der indigenen Bevölkerung Guatemalas, die nachdrücklich für die Festschreibung ihrer Rechte kämpften. Zu seinen Vorschlägen zählte die Anerkennung indigener Sprachen als Amtssprachen, aber auch die provokative Forderung nach der Umbenennung Guatemalas in Guatemaya, um den indigenen Charakter des Landes zu betonen.⁶² Die Verfassung, die am 31.5.1985 ratifiziert wurde, erkannte denn auch den multiethnischen, plurikulturellen und multilingualen Charakter Guatemalas an. Sie garantierte das Recht der

⁵³ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 4ff.

⁵⁴ Anonym, Por la Formación, S. 4; s. auch S. 7f.

⁵⁵ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 6.

⁵⁶ Anonym, Postura Política, S. 6, s. auch S. 5 sowie: Anonym, Por la Formación, S. 2.

⁵⁷ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 20.

⁵⁸ Anonym, Por la Formación, S. 5.

⁵⁹ Eine kurzfristige Allianz gingen der *Movimiento Indio Tojil* und der ladinisch geprägte *Movimiento Revolucionario del Pueblo* ein, der sich um Mario Roberto Morales von der ORPA abgespalten hatte. Die beiden Organisationen wurden jedoch von der URNG nie anerkannt. Der Einfluss auf die realpolitischen Entwicklungen der *Tojiles* und des MRP, deren militärische Kräfte schnell zwischen den Streitkräften und der Guerilla aufgegeben wurden, war gering (Interview mit einem Zeitzeugen am 3.7.2007, dem Anonymität zugesichert wurde; Kommunikation per Email mit Morna Macleod, 21.1.2008.).

⁶⁰ Auf die Veröffentlichung des bereits zitierten Dokuments "Guatemala. De la República" reagierte die URNG beispielsweise mit einer Gegendarstellung, in der sie die Positionen der Autoren als "ethnizistisch" und "ethnopolitisch" angriff. Aus Sicht des Dachverbands der Guerilla spalteten die Autoren mit dem Dokument die Klassenallianz von Arbeitern und Bauern, Ladinis und *indigenas* und provozierten die bewaffnete Auseinandersetzung unter den "Ausgebeuteten und Unterdrückten". Der indigene *guerrillero* Benito berichtete von einer rein indigenen Abspaltung des PGT, dem *PGT – Alamos*, der wie der MRP und die *Tojiles* von den übrigen Guerillaorganisationen nicht anerkannt wurde. Benito führte das Fehlen der Akzeptanz für die im Raum Patzún und Tecpán agierenden Kombattanten darauf zurück, dass sie neben sozialistischen auch spezifisch indigene Forderungen stellten. (Interview mit "Benito" [Achin B'alam], 5.9.2007).

⁶¹ Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala. De la República, S. 22. Tojil ist eine Gottheit der Maya-Religion.

⁶² Vgl. Bastos, Santiago/Camus, Manuela, Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala, Guatemala 2006, S. 78ff.



Individuen und *comunidades* auf ihre kulturelle Identität (Art. 59) und verpflichtete den Staat dazu, die Traditionen der indigenen Gruppen zu schützen (Art. 66). Auch nahm sie von der liberalen Vorstellung einer guatemalteken Nation Abstand, sondern sprach lediglich von einem guatemalteken Staat.⁶³

Aus Sicht indigener Aktivisten zeigte die neue Verfassung jedoch deutliche Defizite auf. So kritisierte der indigene Student Hector Roquel, dass die Verfassung die verschiedenen Ethnien nicht als Nationen, sondern lediglich als *grupos indígenas* anerkannte. Auch wurden die indigenen Sprachen nicht in den Rang offizieller Amtssprachen erhoben, sondern nur dem schützenswerten kulturellen Erbe des Landes zugerechnet.⁶⁴ Diese Unzulänglichkeiten lassen sich unter anderem mit der Tatsache erklären, dass der nationalistische Diskurs kein Ausdruck einer Massenbewegung war. Seine Träger stammten aus einer urbanen intellektuellen Schicht der indigenen Bevölkerung, die höhere Schulen besucht und teilweise sogar im Ausland ein Universitätsstudium absolviert hatten.⁶⁵

Die indigene Landbevölkerung hingegen wurde stärker von dem Diskurs der Guerilla angesprochen. Diese betonte klassenspezifische Probleme wie die ökonomische Ausbeutung, den Landmangel, die steigenden Lebenshaltungskosten bei sinkendem Familieneinkommen, die politische Exklusion und die staatliche Repression gegen zivilgesellschaftliche Organisationen. Diese Themen waren den Lebenswelten der *campesinos indígenas* näher. Die von der indigenen Diskursgemeinschaft herausgestrichene Unterdrückung der indigenen Kultur, das Postulat einer panethnischen Gemeinschaft und die Einforderung einer indigenen Nation unter Rückgriff auf politikphilosophische Postulate wie das Selbstbestimmungsrecht der Völker blieben für die breite Masse der indigenen Bevölkerung vergleichsweise abstrakt.

Die Diskrepanz zwischen intellektuellen Maya-Aktivistinnen und der indigenen Basis ist ein Problem, das sich weit über den Untersuchungszeitraum hinaus verlängerte und immer noch den realpolitischen Einfluss der Maya-Bewegung schmälert. Als beispielsweise 1999 der *Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*

(AIDPI) ⁶⁶ einem Plebiszit unterworfen wurde, gelang es den Maya-Organisationen nicht, die (indigene) Wählerschaft zu einem "Sí" zu den notwendigen Verfassungsänderungen zu mobilisieren. Die nach wie vor notwendige Stärkung der guatemalteken Zivilgesellschaft und die damit verbundene Demokratisierung des politischen Systems werden entscheidend davon abhängen, in welchem Maße die indigene Bevölkerungsmehrheit in der Lage ist, zukünftig als geeinter sozialer Akteur aufzutreten und politische Allianzen mit klassenbasierten Organisationen zu schließen.

⁶⁶ Der AIDPI ist ein Teilabkommen der Friedensverhandlungen zwischen der guatemalteken Regierung und der URNG, das 1995 zwischen den Verhandlungspartnern unterzeichnet wurde. Der AIDPI nahm viele der von der Maya-Bewegung gestellten Forderungen nach politisch-administrativer Dezentralisierung des Staates sowie regionaler Autonomie gemäß kulturell-linguistischen Kriterien auf

Anzeige:

<http://www.survivalinternational.de/veraendern>

The advertisement features a black and white photograph of a woman's face on the right side. On the left, there is a mind map diagram with a central node 'Für uns ist es' (For us it is) and several surrounding nodes: 'Land ist nie einfach nur Land' (Land is never just land), 'Für manche ist es' (For some it is), 'Es ist ein Teil' (It is a part), 'von dir' (from you), 'und von mir' (and from me), 'was man darauf bauen kann' (what one can build on), 'was man dort ausgraben kann' (what one can dig up there), 'was man dafür bekommen kann' (what one can get for that), 'die Flüsse die es durchqueren' (the rivers that cross it), 'der Wind der darüber weht' (the wind that blows over it), 'die Pflanzen und Tiere die dort leben' (the plants and animals that live there), 'unsere Apotheke, unser Supermarkt' (our pharmacy, our supermarket), and 'unsere Schule, unser Tempel' (our school, our temple). Below the diagram, the text reads: 'Wenn du deine Sicht der Dinge änderst, kannst du alles ändern.' (When you change your view of things, you can change everything.) and 'Wenn du deine Sicht der Dinge änderst, trägst du nicht nur dazu bei unser Überleben zu sichern. Du hilfst auch das Artensterben und andere akute Umweltprobleme aufzuhalten.' (When you change your view of things, you not only help to secure our survival. You also help to stop species extinction and other acute environmental problems.) At the bottom, the Survival International logo is shown, along with the website www.survivalinternational.de/veraendern and the photo credit 'Foto: © Claudio Indiger'.

⁶³ Vgl.: Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), Memoria del Silencio, 12 tomos, Guatemala 1999, online veröffentlicht unter: http://shr.aas.org/guatemala/ceh/gmds_pdf/ (Zugriff: 21.1.2010), hier tomo I, S. 205-209; Bastos/Camus, Entre el mecapan y el cielo, S. 78ff.

⁶⁴ Roquel, Hector, Síntesis Histórica del Movimiento Indígena, Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas, Universidad de San Carlos, Oktober 1985 (Infostelle, Archivo Histórico CIRMA), S. 112, 114.

⁶⁵ Interview mit Domingo Hernández Ixcoy am 8.7.2007; Interview mit Zeitzeugen 3.7.2007.

Revitalisierung des Lakota – Perspektiven für das Western Sioux: Zur Lage der Sprache in den Reservationen heute

Rebecca Netzel

Die Situation der Lakota-Sprache in der heutigen Bevölkerung der Lakota-Sioux-Reservate in South Dakota wird differenziert beleuchtet, aus gesellschaftlicher, kultureller wie sprachwissenschaftlicher Sicht. Auch die aktuellen Maßnahmen der Sprachdidaktik zur Revitalisierung des Lakota und der Grad der Zweisprachigkeit bzw. der möglichen Konkurrenz beider Sprachen und Entstehen von kommunikativen Nischenrollen werden dargestellt und Fragen nach der Verbreitung des Lakota und der Zukunftsperspektive dieser Sprache thematisiert. Der Erfahrungsbericht bezieht sich schwerpunktmäßig auf die Pine Ridge Indian Reservation, sowie die Rosebud Reservation, Crow Creek und Lower Brulé.

The situation of the Lakota language among the present-day population of the Lakota Sioux Reservations in South Dakota will be discussed, from a social, cultural and linguistic point of view. Also current measures in the range of language teaching didactics, in order to revitalize the Lakota language, will be exposed, as well as the degree of bilingualism or the possible competition of both languages and the origin of communicative niche roles; also questions concerning the distribution of Lakota will be discussed, by giving an overview about the future prospects of this language. The article is based mainly on the experiences made on the Pine Ridge Indian Reservation, the Rosebud Reservation, Crow Creek and Lower Brulé.

En este artículo se presenta, de manera detallada, la situación actual de la población de las reservaciones indígenas de los Lakota-Sioux en South Dakota, desde un punto de vista social, cultural y lingüístico. Además, se presentan las medidas actuales que se toman en el marco de la didáctica de lenguas para revitalizar el Lakota, y el grado de bilingüismo o la posible competencia entre ambos idiomas, así que se expone la formación de roles comunicativos de nichos y se discuten cuestiones acerca de la presencia del Lakota y las perspectivas para el futuro que tiene esta lengua. Este artículo está basado principalmente en las experiencias hechas en la Pine Ridge Indian Reservation, así que la Rosebud Reservation, Crow Creek y Lower Brulé.

Wie lebendig ist das Lakota? Eine Frage, die oft gestellt wird. Meine persönliche Einschätzung basiert auf meinen Aufenthalten vor Ort in den Jahren 2004, 2005 und 2006, in denen ich jeweils einen ganzen Sommer bei den Lakota (Western Sioux) in South Dakota verbrachte, vor allem in der Pine Ridge Indian Reservation (**Wazí Ahánhan Oyánke**), im Rahmen karitativer Projekte, doch auch in anderen Reservaten (Rosebud, Crow Creek, Lower Brulé). Darüber hinaus stehe ich weiterhin mit zahlreichen Privatpersonen sowie Organisationen im Bereich Lakota-Sprache und Kultur in enger Verbindung, u.a. durch e-mails (**wówapi kahwógyapi**) mit Freunden drüben in der Pine Ridge Indian Reservation sowie der Crow Creek Reservation / Lower Brulé Reservation, S.D.

Laut Wikipedia gibt es gegenwärtig noch ca. 5000-6000 (gute) Lakota-Sprecher [*Quelle:* [http://de.wikipedia.org/wiki/Lakota_\(Sprache\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Lakota_(Sprache))], Stand 2010, und das bei ca. 100.000 Lakota insgesamt. Die aktuellsten Zahlen sind wohl die nach der Volkszählung (US-Census) im Jahr 2000, nachzulesen auf der Website des **LLC** (*Lakota Language Consortium*). Dieser Statistik zufolge gaben knapp 9000 Lakota auf den Reservaten in Nord- u. Süd-Dakota und deren Umland an, noch Lakota zu sprechen (auf welchem Level auch immer), das entspräche ca. 14 - 15% der befragten Lakota-Bevölkerung, und die Zahlen seien seit jener Zeit nochmals um ca. 25 - 30% gesunken, durch das

Wegbrechen der älteren Generation [<http://www.lakhota.org/html/status2.html>]. Zählt man die gesamte Reservatsbevölkerung von Pine Ridge, Rosebud, Standing Rock, Crow Creek, Lower Brulé und Cheyenne River im Gebiet der beiden Dakotas zusammen, so sind dennoch immerhin noch einige Tausend Menschen mehr oder minder in Kontakt mit der Lakotasprache, Tendenz wieder langsam steigend (durch die Sprachförder-Programme, die seit 1969 und verstärkt in den letzten Jahren angelaufen sind, vgl. z.B. vom **LLC** (s.o.) und der **Tusweca Tiospaye** [www.tuswecatiospaye.org/]. Allein auf der **Pine-Ridge-Reservation** (3.500 Quadratmeilen) sind ca. 20.000 Stammesmitglieder als *enrolled tribal members* registriert, von denen Experten zufolge zwischen 5 - 15% fließend Lakota beherrschen, wobei fast 60% dieser Lakota-Sprecher allerdings über 50 Jahre alt sind (Angaben nach **Oceti Wakan**, einer lokalen *nonprofit group*, die sich dem Erhalt der Lakota-Sprache widmet [*Quelle:* <http://www.indiancountrytoday.com/living/92202099.html>]) Andererseits ist die recht hohe Geburtenrate zu bedenken, d.h. künftige Generationen können durch einen gezielten Sprachunterricht und Förderung eines geeigneten Sprachklimas in der Gesellschaft wieder verstärkt erreicht werden, so dass ein erneuter Anstieg der Sprecherquote durchaus denkbar ist. Allgemeine Statistiken und Schätzungen für sich genommen sagen also recht wenig aus über die aktuelle



Lage und Entwicklung dieser Sprache, die neben dem Algonkin und dem Athapaskischen eine der größten indigenen Sprachen in Nordamerika ist (je nachdem, ob man als Kriterium für "Größe" einer Sprachfamilie die Anzahl der Sprecher, der Dialekte und Subdialekte oder die Größe des Verbreitungsgebietes zugrunde legt). Zum Vergleich: Laut Wikipedia sprechen etwa 150.000 Muttersprachler Navajo, Tendenz steigend, allerdings ebenso wie der Anteil rein Englischsprachiger Navajos; dem stehen laut Volkszählung von 2000 in den USA 153.360 Personen gegenüber, die sich als zur Sioux-Nation gehörig bezeichnen, von denen aber, wie wir sehen werden, eben längst nicht alle auch Sioux-sprachig sind, also D-/N-/Lakota oder eine nahe verwandte Sprache beherrschen. Das Gebiet dieser Sprachfamilie ist dabei riesig: es umfasst große Teile des Great-Plains-Gebiets, von Süd-Kanada südwärts bis Nebraska und Teilen Colorados, und von Minnesota bis weit hinter Wyoming und Teilen von Montana.

Der beste Beweis für die Relativität reiner Prozentzahlen ist das Beispiel des *Ivrit* (Neu-Hebräisch): Nachdem diese Sprache fast zweitausend Jahre lang im Alltag ausgestorben war, wurde sie durch gemeinsame kulturpolitische Anstrengungen wiederbelebt, sogar um neue Wortprägungen für die moderne, technisierte Gesellschaft bereichert, und ist wiederauferstanden. Wortneuprägungen (Neologismen) indes sind der Indikator dafür, wie lebendig und anpassungsfähig eine Sprache (noch) ist, und solche Neologismen gibt es zuhauf im Lakota – so viele, dass sie sogar bereits ganze Lexika füllen (z.B. **Edward Starr**, *Modern Lakota Dictionary*, Kyle 1994). Man muss also genauer hinschauen, wenn man etwas über die Tendenzen der Lakota-Sprache erfahren möchte.

Es lässt sich also klar feststellen, dass eine bloße Prozentzahl von Lakota-Sprechern für sich genommen noch wenig aussagekräftig ist, da sich die Situation nach Generationen aufgeschlüsselt ziemlich komplex gestaltet: Es existiert nämlich zudem eine *missing-link*-Generation, bedingt durch die *boarding-school*-Zeit (ca. 1890 – 1970er Jahre), in der das Sprechen der Muttersprache in den Internaten (u. außerhalb) verboten oder zumindest verpönt war und in der, vor allem in den ersten Jahrzehnten dieser Phase, eine rigide Assimilierungspolitik verfolgt wurde, durch die eine ganze Generation von Lakota traumatisiert wurde. Während heutzutage die über 60-jährigen noch überwiegend fließend Lakota sprechen, so ist daher eine Generation dazwischen weitgehend ausgefallen und viele Jungen sprechen, bedingt durch die bilingualen Erziehungsprogramme, teilweise wieder besser Lakota als ihre eigenen Eltern – eine paradoxe Situation, die sich aber oft nur auf den schulischen Bereich bezieht, da daheim nach meiner Schätzung etwa nur noch ca. ein Viertel der Lakota-Kinder einen lakotasprachigen

background hat und nur noch etwa ein bis zwei von zehn Schulkindern auch selbst noch aktiv und fließend Lakota sprechen.

Im Folgenden sollen häufige Fragestellungen möglichst detailliert beantwortet werden wie:

- Wer unterrichtet noch Lakota?
- Wer lernt es noch?
- Gibt es Vorbehalte?
- Gibt es Probleme bei der Anwendung der Sprache?
- Wie ist die Akzeptanz unter der jüngeren Generation?

Öfters sind provokative Meinungen zu hören, die besagen, in Deutschland gäbe es schon mehr Lakota-Sprecher als vor Ort in den USA, oder gar, dass Lakota-Sprecher, die ihre Sprachkenntnis erst als Fremdsprache erworben hätten, zum Teil "besser" diese Sprache beherrschen würden als potenzielle Muttersprachler aus einer entwurzelten Generation mit Sprachverlust. Auch hier ist zu differenzieren, denn allein schon sprachliche und kulturelle Kompetenz sind zweierlei. Zudem verzerrt oft einfach die noch nicht standardisierte Orthographie oder der jeweilige Subdialekt die Äußerungen in dieser Sprache.

Wer unterrichtet noch Lakota?

Zumeist sind es Muttersprachler, an den vom Stammesrat verwalteten, reservatseigenen Schulen. Dort werden schon seit Jahrzehnten mit erstaunlichem Elan systematische, auch computergestützte Sprachprogramme entwickelt, etwa von **Earl Bullhead**, dem *Lakota Language Project Director* des *Lower Brule Community College (LBCC)* [http://www.turtleislandstorytellers.net/tis_south_dakota/transcript_e_bullhead.htm] und natürlich an der *Sinte Gleska University (SGU)*, der Lakota-Universität auf der Rosebud Reservation [<http://www.sintegleska.edu/>], mit dem dortigen Sprachprogramm u.a. von **Albert White Hat Sr.**, sowie, besonders im Rahmen der Jugendarbeit, von der **Tusweca Tiospaye**. (s.o.) Andere sprachdidaktische Organisationen, wie der **LLC** (s.o.) arbeiten eng mit Muttersprachlern zusammen. Mittlerweile existieren so viele Initiativen, oft verlinkt mit Hilfsorganisationen, dass es an dieser Stelle unmöglich erscheint, sie alle vollständig aufzuzählen. Während meines Volontariats 2006, u.a. an der **Pahin Sinté Owáyawa**, *Porcupine Day School (PDS)*, im Pine Ridge Reservat, sowie an der *St. Josephs Indian School (Stjo)*, Chamberlain, und bei kurzen Gastbesuchen der *Sinte Gleska University (SGU)* sowie des *Lower Brule Community College (LBCC)* in 2005 bzw. 2006, konnte ich mich von der Vitalität dieser Sprachprogramme selbst überzeugen, in direkten Gesprächen mit deren Vertretern und Sprachlehrern vor Ort. Die meisten





Lehrkräfte bestätigen diese Einschätzung, dass es noch nicht zu spät sei; mit viel Elan wird sogar laufend neues, hochwertiges didaktisches Material publiziert (etwa vom LLC).

Entwickelt wurde so z.B. die *immersion method*, bereits in den 1980er Jahren. Die "*Total Immersion using High Intensity Language Teaching in Lakota as a Second Language*" wird u.a. mit selbst erstelltem didaktischen Material in der Pine Ridge Indian Reservation angewandt, herausgegeben von **Cordelia Attackhim**, *Lakota Studies Instructor*, in Zusammenarbeit mit dem

Lakota Studies Department, Oglala Sioux Community College, Kyle (Lakota Studies Department, Oglala Sioux Community College, Páya Wicóni, Kyle S.D.). Die am Programm führend Mitwirkende, **Ta Shiná Wakán Win** (*Sacred Shawl*) erläutert hierzu: "*This book [Lakota Language] is based on the Total Physical Response (T.P.R.) Method, which will lead you to the Audio Motor Response (A.M.R.). This method is one of total immersion, a high intensity language training in Lakota as a second language.*" (im Vorwort des besagten Lehrbuchs).

Leonard Little Finger: Circle School Project

Leonard Little Finger ist ein Ur- Ur- Enkel von Häuptling **Si Tánka (Bigfoot)**, der bekanntlich 1890 beim Massaker von **Wounded Knee** ums Leben kam. Little Finger ist ein prominenter Vorkämpfer für die Rechte der Lakota, u.a. als Mitbegründer des "**Lakota Language Consortiums**" (LLC) und des **Lakota Circle School**-Projekts in **Oglala**, in der Unterrichtssprache Lakota sein soll. Die **Lakota Circle School (Cangléska Wakán Owáyawa)** hat sich zum Ziel gesetzt, mit modernsten didaktischen Methoden zu arbeiten, auch im Multimedia-Bereich [http://www.lakotacirclevillage.org/]. Sie soll zugleich ein Kulturcamp sein, ist also einem ganzheitlichen Konzept folgend konzipiert (lt. Masterplan 2008).

Lakota Dakota Nakota Language Summit (annual)

Seit einigen Jahren findet wieder eine jährliche Zusammenkunft der Lakota, Dakota und Nakota in Rapid City statt, um konkrete Projekte zur *Revitalization* der sog. "Sioux" zu diskutieren. ("Sioux" ist bekanntlich eine französisierte Verballhornung aus dem Chippewa-Ausdruck "Nadouessoux" und bedeutet "miese Schlangen, Feinde", während die Eigenbezeichnung D-/N-/Lakota das genaue Gegenteil bedeutet, nämlich "*allied people, friends!*" – eine Ironie der Geschichte.) Unter dem Motto "**Uniting the Seven Council Fires to Save the Language**" treffen sich seit 2008 Stammesvertreter sowie Linguisten und Sprachlehrer, um didaktische Konzepte auszuarbeiten, vor allem für die Reservatskinder, welche die stammeseigenen Schulen besuchen. Eröffnet wird das Event durch ein *opening prayer*, gehalten vom Hüter der Heiligen Pfeife, **Shúnkawakan Wicáša (Arvol Looking Horse)**, und dem Abhalten einer *Grand Entry* (Feierlicher Einzug beim Powwow). Dadurch wird der ganzheitlich-sakrale Charakter des Events betont, dass somit weit mehr ist als eine "bloße" Sprach- und Kulturveranstaltung; bekanntlich sind Stammestreffen heilig, da sich so wieder der *sacred hoop of the people* schließt, also auch jeder seine mentale Energie einbringen und in der Zusammenkunft im Austausch kreisen lassen kann. Zu den Veranstaltungen gehört auch ein eigenes *Language Summit Powwow*, das **Océti Shakówin Wacípi** (= Tanzfest der Sieben Ratsfeuer der D-/N-/Lakota), was die Bedeutung des gesamten Events unterstreicht. Dann folgt ein Erfahrungsaustausch, mit Vorträgen aus der Unterrichtspraxis und der Sprachforschung, welche gemeinsam mit dem Stammesvertretern die Vorgaben liefert, die in die Praxis umgesetzt werden. Oft sind Lakota-Älteste zugleich auch im Unterrichtswesen oder in der Sprachforschung tätig, wie **Earl Bullhead**, *Lakota Language Director*, *Lower Brule Community College (LBCC)*, *Lower Brule Reservation*, oder **Albert White Hat Sr.**, von der *Sinté Glesbká University*, Rosebud

Reservation, von welcher das LBCC akkreditiert ist [Infos unter: www.tuswecatiopaye.org].

Wer lernt es noch?

Erlernt wird die Sprache von allen Schulkindern im Reservat, oft wird sie jedoch von diesen nur während des Schulunterrichts gesprochen, in den Pausen von den Kindern großteils wieder Englisch, da manche von Haus aus kein Lakota mehr beherrschen, oder nur Brocken. Und das, obwohl etwa an den Ausschreibungen in den Schulen (u.a. sonst im Reservat, etwa in Pine Ridge Stadt) häufig zweisprachige oder sogar einsprachig in Lakota gehaltene Hinweise stehen, so etwa: "**hokshíla – wicíncala**" für "*boys – girls*" an WC-Türen, "**cága**" für "*icecream*" usw. Meiner subjektiven Einschätzung vor Ort nach, während meines Voluntarys in Lakota-Schulklassen, sprach offenbar immerhin noch etwa jedes fünfte Kind neben Englisch daheim noch regelmäßig oder ausschließlich Lakota und beherrschte es fließend; dies war der Fall bei Kindern aus besonders traditionsbewussten Familien. Außerhalb der Reservate bieten einige Universitäten wie die *University of Colorado*, in Boulder C.O., oder die *Black Hills State University* in Spearfish, S.D., Lakota-Sprachkurse an, im Rahmen ihrer American Indian Studies, für Studenten jeder Herkunft.

Gibt es Vorbehalte?

Zwar wird hier in Deutschland in Indianistenkreisen wiederholt berichtet, manche englischsprachige Lakota würden sich "dazu gedrängt fühlen", wieder Lakota zu lernen, zuerst hätte man ihnen ihre Sprache verboten und jetzt wieder aufgedrängt. Unter Mitarbeitern diverser Hilfsorganisationen und ehrenamtlichen Helfern kursieren auch Berichte über Aussagen folgender Art: "Erst hat man uns die Sprache genommen, indem man sie uns verboten hatte, und jetzt auf einmal will jeder ein Freizeit-Indianer sein und selber ein paar Brocken Lakota sprechen – so nimmt man uns die Sprache zum zweiten Mal, als Kulturpiraterie", so sei im Reservat gelegentlich zu hören (vgl. hierzu a. **Martin Krueger, Lakóta Tamakoce**, *Wir sprechen Lakota*, Bd. 2; in seinem Erfahrungsbericht resümiert er den von ihm oft gehörten Tenor: "*Zuerst habt IHR unser Land gestohlen, jetzt stiehlt IHR unsere Kultur und unsere Sprache.*" , zitiert nach: Krueger, a.a.O., S. 10f.).

Zumindest aus eigener Anschauung kann ich derlei Tendenzen nicht bestätigen (obwohl ich ebenfalls davon gehört habe), da mir gegenüber nie derartige Kommentare vor Ort zu Ohren kamen. Aus persönlicher Erfahrung kann ich lediglich bestätigen, dass es manchen Lakota der "*lost generation*" offenkundig unangenehm ist, dass sie nur noch so wenig Lakota beherrschen, und dass sie es häufig überspielen, indem sie im Englischen gehäuft Lakota-Wörter als Einsprengsel



benutzen oder darauf verweisen, dass Lakota "eigentlich eine Sakralsprache sei" (das ist sie auch, aber nicht nur!), so dass sie in profanen Alltags-Situationen eben nicht oder nur selten gebraucht würde (eine Behauptung, die schon durch die in allen Lebenssituationen - profan wie sakral - durchweg Lakota sprechenden *Elders*: (**wakánka kin**) widerlegt wird!).

Dabei stimmt es natürlich, dass Lakota unangefochten die Sprache der Gebete bei den Lakota-Ritualen ist und bleibt (Englisch wäre da undenkbar), als **wakán iye** = Sakralsprache (sogar mit einigen Archaismen, wie "níde" statt "mni" für "Wasser", oder leicht geänderter Wortstellung, etwa durch vorangestellte Adjektive), so dass sich für viele jüngere Sprachbenutzer durchaus der Eindruck verfestigt, dass angesichts vieler im Alltag englischsprachiger Lakota einerseits und Lakota-Gebete und Zeremonien andererseits das Lakota eben die Position einnimmt, die etwa in Europa früher dem Kirchenlatein zukam. Wenn man genauer hinschaut, so stellt man indes fest, dass Lakota eine viel vitalere Stellung hat als das Kirchenlatein, da es erstens die Sprache des Volkes selbst ist und kein fremdes kulturelles Erbe, dass Lakota zweitens auch immer noch im Alltag gesprochen wird, zumindest von etwa einem Viertel der Lakota-Bevölkerung, und dass drittens das gesamte Lakota-Glaubensuniversum und Spektrum an Ritualen ohne diese Sprache gar nicht denkbar wäre (während eine Messe durchaus in anderen Sprachen als Latein gelesen werden kann). Denn an die Original-Bezeichnungen auf Lakota sind meditative Betrachtungen gebunden, die nicht ohne ausführlichste Kommentare übersetzbar sind (z.B. enthält das Wort "**wakánheja** = *children*" das Wort "**wakán** = mit mysteriöser Lebensenergie des Weltgeistes aufgeladen und daher heilig") – lauter sprachliche Konzepte, die nur durch mühselige und langatmige Paraphrasen überhaupt in andere Sprachen übersetzbar wären. Die Bedeutung des Lakota als Sakralsprache für den **Lakól Wicóh'an kin** (= *The Lakota Way*) wurde mir in persönlichen Gesprächen mit Lakota-*Elders* wie dem Kulturwahrer und Künstler **Arthur Amiotte** sowie dem Lakota-Sprachlehrer **Francis White Bird** bestätigt. Diese differenzieren zwischen einem Alltagsgebrauch, einem metaphorisch-philosophischen sowie einem rein sakralen Gebrauch dieser Sprache. Bei der Teilnahme an Zeremonien im Reservat, etwa bei der **Sinté Tiyóshpaye**, in Kyle, wurde mir gegenüber stets voller Stolz von den Ältesten versichert: "**Óhinniyan Lakól wacéunkiwapelo!** – *We always pray in Lakota!*"

Interessant ist in der Tat die Tendenz vieler Lakota, das Gute und Heilige auf Lakota auszusprechen und diese Sprache den wirklich wichtigen Bereichen im Leben vorzubehalten (Familie, Feiern, Rituale), während das Banale, Geschäftsmäßige und Alltägliche auf Englisch abgehandelt wird (ein

thematisches Auseinanderklaffen, das es zur Zeit von **Tatánka Íyotake** (*Sitting Bull*) und **Heháka Sápa** (*Black Elk*) naturgemäß noch gar nicht geben konnte, da vor der Reservatszeit ja ausschließlich Lakota gesprochen wurde). So ist folgende typische Aussage so oft zu hören, dass sie sogar als geradezu sprichwörtlich Eingang in das *LLC*-Lexikon gefunden hat (Eintrag "iyá"): "**Canlmáwashte canshná Lakól iwáye lo/kshto, na tohánl macánze can washícu iwáye lo/kshto. – When(ever) I'm happy I speak Lakota and when I'm angry I speak English.**" Diese Aussage ist typisch für das Verhältnis von Lakota und Englisch zueinander. Englisch wird als bequem und in der Alltagswelt nützlich angesehen (etwa beim Zahlungsverkehr), jedoch als Sprache der weißen Einwanderer nicht als für religiöses Empfinden adäquat empfunden (zumal die Umweltzerstörung und Vernichtung der Artenvielfalt ebenfalls auf das Konto der weißen Zivilisation geht).

Zuweilen wird Lakota auch fremden Weißen gegenüber "*undervcover*" gehalten, aus Misstrauen gegenüber der weißen Gesellschaft, die zuerst das Lakota lange Zeit unterdrückt hatte und nun auf einmal "romantisch" für sich "wiederentdeckt" – aus Sicht der betroffenen Lakota gilt dies oft als "zweite Usurpierung", wie auch **Martin Krueger** feststellte (s.o.). Zumindest habe ich selbst erlebt, dass der Gebrauch der Lakota-Sprache in (durch die jahrzehntelange Zwangsassimilierung) traumatisierten Familien Weißen gegenüber zuweilen als peinlich empfunden wird. So kann es passieren, dass Kinder behaupten: "*We don't speak Lakota*" und hinter dem Rücken der Weißen plötzlich wieder Lakota weitersprechen oder womöglich auf eine Frage, die ihnen von wohlmeinenden Weißen extra auf Lakota gestellt wird, mit dem typischen Lakota-Humor einfach kontern: "*We don't speak Spanish!*" Wer jedoch mit ehrlichem Interesse zur Lakota-Gesellschaft kommt, der wird rasch merken, dass auch hier die Geste, die Menschen in ihrer eigenen Sprache, also in diesem Falle auf Lakota, anzureden, mit Wohlwollen und freundlichem Interesse quittiert wird, und sogar mit erfreutem Erstaunen darüber, dass die Lakota-Sprache und Kultur auch weltweit doch wieder zu Ehren kommen und aufgrund ihrer inneren Werte Anerkennung finden. Denn die ganzheitlich-ökologische Spiritualität der Lakota-Kultur wird nun einmal über deren Sprache vermittelt (so werden die Bäume, **can**, auch als "**Oyáte Nájin** = *Standing People*" bezeichnet. Diese respektvolle Bezeichnung spricht bereits für sich!)

Gibt es Probleme bei der Anwendung der Sprache?

Überhaupt nicht, da zahlreiche *Neologismen* (Wort-Neuprägungen für Begriffe aus der modernen Gesellschaft, dem Bankwesen, Medizin, Wissenschaft



und Technik usw.) von den noch aktiven Lakota-Sprechern spontan und äußerst kreativ gebildet werden. Es existieren sogar von Reservat zu Reservat teils leicht unterschiedliche, konkurrierende Begriffe, von denen dann im Laufe der Zeit eines das Rennen macht (so etwa **itókshu** / **iwátokshu** für "Autobus"); meist setzt sich der kürzere und somit bequemere Terminus durch, oder sie entwickeln sich zu verschiedenen Bedeutungs-Nuancen auseinander (so wird "**iwátokshu**" zunehmend eher für "Greyhound"-Bus bzw. auch für "Truck" gebraucht). Für die seltenen, noch fehlende Bezeichnungen (wie etwa für "Olive" oder "Känguru") wird neuerdings sogar auf Sprach-Kongressen und Jugendwettbewerben nach kreativen Vorschlägen gesucht. (Und ein Vergleich mit den zahlreichen Anglizismen im Deutschen sei ebenfalls gestattet: Wer wüsste denn Begriffe wie *joined venture* oder *air bag* einzudeutschen? Ein gewisses Maß an Fremdwörtern hat es immer gegeben und kann von einer lebendigen Sprache verkraftet werden.) Aktuelle Beispiele für Lakota-Neologismen sind **wícaho íoyuspe wakshíca** = Parabolantenne, Satellitenschüssel, **wícítenashkanshkan awányanka** = TV-Fernbedienung, **shiyútakan** = Laptop; bereits ältere, längst etablierte Wortprägungen sind **wóunspe omnáye** = PC, **kinyékiyapi** = Flugzeug und **iyécinkyanke** = Auto. Doch auch Wortneuprägungen wie **waáhpeyapi** = Kontaminierung, Verseuchung, **magáju táku shíca icáhiye** = Saurer Regen und **oníyan tókeca un okáta** = Treibhauseffekt, globale Klimaerwärmung reflektieren die moderne Welt.

Allerdings ist auch ein häufiges **Code-Switching** zu beobachten, eben aufgrund der Tatsache, dass Englisch und Lakota in verschiedenen Bereichen des Lebens alternieren und zuweilen konkurrieren: Besonders Maße und Gewichte sowie Zahlen allgemein sind davon betroffen, nicht, weil das Lakota keine geeigneten Zahlwörter zur Verfügung stellen würde (diese existieren sehr wohl, auch für große Zahlen wie Tausender und Millionen etc.), jedoch werden diese zum einen als umständlich betrachtet und zum anderen ist das Verhältnis zu den Quantifizierungen, wie sie die Weißen eingeführt haben, generell eher zwiespältig: Die Jagd nach dem Geld wird belächelt, der Materialismus der weißen Kultur passt ohnehin nicht zur ökologischen Denkweise der *Native Americans*, und die gesamten Einheiten für Geld, Maße und Gewichte stammen aus der Kultur der weißen Einwanderer und haben der einheimischen Bevölkerung bisher nicht viel Gutes gebracht, seit den Tagen des Goldrausches (der bekanntlich zum Verlust der Black Hills führte, welche ja durch Vertragsbruch kurzerhand aus der Great Sioux Reservation ausgegliedert wurden!). Gerade das Geldwesen gilt daher als Exponent der materialistischen und kapitalistischen modernen Gesellschaft.

Hierzu existiert eine detaillierte Analyse von **Elizabeth Grobsmith**, über die Situation des Lakota bes. in der *Rosebud Reservation* (**Grobsmith**, *Aspects of Lakota Bilingualism*, in: **Schach** 1980, S. 119 – 128). Wie von **Grobsmith** beschrieben, findet in der Tat oft ein sog. "**code-switching**" statt, d.h. ein Wechseln des sprachlichen Codes, und zwar nicht nur etwa bei religiösen Kontexten (Zeremonien u. Zeremonial-Liedern), sondern sogar mitten im Satz ("**code-switching**" im engeren Sinne), etwa durch englische Einsprengsel aus dem Wirtschaftsleben (Geldbeträge, Zeitangaben usw.), je nach kommunikativem Zusammenhang. Dies konnte ich in Pine Ridge wiederholt selbst erleben, z.B. beim Einkauf in der *Trading Post* (**mas'ópiye**) bei Manderson.

Wie ist die Akzeptanz unter der jüngeren Generation?

Hier reicht das ganze Spektrum vom Stolz auf ein traditionell-Lakotasprachiges Elternhaus mit entsprechendem Selbstbewusstsein, ein Kulturwahrer zu sein über ein gleichgültiges bis widerstrebendes Lernen als (quasi) "Fremdsprache", weil es eben so im Lehrplan steht – je nach persönlichem Lebenshintergrund und Naturell. Generell ist jedoch zu spüren, dass viele jüngere Lakota offenbar zunehmend ein Defizit empfinden, wenn sie nicht mehr fließend Lakota beherrschen. In diversen Lakota-Chatrooms, Lakota Language Foren etc. jedenfalls werden häufig (auf Englisch) Lakota-Vokabeln und Redewendungen präsentiert, nachgefragt und diskutiert, was ein recht lebhaftes Interesse zeigt:

[<http://www.lakota.org/html/ForumNews.html>
http://www.turtleislandstorytellers.net/tis_south_dakota.html
<http://thunderdreamers.com/forum/YaBB.pl>
<http://thunderdreamers.com/forum/YaBB.pl?board=LakotaLanguage>
http://www.stjo.org/site/PageServer?pagename=culture_language
http://www.weirdtown.com/find/chat/who/lakota_chat_room.jsp
[http://www.experienceproject.com/groups/American-Lakota-Woman/81487/forum u.a.\].](http://www.experienceproject.com/groups/American-Lakota-Woman/81487/forum_u.a.)

Auch erfreuen sich lakota-Sprachige Powwow-Gruppen und Gesellschaftsspiele ungebrochener Beliebtheit. Wichtig ist auch das Wachhalten von Tradition und Sprache durch lokalen Rundfunk und Presse, die Medien sind zwar vorwiegend englischorientiert (um auch von jedem verstanden zu werden!), thematisieren aber zumindest die kulturelle Selbstreflexion oder senden Powwow-Musik (**wacípi**) mit Lakota-Texten, wie etwa bei **KILI Radio**, Pine Ridge Reservation (<http://www.kiliradio.org/>, 90,1 FM, "**kili**" ist selbst schon ein Lakota-Wort und bedeutet umgangssprachlich in etwa: "toll, super").

Wie bereits erwähnt, verhalten sich manche Lakota-Familien etwas zwiespältig; zum einen sind sie



stolz auf ihre Kulturtradition und somit auch Sprache, auf der anderen Seite genießen sich manche, sie Weißen gegenüber zur Schau zu tragen. Aufgrund schlechter Vorerfahrungen mit Weißen (damaliges Sprachverbot, aber auch manch heutiger aufdringlicher Tourist, Anthropologe oder Ethno-Freak) zeigen sich diese Familien zumindest anfangs eher reserviert; man bleibt unter sich, so ist zumindest oft aus Kreisen weißer Besucher zu hören. Andererseits reagieren viele Lakota, Kinder wie Erwachsene, erstaunt und erfreut, wenn Europäer und auch weiße Amerikaner sich die Mühe machen, wenigstens ein wenig Lakota zu lernen und vor Ort anzuwenden. Dies wird in den allermeisten Fällen als bemerkenswerte Geste der kulturellen Wiedergutmachung und der Anerkennung verstanden, was wiederum gerade Kinder oft motiviert, nun ihrerseits verstärkt diese Sprache zu erlernen – wenn sogar die von weither angereisten "washícun = Weißen" sie können! Die entgegenkommende Verwendung auch nur einiger Brocken Lakota seitens der Gäste im Reservat kann also durchaus etwas bewirken, nämlich einen Brückenschlag zwischen den Kulturen. Dies bestärkt zugleich die Bemühungen der wichtigsten *Revitalization*-Programme und Institutionen (s.o.).

Lakota – Aussterben oder Wiederbelebung? Der Fall des Iwrit (Neu-Hebräisch) hat den möglichen Erfolg von wiederbelebten Sprachen vorexerziert – sogar im Falle einer bereits ausgestorbenen Sprache wie dem Alt-Hebräischen. Das Lakota, das ja gottlob gar nicht ausgestorben ist, sondern immer noch von ca. 9000 Sprechern mehr oder weniger gut beherrscht und dazu in einer Kulturgemeinschaft von weiteren ca. 100.000 Menschen seit Jahrzehnten wieder gezielt in Schulen vermittelt wird, hat daher noch wesentlich bessere Chancen. Fazit: Lakota hat eine Perspektive. Trotz jahrzehntelanger Verbotsphase hat es überlebt, und es zeigt starke und vor allem kontinuierliche Revitalisierungstendenzen. Didaktisch und linguistisch gut ausgearbeitete Unterrichtsprogramme sind dabei, diese klangvolle Sprache wie Phönix aus der Asche wiedererstehen zu lassen. Die Lakota-Sprache wird wiederbelebt! **Lakótiyapi kin héktakiya yukínipi!**

Acknowledgements / Danksagung

Ohne die wertvollen Gespräche mit Vertretern aus dem Lakota-Bildungswesen (Schulen, Universitäten, Hilfsorganisationen) wäre die folgende Einschätzung der Sachlage in dieser detaillierten Weise nicht zustande gekommen. Daher möchte ich an dieser Stelle folgenden Repräsentanten der Lakota-Bildungsprogramme ganz besonders danken:

Earl Bullhead (LBCC), **Duane Hollow Horn Bear** (SGU) sowie **Tom Raymond** (*itáncan*), **Darell Lays Bad, Ruby & Annabel Weston, Roz Parisien, Paul John & Lisa Iron Cloud, Susan Two Eagle, Rebecca Bryan, Misty Clifford** (alle *Porcupine Day School, Pine Ridge Reservation*), **Della Bad Wound, David Rood** (beide *University of Boulder, Colorado*) sowie **Francis White Bird, LaReyne Willard** und **Kathleen Donohue** (alle *St. Josephs Indian School*) und **Mike Carlow Jr.** (*Tusweca Tiospaye*).

"When an Elder dies, a whole library of Lakota wisdom dies with him."
– *Tashúnke Washícun* (Joe American Horse) –

"The Language that would not die"
– *Ta Shina Wakán Win* (Sacred Shawl) –

Kurz-Bibliografie

Amiotte, Arthur

1987 *The Lakota Sun Dance – Historical and Contemporary Perspectives*, in: DeMaillie/Parks (Hg.), *Sioux Indian Religion*, Norman/Oklahoma

Attackhim

- > Oglala Sioux Community College

Buechel, Eugene/Manhart, Paul

1970 *Lakota Dictionary. Lakota-English/English-Lakota*, compiled and edited by Eugene Buechel and Paul Manhart, revised edition of: *A dictionary of the Teton Dakota Sioux language*

Grobsmith, Elizabeth

1980 *Aspects of Lakota Bilingualism*, in: Paul Schach 1980, p. 119 - 128

Krueger, Martin

- *Lakota für Anfänger/Wir Sprechen Lakota*, Bd. I + II, Wyk auf Föhr 2000 bzw. 2005 (mehrere Auflagen)

Lakota Language Consortium (LLC)

2008 *New Lakota Dictionary, Lakhótiyapi – English / English – Lakhótiyapi, Incorporating the Dakota Dialects of Yankton-Yanktonai & Santee-Sisseton*, Bloomington

Netzel, Rebecca

2008 *Lakota-Lexikon, Teil I: Natur - Flora, Fauna, Biotope - in den Sprachen Lakota – Englisch – Deutsch – Spanisch, Teil II: Landeskunde: Geschichte, Gestalten, Gegenwart – Fakten und Daten – die "Sioux"-Kultur von A-Z*, Trier

Netzel, Rebecca

2008 *Sioux/Lakota – Wort für Wort, Reihe Reise-Know-how - Kauderwelsch Bd. 193, Bielefeld 2. Aufl. 2008 (+ Audio-CD)*

Oglala Lakota College

2010 *Lakota – A Language Course for Beginners*, Guilford, Connecticut

Oglala Sioux Community College

1981 *Lakota 1, Materials developed on the Pine Ridge Indian Reservation*, by Cordela B. Attackhim, Lakota Studies Instructor, in cooperation with: Lakota Studies Department, Piya Wiconi, Kyle, South Dakota

Rood, David/ Taylor, Allen

- (University of Colorado Lakhóta Project) *Beginning Lakhóta*, 2 Volumes, Boulder/Colorado 1976/2002 (with Audio-cassettes)

Schach, Paul, (Hg.)

1980 *Languages in Conflict – linguistic acculturation on the Great Plains*, Lincoln Nebraska

Starr, Edward

1994 *Dictionary of Modern Lakota, Lakota Eyapi Ognayan Washícun Wicoiye Kin Yuieskapi*, Kendall Park, N.J.

White Hat, Albert, Sr. (ed. by Jael Kampfe)

1999 *Reading and Writing the Lakota Language – Lakota Iyapi un Wowapi nahan Yawapi*, Salt Lake City (with Audio-Cassettes)

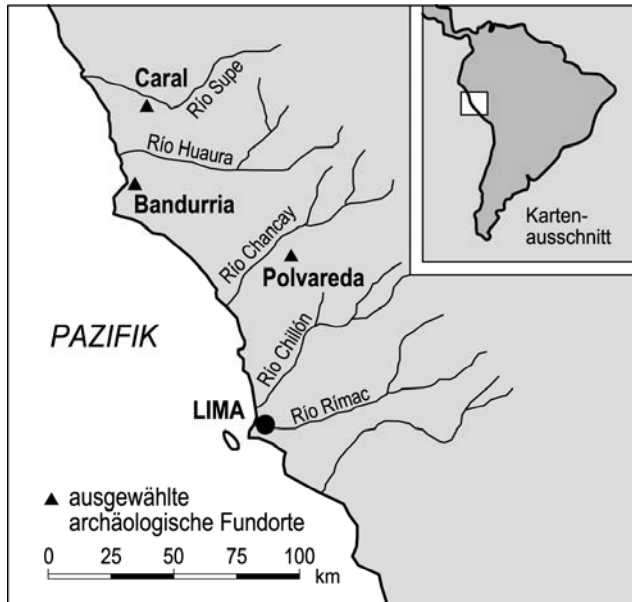
(Fotos: Rebecca Netzel, Great Annual Powwow, Pine Ridge August 2004)



Sensationelle Ausgrabungsergebnisse in Peru.

Archäologen der Freien Universität Berlin entdecken über 5000 Jahre alte Gräber
mit exotischen Muschelbeigaben aus Ekuador und Chile

Marco Goldhausen



Übersichtskarte mit Fundstätten von der nordzentralen Küste (Kartentwurf von AmerIndian Research nach: GEO, Dezember 2001, S. 114 und Angaben des Autors).

Das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte archäologische Projekt Orcón-Pacaybamba hat in der letzten Feldkampagne herausragende Grabfunde im Fundort Polvareda gemacht, ca. 60 km nördlich der peruanischen Hauptstadt Lima. Dem internationalen Forscherteam, bestehend aus dem Grabungsleiter Marco Goldhausen (FU Berlin), dem Geoinformatiker Thomas Götzelt (DAI) und den peruanischen Archäologen Carlos Viviano, Ronald Loli und Guisell Castilla, gelang es, außergewöhnlich ausgestattete Gräber der vorkeramischen Periode von Peru zu bergen, die Einblick in die Anfangsmomente der ältesten Zivilisation auf dem amerikanischen Kontinent geben. Die Ausgrabungen (Foto 1) sind Teil eines weiterführenden Forschungsprojektes, welches die Raumorganisation am Westabhang der Zentralen Anden von Beginn der ersten menschlichen Besiedlung bis zur Kolonialzeit untersucht. Die Forschungen dienen der Entwicklung neuerer Hypothesen zur sozialen Interaktion am Westabhang der Anden und der Ergründung der Faktoren, die zur Herausbildung der ältesten Zivilisation der Neuen Welt im Supe-Tal von Peru geführt haben.

Seit dem Jahr 2003 werden systematische archäologische Studien mit finanzieller Unterstützung der Freien Universität Berlin in dem Trockental Orcón-

Pacaybamba durchgeführt. Die Untersuchungszone nahm eine bedeutende Rolle als Kommunikationsroute zwischen Norden, Süden und dem zentralen Hochland ein. Auf ca. 900m am Westabhang der Anden befinden sich die Quelltöpfe von Cayán. Es ist der bedeutendste Fundplatz im Tal, an dem sich eine kontinuierliche Besiedlung von den ersten Jägern und Sammlern der Paiján-Kultur vor mehr als 9000 Jahren bis in die Republikanische Zeit nachweisen lässt.



Foto 1: Ausgrabungen in Polvareda.

In der letzten Grabungskampagne 2009/10 wurden in Cayán gezielt Prospektionen und Ausgrabungen unternommen. Ergebnis der Prospektionen war die Bestimmung von lithischen Werkstätten in der Fundstätte Polvareda, in denen sich vorzugsweise bikonvexe Doppelspitzen bergen ließen. Nach den ersten Untersuchungen von Carlos Viviano gehören diese Geschosse in die mittelarchaische Paloma-Encanto-Tradition (5000-3000 v. Chr.) der zentralen Küste, die sich aber auch weiter südlich bis nach Chile verbreitet finden. Des Weiteren haben die archäologischen Ausgrabungen erhellen können, wie die damaligen Wohnverhältnisse und Ernährungsweisen der Bewohner von Polvareda waren. Man lebte in ovalen Grubenhäusern und konsumierte vorwiegend Muscheln, Meeresschnecken, Krebse und Fische. Anchovis-Schwarmfische sind nach ersten Analysen von Natali López in den Abfallschichten besonders häufig vertreten. Dies ist insofern überraschend, als der Fundort über 30 km Luftlinie vom Meer entfernt ist. Zum jetzigen Stand der Forschungen gibt es kaum Belege für die Kultivierung von Nutzpflanzen in Polvareda.

Neben den einfachen Wohnhäusern errichtete man auch Sondergebäude, die sich durch die kontinuierliche Überbauung bis zu 5m über dem natürlichen Geländeneiveau erhoben (Foto 2). Sie dienten zeremoniellen Zwecken, wie die Nachuntersuchung eines Grabrüberlochs ergab, in dem man einen stark beschädigten Feueraltar dokumentieren konnte, der dem Typus hochländischer Architektur des 3. Jt. v. Chr. entspricht. Insgesamt scheint der Ort eine außergewöhnliche sakrale Bedeutung gehabt zu haben, denn auf den umliegenden Berggipfeln finden sich zahlreiche Petroglyphen.



Foto 2: Blick auf die Ruinenhügel von Polvareda.



Foto 3: Grab 4.



Foto 4: Grab 5.

Die besondere Entdeckung der letzten Feldkampagne ist eine Grabgruppe in Polvareda, die mittels radiometrischer Analyse am Curt-Engelhorn-Zentrum für Archäometrie in Mannheim in das ausgehende 4. Jt.

v. Chr. datiert wurde. Die Bestattungen sind noch einige Jahrhunderte älter als die ersten Siedlungen mit Großarchitektur der Caral-Supe-Zivilisation.

Besonders stechen die Kinderbestattungen mit ihren ungewöhnlichen Beigaben hervor, die nach den ersten Untersuchungen von María Inés Barreto zum Zeitpunkt ihres Todes zwischen wenigen Monaten bis zu 4 Jahre alt waren. Dem Neugeborenen in Grab 4 (Foto 3) wurde neben kleineren Perlen eine prächtige Muschelhalskette, bestehend aus 28 bearbeiteten Schneckenhäusern beigegeben, die nach Bestimmung von Manuel Gorriti der an den Felsküsten von Chile beheimateten Spezies *Acanthina crassilabrum* zuzuordnen sind. Die Größe, Herkunft und Anzahl der Schneckenhäuser gibt adulte Angehörige seiner Verwandtschaftsgruppe zu erkennen, die im Grabritus als Geber ihr Prestige zur Schau stellten.



Foto 5: Speerschleuder aus Grab 5.



Foto 6: Ohrpflock aus Grab 5.

Noch beeindruckender sind die Beigaben im Grab 5 (Foto 4). Um den Kopf des Kindes wurden nach Untersuchungen von Patricia Maita eine Speerschleuder aus Hirschgeweih und ein Ohrpflock aus Sandstein niedergelegt (Fotos 5-6). Die Größe des Ohrpflocks lässt auch hier einen erwachsenen Beigeber erkennen, der ein wichtiges Status anzeigendes Schmuckstück dem Kind beilegte. Doch besonders herausragend ist die Beigabe eines Spondylusanhängers, der ein stilisiertes Rundbild eines Vogels zeigt (Foto 7). Manuel Gorriti bestätigte, dass es sich hierbei um das bislang älteste bekannte Rundbild aus Spondylus in

Amerika handelt. Spondylus ist eine rote Auster, die an der Westküste Südamerikas erst in den tropischen Gewässern von Ekuador anzutreffen ist. Die exotische Muschel ist in dieser vorkeramischen Epoche das wohl wichtigste Prestigeobjekt jener Zeit gewesen, dem in Ekuador bereits eine bedeutende zeremonielle Funktion in der frühen Valdivia-Kultur zukam. Die Kinderbestattungen von Polvareda sind einer der bislang frühesten Nachweise in Peru für die Vererbung von Rang und Prestige einer privilegierten Verwandtschaftsgruppe, die sich Zugang zu exotischen Objekten aus über 1000 km entfernten Habitaten verschaffen konnte.



Foto 7: Spondylus-Anhänger aus Grab 5.

(Die Fotos wurden vom Autor zur Verfügung gestellt.)

**Schädelkult – Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen – www.schaedelkult.de
Vom 2. Oktober 2011 bis 29. April 2012 in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim**

Von A wie Ahnen- bis Z wie Zuckerschädel

Weltweit erstmalig widmen sich die Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim in der Ausstellung "Schädelkult" einem kultur- und zeitübergreifenden Menschheitsthema. Über 300 Exponate zeugen auf beeindruckende Weise von der besonderen Bedeutung von Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen. Ob Jahrtausende alte Schädelshalen, kunstvoll geschmückte Kopffägertrophäen oder religiös-verehrte Schädelreliquien, ob als Mahnmal der Vergänglichkeit oder als modisches Accessoire: Einzigartige Schädelkulte und Kopfpräparate geben spannende Einblicke in das Phänomen "Schädelkult".

Kurator Dr. Wilfried Rosendahl bei der Vorbereitung der Ausstellung "Schädelkult"
© Reiss-Engelhorn-Museen, Foto: Jean Christen



Faszinierende Schädelobjekte im Visier der Forscher

Die wissenschaftliche Untersuchung ausgewählter Schädel aus der Sammlung Gabriel von Max stellt einen wichtigen Bestandteil der Ausstellung dar. Zusammen mit dem historischen Archivmaterial in Mannheim ergibt sich nun erstmals die Möglichkeit, die Schädelkulte wissenschaftlich-interdisziplinär zu untersuchen. Das Forscherteam des German-Mummy-Projects an den Reiss-Engelhorn-Museen unter der Leitung von Dr. Wilfried Rosendahl arbeitet dazu eng mit der Biologischen Anthropologie der Universität Freiburg unter der Leitung von Prof. Dr. Ursula Wittwer-Backofen zusammen. Neben morphologischen Beschreibungen werden 14C-Datierungen zur Altersbestimmung und biochemischen Analysen zur Ernährungsrekonstruktion sowie zur geographischen Herkunftsbestimmung durchgeführt.

Weltsichten

Blick über den Tellerrand!



100 JAHRE

LINDEN-MUSEUM STUTTGART
Staatliches Museum für Völkerkunde

Große Landesausstellung zum 100. Geburtstag des Linden-Museums Stuttgart

17.9.2011 bis 8.1.2012

Ort: Kunstgebäude Stuttgart, Schlossplatz 2

Schirmherrschaft:
Bundespräsident Christian Wulff

Nähere Informationen unter
www.weltsichten-ausstellung.de

Adlermaske, Vancouver Island, 19. Jh.,
Foto: A. Dreyer/Linden-Museum Stuttgart



Singende Pyramidentreppen und mögliche Zeremonien für Quetzalcoatl bei den Maya der klassischen Epoche

Jaroslav Klokočník und Petr Hadrava

An vielen mesoamerikanischen Pyramiden lässt sich ein als "Zwischerecho" bekannter Effekt beobachten. Klatscht man unten in die Hände oder schlägt zwei Steine aneinander, werfen die Treppenstufen ein Echo zurück, das sich anhören kann, als würde ein Vogel fliegen, es kann aber auch wie der Ruf des Quetzals, des Göttervogels der Maya, klingen. Das Phänomen wurde zuerst durch den Akustikfachmann David Lubman bekannt. Dass Pyramiden eigens so gebaut wurden, um dieses und ähnliche Geräuschphänomene zu zeremoniellen Zwecken zu erzeugen, versucht dieser Beitrag mit einer mathematischen Beweisführung zu untermauern. Geräuschaufnahmen dafür wurden an mehreren Pyramiden in Yucatán, Chiapas, Zentralmexiko, Oaxaca und Guatemala gemacht.

At many mesoamerican pyramids an effect known as "chirped echo" can be observed. Hand claps or stones being struck one on another at the pyramid's base evoke an echo from the stairs that resembles the sound of a flying bird or the cry of the resplendent quetzal, the Mayan divine bird. The phenomenon was first described by David Lubman, an acoustic specialist. This article gives a mathematical proof of the idea that pyramids were constructed to produce these and other, similar sounds for ceremonial purposes. Sound records were taken at a variety of pyramids in Yucatán, Chiapas, Central Mexico, Oaxaca and Guatemala.

En muchas pirámides mesoamericanas se puede escuchar un sonido chirriante, fenómeno acústico conocido como "cola de quetzal". Al aplaudir en la base de las escaleras o al pegar una piedra contra otra, los escalones reflejan un eco barrido que es parecido al vuelo de un pájaro o, a veces, al trino de un quetzal, el ave sagrada de los mayas. El fenómeno fue reconocido por primera vez por el ingeniero en acústica David Lubman. Pensamos que por lo menos existan algunas pirámides construidas con el fin de producir efectos de sonido como éstos, y también otros parecidos más, para usos ceremoniales, y queremos aportar aquí una demostración matemática que confirme ésta hipótesis. Hemos registrado sonidos en varios pirámides de diferentes lugares en Yucatán, Chiapas, México Central, Oaxaca y Guatemala.

Einleitung

Klatscht man in Mesoamerika am Fuße einer Tempelpyramide in die Hände, kommt von der Treppe häufig ein Echo zurück, das sich wie Gezwitscher oder Gezirpe anhört. Ein wohlbekanntes Beispiel für dieses Phänomen ist die Pyramide des Kukulkan, des Quetzalcoatl der Maya, in Chichén Itzá, doch kann man solche Resonanzeffekte bei weitem nicht nur dort erleben. Das Echo erinnert an den Ruf des heiligen Quetzalvogels der Maya. 1998 erklärte der kalifornische Akustikfachmann David Lubman die Physik dieses Echos mit periodischen Reflexionen von den Stufen [1]. Ein Sonogramm des Händeklatschens und des Zwischerechos kann man auf www.ocasa.org/MayanPyramid2.htm abrufen; weitere Verweise auf dieses Thema finden sich z.B. bei Calleja and Declercq [2], wenngleich ihre Abhandlung selbst sich mit einem anderen akustischen Effekt beschäftigt. In diesem Beitrag stellen wir nun unsere eigene mathematische Beschreibung des Phänomens vor. Wenn Lubmans Hypothese korrekt ist, dann ist es kein Zufall, dass die Stufen vieler Pyramiden so steil sind, denn dann lag genau diese Besonderheit – ähnlich wie bei griechischen Amphitheatern – im Interesse einer möglichst guten Akustik, die man bei verschiedensten zeremoniellen Ereignissen gezielt einsetzen wollte.

Das mathematische Modell

Ein Beobachter sendet einen kurzen Impuls aus, der von den Stufen einer Treppe reflektiert wird. Das Echo baut sich dann aus einer (quasi-)periodischen Sequenz von Impulsen auf, deren Teilfrequenzen sich mit der Fourier-Analyse berechnen lassen. Dabei zerlegt man die Sequenz in den sich wiederholenden Sinus-Grundton, dessen Periode der Zeitverzögerung zwischen zwei Echos entspricht, die von aufeinander folgenden Stufen reflektiert werden, und in die den Grundton überlagernden Obertonschwingungen, die stets ganze Vielfache der Grundfrequenz sind. Wenn aufgrund der Geometrie der Treppe die Zeitverzögerung zwischen den Echos von aufeinander folgenden Stufen nicht genau gleich lang bleibt, verschiebt sich die Frequenz des zusammengesetzten Geräusches mit der Zeit wie beim Stimmen einer Saite oder so, als würde das Geräusch von einer heranahenden Quelle durch den Doppler-Effekt verschoben werden, obwohl die Geometrie der reflektierenden Treppe statisch ist. Deshalb kann das Geräusch, das der Beobachter hört, dem Geräusch eines fliegenden Vogels ähneln.

Wir wollen diesen Effekt für den Sonderfall einer Treppe mit gleichgroßen Stufen berechnen. Wenn s die schräge Entfernung zwischen der Quelle des von Be-



obachter¹ P am Boden ausgesendeten kurzen Impulses ist – der vor dem Treppenaufgang einer Pyramide in die Hände klatscht – und der i -sten Stufe der Pyramide (siehe Abb. 1), wenn ferner x die horizontale Entfernung zur i -sten Stufe und x_0 die horizontale Entfernung zur ersten Stufe ist, dann ist $s_0 = x_0$, Δx ist die Breite der Trittstufe, y die vertikale Entfernung zur i -sten Stufe (d.h. Teil der Höhe der gesamten Pyramide von der Basis bis zur i -sten Stufe), und Δy die Höhe der i -sten Stufe. Bezeichnen wir ferner mit $\Delta p^2 = \Delta x^2 + \Delta y^2$ die Hypotenuse jeder Stufe. Wie setzen voraus, dass die Treppe geradlinig verläuft, also $y = k(x - x_0)$ ist, wobei $k = \tan a$ ist mit a als konstantem Winkel, der die Steilheit der gesamten Treppe definiert.

Die Zeit t , die das Echo mit einer Schallgeschwindigkeit c zurück nach P benötigt, beträgt

$$t = 2 \frac{s}{c} \quad (1)$$

wobei

$$s^2 = x^2 + y^2 = x^2 + k^2(x - x_0)^2 \text{ ist.}$$

Wenn wir nach x auflösen, erhalten wir

$$x = \frac{k^2 x_0 + \sqrt{(1+k^2)s^2 - kx_0^2}}{1+k^2}. \quad (2)$$

Dies ist die Entfernung zwischen der Quelle des Geräusches und der entsprechenden Stufe.

Die Zeitverzögerung Δt zwischen Echos, die von aufeinander folgenden Stufen reflektiert und bei P empfangen werden, ist somit

$$\Delta t = \frac{dt}{dx} \Delta x. \quad (3)$$

Mit Hilfe von (2) erhalten wir

$$\Delta t = \frac{2}{cs} \Delta x [x(1+k^2) - x_0 k^2] = \frac{2}{c} \Delta x \sqrt{1+k^2 - \frac{4k^2 x_0^2}{c^2 t^2}} \quad (4)$$

Es gibt zwei Spezialfälle von Gleichung (4), und zwar das Echo von der ersten Stufe und das Echo von einer sehr weit entfernten, asymptotischen Stufe. Für die erste Stufe, $s_0 = x_0$, haben wir

$$\Delta t_0 = 2\Delta x/c.$$

Die Frequenz f_0 des Echos von der ersten Stufe

$$f_0 = \frac{1}{\Delta t_0} = \frac{1}{2} \frac{c}{\Delta x}$$

wird bestimmt durch die Schallgeschwindigkeit und die Weite der Stufe. Für die asymptotische Stufe, $s = \infty$, (4) wird

$$\Delta t_a = 2\Delta p/c.$$

Die Frequenz f_a

$$f_a = \frac{1}{\Delta t_a} = \frac{1}{2} \frac{c}{\Delta p}$$

wird bestimmt durch die Schallgeschwindigkeit und die Länge der Hypotenuse der Stufe.

Die Differenz von f_0 und f_a beträgt

$$2(f_0 - f_a) = \frac{c}{\Delta p} - \frac{c}{\Delta p} \quad (5)$$

was besagt, dass f_0 höher ist als f_a . Ihrerseits ist die Frequenz des Echos von $(i + 1)$ ster Stufe immer niedriger als die Frequenz von der i -sten Stufe. Je höher die Stufe ist, um so niedriger ist die Frequenz des Echos, das von dort zum Beobachter nach P zurück kommt.

Mögliche Zeremonien

Selbstverständlich wollen wir nicht behaupten, die Maya hätten zuerst ein mathematisches Modell entwickelt, um nach diesem dann die Pyramiden zu errichten. Sie könnten das Echoprinzip stattdessen aber durch Zufall, auf experimentellem Weg, entdeckt haben. Auf dieselbe Weise kann es dann in anderen Orten adaptiert worden sein. Wir haben nur beschrieben, "wie es funktioniert".

Beobachtet und aufgezeichnet haben wir die Echos an der Kukulcan-Pyramide (El Castillo) in Chichén Itzá, an der ovalen Pyramide des Zauberers in Uxmal (zwei exzellente Beispiele), in Tikal an den Pyramiden 1 und 2, vor dem Quetzalcoatl-Tempel in Teotihuacan, in Santa Cecilia Acatitlan, vor Gebäude H in Monte Alban, am Tempel der Inschriften und dem Tempel des Kreuzes in Palenque, am Palast des Gouverneurs in Uxmal und an weiteren Orten, wo das Echo allerdings schwach ist. Man muss bedenken, dass die Stufen ursprünglich gleichmäßig mit feinem Stuck überzogen waren und das Echo sicherlich besser war. Auch werden die Echos heute durch poröse, von Schmutz und Unkraut überwucherte Stufen und Bäume in der nahen Umgebung beeinträchtigt.

Als wir einmal Messungen auf der Spitze der Pyramide des Zauberers in Uxmal vornahmen, wurde unser Gespräch von Menschen verfolgt, die am Fuß der Pyramide standen. Sie waren sehr überrascht, wie gut sie selbst unser gedämpftes Geplauder noch verstehen konnten. Das hat uns bei unseren Untersuchungen sehr inspiriert.

Wir wissen, dass in bestimmten Orten groß angelegte Festivitäten stattfanden, insbesondere, um den Gott Quetzalcoatl zu ehren. Bis heute wird zu den Tag- und Nachtgleichen vor den Kukulcan-Pyramiden in Chichén Itzá ein Volksfest begangen, zu dem sich tausende begeisterte Teilnehmer versammeln. Das Echo, das von den Stufen reflektiert wird, wenn man am Fuß der Pyramiden in die Hände klatscht oder zwei Steine gegeneinander schlägt, ist das Echo, dem wir diesen Artikel gewidmet haben. Doch ebenso kann ein oben entstehendes Geräusch auch unten gehört werden. Somit kann man sich ein Zeremoniell vorstellen, das ein oben auf der Pyramide beim Heiligtum

¹ Entfernung zwischen zwei Punkten ist, die nicht auf gleicher Höhe liegen. (Anm. der Übers.)



stehender Priester nach Art einer Theater- oder Musikaufführung leitet. Die Menschen unten klatschen in die Hände, während er spricht, der religiösen Überlieferung folgend. Dies könnte Teil einer atemberaubenden Inszenierung gewesen sein und die einfache Bevölkerung von damals tief bewegt haben.

Schlussfolgerung

Gleichung (4) zeigt, wie das Echo, während es die Stufen einer Pyramide emporsteigt, immer niedrigere Frequenzen des Geräuschsignals zurückwirft. Dabei hängt es offenkundig auch von der Bauweise der Stufen selbst ab, ob man den gewünschten Echoeffekt erhält; und die niedrigeren Stufen können einem Beobachter *P* den Blick auf zumindest einen Teil der höheren Stufen nicht verdecken. Dies erklärt den wohlbekannten Tatbestand, dass viele Pyramiden sehr steil sind ($\alpha \geq 45^\circ$). Unsere Ableitung stimmt mit den Geräuschaufzeichnungen überein, die sich wie ein von oben kommendes Zwitschern, wie das "Ee-Oo" des Quetzalvogels anhört. Solche Aufzeichnungen wurden an der Kukulkan-Pyramide in Chichén Itzá, der dem

Quetzalcoatl geweihten ovalen Pyramide des Zauberers in Uxmal, den Pyramiden 1 u d 2 in Tikal und vielen weiteren Pyramiden in unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten gemacht. Unsere Ableitung unterstützt Lubmans Hypothese.

Anmerkungen und Literatur

Lubman, David

1998 Archaeological Acoustic Study of Chirped Echo from the Mayan Pyramid at Chichén Itzá, *J. Acoust. Soc. Am.*, 104, 1763-1783

Cruz Calleja, Jorge Antonio, and Nico F. Declercq

2009 The Acoustic Raindrop Effect at Mexican Pyramids. The Architect's Homage to the Rain God Chac?, *Acta Acustica* 95, 849-856; doi 10.3813/AAA.918216

(© Jaroslav Klokočník, Petr Hadrava

Astronomisches Institut der tschechischen Akademie der Wissenschaften, CZ-251 56 Ondřejov-Observatorium, Tschechische Republik

had@sunstel.asu.cas.cz, jklokocn@asu.cas.cz)

Eine Anmerkung:

Es mag den meisten Lesern gehen wie mir: Der mathematische Ansatz dieses Beitrages ist nur schwer verständlich.

Ich erinnere mich in diesem Zusammenhang aber an einen Besuch der Maya-Ruinen von Cobá (Quintana Roo, Mexico) im Herbst 1999. Damals führte von der Küste aus eine etwa 40 km lange von Schlaglöchern übersäte Straße zu den Ruinen, was die namhaften Reiseunternehmen offenbar abschreckte, ihre Busse dorthin fahren zu lassen.

Wir waren also fast allein und spazierten durch die ausgedehnte Ruinenstätte. Als wir die etwa 40 m hohe Pyramide "Nohoch Mul" erreichten, eines der höchsten Bauwerke der Maya von Yucatan, beschloss meine Lebensgefährtin angesichts der drückenden Wärme lieber unten zu warten, während ich die steile Steintreppe erklimmte. Ich fand oben die einzigen Touristen vor, die uns hier begegneten, ein US-amerikanisches Pärchen. Wir begrüßten uns und boten an, uns gegenseitig zu fotografieren. Dann unterhielten wir uns einige Minuten, bis meine besorgte Begleiterin auftauchte. Sie hatte sich über den lauten Streit gewundert, den ich dort oben offenbar auszufechten hatte und wollte mir zu Hilfe kommen. Dabei hatten wir uns nur in ganz normaler Lautstärke unterhalten. Unten war das aber ganz deutlich und laut hörbar gewesen.

Das Auftreten akustischer Phänomene an Bauwerken der Maya ist nach meiner eigenen Erfahrung also nicht von der Hand zu weisen. Aber handelt es sich um ursprünglich beabsichtigte Effekte oder heute eher zufällig zu beobachtende und allgemein wirkende akustische Gesetzmäßigkeiten?

Unsere romantische Erinnerung an die einsame Mayastätte wurde bei einem weiteren Besuch im Jahr 2010 jäh gedämpft. Zahlreiche Busse nutzten die kürzlich instand gesetzte Straße. Fahrräder und Rikschas standen in großer Zahl bereit, den Weg innerhalb der Ruinen zu verkürzen. Von einsamer Romantik keine Spur und auch keine Spur von Echo und Akustik. – Lärm und Lachen, Erwachsene und Kinder, das wirkliche Leben also.

Wie war es aber früher, vor über tausend Jahren? Da gab es weit und breit keinen Wald (wie er die heutige Stätte prägt) und keine Einsamkeit, sondern Tempel, Wohnkomplexe, Hütten, Straßen, Gärten, Felder. War es, wenn Zeremonien stattfanden, wirklich so still, dass man ein Echo hören konnte und dass es jemanden beeindruckte? Gab es doch auch keinen hoch aufragenden Wald, der die Geräusche zurückwarf. Zehntausende geschäftiger Menschen lebten im Umkreis nur weniger Kilometer. Die Fragen bleiben. *(Rudolf Oeser)*



Die Pyramide Nohoch Mul in Cobá, 1999.



UNESCO – Weltkulturerbe

Die "schwimmenden Gärten" von Xochimilco, Mexiko



Die "schwimmenden Gärten" befinden sich im Stadtgebiet der mexikanischen Hauptstadt.

Zum Welterbe-Objekt der UNESCO "Historisches Zentrum von Mexiko-Stadt und Xochimilco" gehören zwei getrennte Areale. Im Süden der heutigen Metropole haben sich Reste einer von Menschenhand umgestalteten Seenlandschaft erhalten, die eine Tradition von mehr als zweitausend Jahren fortsetzen: die Chinampas von Xochimilco. In der Wahrnehmung der spanischen Eroberer des aztekischen Staates waren es sogenannte schwimmende Gärten (*jardines flotantes*). Eigentlich schwimmen sie nicht, sondern sind als Inselgärten mit Hochbeeten zwischen Kanälen erhalten. Wenn sie angelegt werden und noch nicht von den Wurzeln der sie begrenzenden Weidenbäume im flachen Seeboden festgehalten werden, können sie allerdings auch etwas driften. Dann verengt oder erweitert sich der eine oder andere Kanal, und für Paddler lassen sich Durchfahrten nicht unbedingt mehr erkennen.



Der Name Chinampa ist die aztekische Bezeichnung und bezieht sich auf die Konstruktion. "Chinamitl" ist der Schild der aztekischen Krieger gewesen. Oft war er aus Rohrgeflecht gefertigt und mit Federmosaik überzogen. In den flachen Süßwasserseen im zentralen mexikanischen Hochtal senkte man vergleichbare Schilde großen Formats aus Schilfgeflecht und Wurzelwerk ab und bedeckte sie mit Schlamm, den man vom Seeboden heraufschöpfte. So entstanden diese "Orte auf den Schilden". Die aztekische Hauptstadt Tenochtitlan, die im 14. Jahrhundert auf kleinen Inseln im salzigen Tetzaco-See gegründet worden war, wurde mit vergleichbaren Chinampas erweitert. Auf Pfahlrosten und diesen Inseln wurden Stufenpyramiden und Paläste errichtet, lebten um 1520 möglicherweise rund 200 000 Menschen. In den Außenbezirken befanden sich die Hütten der einfachen Leute auf solchen dem Stadtkern angegliederten Inselchen, die mit einigen Hauptkanälen und vielen kleinen Kanälen voneinander abgegrenzt und in Stadtvierteln organisiert waren. Die Hütten waren von den Inselgärten umgeben, in denen Gemüse gezogen und Truthühner gehalten wurden. Die umfassende Versorgung der aztekischen Hauptstadt erfolgte, abgesehen von der Beschaffung exotischer Güter mittels Fernhandel und Tribut aus anderen Landstrichen Mexikos, von den Chinampas in den südlichen Seen von Xochimilco und Chalco aus. Dort wurde auch ein schnellreifender Mais gezogen, der hundert Tage nach der Saat bereits geerntet werden konnte und dem Konsum durch den aztekischen Adel vorbehalten war.

Xochimilco heißt "Ort auf dem Blumenfeld". Seine aztekische Glyphe wird heute noch als Zeichen der Tradition in dem Ort Xochimilco als Wappen benutzt: zwei aufstrebende Blüten aus einem Feld. Bis heute ist Xochimilco für die Versorgung der hauptstädtischen Bevölkerung nicht ohne Bedeutung. Noch jetzt wie einst bei den Azteken und sicher auch den vorherigen autochthonen Kulturen bringen die Chinampaneca, die Bauern von den Chinampas, die Blumen auf den Markt. Gegenwärtig sind sie für die Heiligen in den Kirchen und für die Toten auf den Friedhöfen gedacht. Einst waren die Chinampa-Bauern Blumen-Lieferanten für die Altäre der vorchristlichen Gottheiten.

Der Anblick der Inselgärten von Xochimilco wird deutsche Besucher an den Spreewald erinnern. Nur strömt durch Letzteren die Spree und sorgt immer für frisches Wasser in den vielen Armen, dessen Wellen die

Inseln umspielen. In Mexiko ist dagegen wenig Wasserbewegung vorhanden. Da die gesamte Anlage im flachen Seengebiet liegt und wenig Wasser zufließt. Es gibt einige kleine Zuflüsse, die von den umgebenden Vulkanabhängen kommen. Jedoch geschieht die Entwässerung nur durch Verdunstung. Seit zudem die eingeschleppte Wasserhyazinthe (*Eichhornia crassipes*) sich unkontrolliert ausgebreitet hat, kämpfen die Chinampaneca gegen dies Pflanzenplage, die das Atmen der Unterwasserwelt entscheidend einschränkt. Noch heute gibt es außer dem Ort Xochimilco eine Reihe kleiner Siedlungen am Rande dieses südlichen Süßwassergebietes im großen Talkessel. Überall wird mit Abfischen der Pflanzenteppiche versucht, der Plage Herr zu werden.



Die Hochbeete wachsen langsam, aber stetig in die Höhe, weil sie immer von neuem mit Schlamm bedeckt werden. Er dient als besonderer Dünger und ermöglicht wegen der so entstehenden besonderen Fruchtbarkeit des Bodens einen intensiven Gartenbau. Es lassen sich zwei Ernten im Jahr gewinnen. Sie machen die Chinampa-Bauern reich.

Es gibt in Lateinamerika an verschiedenen Stellen solchen intensiven Bodenbau mittels Hochbeeten. Fest steht aber, dass sie in Xochimilco in 2300 m Höhe durch den Wasserspiegel der Kanäle ein besonderes Mikroklima haben, das ihre Nutzung begünstigt. Sie sind aber auch wichtig als Naherholungsgebiet für die Hauptstädter. Vor allem am Wochenende fahren sie auf flachen Kähnen, die von Einheimischen gestakt werden, auf bestimmten Routen durch das Wirrwarr der Kanäle. Es sind Familien und Gruppen von Freunden, die sich bei gerösteten Maiskolben und Tequila an Mariachi-Musik erfreuen und einige Stunden auf dem Wasser verbringen. Für die Leute von Xochimilco ist dies ein besonderes Geschäft. Sie nähern sich mit Blumen und Speisen und Getränken den geschmückten "Lanchas", die mit ihren Girlandenbögen Farbigekeit zwischen das üppige Grün der Inselgärten streuen. An diesem farbigen Holzaufbau der Kähne steht meist ein mexikanischer Frauennamen, der das Gefährt an den anderen unterscheidet. Und so gleiten die Nachen an der blühenden Natur vorbei; die Großstadtkinder sehen sogar auch mal eine Kuh, die in einem der Inselgärten weidet.



Zur Olympiade 1968 wurde ein Hauptkanal in Xochimilco stark erweitert, um für die Wassersport-Wettkämpfe Platz zu schaffen. Seit die Landschaft der Inselgärten von Xochimilco 1987 zum Weltkulturerbe gehört, gibt es dort auch eine Forschungsstation, die sich mit ökologischen Fragen beschäftigt. Dort gibt es auch verstärkte Bemühungen, dieses Wochenendparadies der mexikanischen Hauptstädter zu erhalten.

(Text und Fotos: Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse)

Die "Verkörperung" indigener Kultur – Bericht einer Präsentation Embodying Native Culture – A Report of a Presentation

Robert A. Oeser

Wo überschneiden sich Kunst und Politik? Passt sich Tradition an? Ist Anpassung traditionell? Warum gibt es kein indigenes Wort für "Kunst"? Inwiefern ist Kunst "Leben"?

Das sind wichtige Fragen. Man kann darauf während einer kurzen Präsentation der Performance-Künstlerin Emily Johnson¹, zur Zeit am Vermont Performance Lab in Guilford² (Vermont, USA), und Judy Dow, Direktorin von Saba, einem Ausbildungsprogramm in Essex Junction (Vermont, USA), keine angemessenen Antworten erwarten.

Dennoch erlaubten die Kommentare und die Diskussion einen Einblick in die Möglichkeiten, welche die Beantwortung dieser Fragen bietet.

Die Präsentation "Verkörperung indigener Kultur: Der traditionelle und der gegenwärtige Tanz" fand in der Brooks Memorial Library in Brattleboro, Vermont, am 13. Januar 2011 statt.

Emily Johnson ist väterlicherseits eine Yu'pik und mütterlicherseits irisch-deutscher Herkunft. Sie betont, dass sie selbst eine Yu'pik ist, nicht aber ihr Tanz. Sie entzog einem bestimmten Reporter die Berechtigung, ihre Pressemitteilungen zu publizieren, als dieser trotz einer Richtigstellung weiterhin von ihren "Yu'pik-Tänzen" sprach.

Indem sie das Wort "Tanz" für zu begrenzt hält, bezeichnet sie sich lieber als eine "Performance-Künstlerin". Ein Beispiel ihrer Kunst, das sie dem Publikum vermittelte, hat sie im Internet (<http://vimeo.com/17585271>)³ veröffentlicht.

Lachs ist das Leben der Yu'pik.⁴ Emily Johnsons jüngstes Projekt beinhaltet das Fangen, Ausnehmen und Entschuppen eines Fisches, um eine Fischhaut-Laterne anzufertigen (siehe: <http://vimeo.com/17506571>)⁵.

Judy Dow, deren Muttersprache französisch ist, identifiziert sich selbst als Abenaki (mitunter ausgesprochen als Ab'naki, Wabanaki oder – weiter im Westen von New York – unter holländischem Einfluss: "Abanaki"). Der Name bedeutet: "wo sich das Licht zuerst über das Land erhebt".

Ms. Dow ist eine Aktivistin, Ausbilderin und Korbmacherin. Sie erläutert, dass ein Korbflechter jemand ist, der Material kauft und dann einen Korb anfertigt. Eine Korbmacherin sucht die Materialien aus, entwirft die Körbe und stellt sie her. Als sich die Gesellschaft änderte, wurde es schwieriger, Material zu besorgen, aus dem man Körbe anfertigen kann.

Ms. Dow stellt klar, dass sie eine Abenaki ist, die Körbe flicht, aber es wird zum politischen Statement, wenn sie sagt, sie sei eine Abenaki-Korbflechterin.⁶ Sie

wird als solche von anderen "traditionellen" Abenaki, die behaupten, nur aus der Schwarzen Esche gefertigte Körbe dürfe man Abenaki-Körbe nennen, nicht anerkannt. Eine ihrer Ausstellungen wurde einmal aufgelöst, weil ihre Körbe mit Methoden hergestellt waren, die von anderen indigenen Quellen als den Abenaki stammten. Sie macht mitunter auch Körbe in traditionellem Design, setzt aber unkonventionelle Materialien ein. Einmal schickte ihr Ben & Jerry's Ice Cream Company weggeworfenes Verpackungsmaterial und Kalender zu, und sie verwendete dieses Material, um Körbe anzufertigen, indem sie traditionelle Abenaki-Techniken und Designs anwendete.

Ihre Arbeit ist eine Mischung aus Tradition und Anpassung.⁷ Während ihrer Präsentation zeigte sie die Abbildung eines Baumes mit vier Verzweigungen und dem Logo "Anpassung = Tradition." Anpassung ist Tradition und Tradition ist Anpassung.

Die vier Äste des Baumes stellen die vier Typen von Körben dar: aus Spiralwülsten aufgebaute Korbwaren, einfach geflochtene, aus verdrilltem Material geflochtene sowie Behälter, die aus einem einzigen Rindenstück bestehen.

Wenn man Abenaki-Körbe auf solche aus Esche oder Süßgras reduzieren will, vernachlässigt man die anderen Zweige der traditionellen Flechtkunst.

Ms. Dow erzählte ein Erlebnis mit ihrer Tochter, die Anthropologie studiert. Ihre Tochter zeigte ihr die Ausarbeitung ihres Professors, in welcher die Unterschiede zwischen "s"- und "z"-Flechtweise, die beide bei der Herstellung von Kordeln Anwendung finden, diskutiert und analysiert wurden. Als ihre Tochter die Unterschiede erläuterte, flocht Judy Strähnen ihres langen Haars sowohl auf der rechten als auch linken Seite des Kopfes zusammen und demonstrierte auf diese Weise bildlich, dass der Unterschied zwischen "s" und "z" nur im rechts- bzw. linkshändigen Flechten besteht. Ihre Tochter verstand zwar die einfache Lösung, machte ihr jedoch klar, dass sie den Kurs noch bestehen muss.

Ms. Dow brachte auch zum Ausdruck, dass es in den indigenen Sprachen Nord- oder Südamerikas kein spezifisches Wort für "Kunst" gibt.

In der kurzen Präsentation konnte man sehen, dass sich Politik und Kunst fast überall überschneiden, dass Anpassung wichtig für das Überleben der Tradition ist, dass Tradition nicht ohne Anpassung überleben kann und dass Kunst ein fester Bestandteil des Lebens ist.

(Übertragung ins Deutsche: Rudolf Oeser)



Der englische Originaltext:

Where do art and politics intersect? Does Tradition adapt? Is adaptation traditional? Why is there no indigenous word for "art"? How is art life?

These are big questions. One could not reasonably expect answers for them during a short presentation by Emily Johnson¹, a performance artist in residency with the Vermont Performance Lab at Guilford, VT (USA)² and Judy Dow, Director of Saba, an educational program in Essex Junction, VT (USA).

Nevertheless, the comments and discussion opened the mind to the possibilities contained in those questions.

The presentation, "Embodying Native Culture: The Dance of Tradition and the Contemporary" was held at the Brooks Memorial Library, Brattleboro, VT on 13 Jan 2011.

Emily Johnson, Yu'pik on her father's side and Irish and German on her mother's side, is careful to say that while she is Yu'pik, her dance is not Yu'pik. She stopped sending a certain reporter her press releases when that reporter continually referred to her "Yu'pik dances," after being corrected.

Believing that the word "dance" is too limiting, she prefers to call herself a performance installation artist. An example of her work which she shared with the audience is available through the Internet webpage: "Niicugni (Listen) in progress at VPL" <http://vimeo.com/17585271>.³

The life of the Yu'pik is salmon.⁴ Emily Johnson's latest performance project involves catching, gutting and skinning a fish and dressing the skin to create a fish skin lantern. See the webpage "Emily Johnson Makes a Fish Skin Lantern," <http://vimeo.com/17506571>.⁵

Judy Dow, whose first language is French, identifies herself as Abenaki, or as sometimes pronounced, Ab'naki, Wabanaki or, further west in New York under Dutch influence, "Abanaki." The name refers to "where the light first rises on the land."

Ms. Dow is an activist, educator and basketmaker. She clarifies that a basketweaver is someone who buys materials and then weaves a basket. A basketmaker seeks out materials from which she then designs and makes baskets. As society has changed, it becomes more difficult to forage for materials from which to make baskets.

Ms. Dow states that she can call herself an Abenaki who makes baskets, but it becomes a political statement to say that she is an Abenaki basketmaker.⁶ She may not even be recognized as such by other "traditional" Abenaki who maintain that only baskets made of black ash can be considered Abenaki baskets. An exhibit of hers was once removed because her baskets were made with methods adapted from indigenous sources other than Abenaki. She may also

make baskets in a traditional design but use unconventional materials. Once the Ben & Jerry's Ice Cream company sent her discarded packaging materials and calendars and she used them to make baskets using traditional Abenaki techniques and designs.

Her work is a blend tradition and adaptation.⁷ During her presentation, she displayed an illustration of a four branched tree with the logo: "Adaption = Tradition." Adaptation is Tradition and Tradition is Adaptation. The four branches of the tree represent the four types of baskets: coiled, plaited, twined and one-piece containers. If one relegates Abenaki baskets to only ash or sweet grass baskets, the other branches of tradition are neglected.

Ms. Dow related a story of her daughter who was studying anthropology. Her daughter showed her a professor's paper which discussed and analyzed the differences between the "S" plait and the "Z" plait, both of which are used in making rope. As her daughter was explaining the distinctions, Judy braided (plaited) strands of her long hair on the right side of her head and on her left, thereby graphically demonstrating that the difference between "S" and "Z" is right handed versus left handed plaiting. Her daughter pleaded with her that she still needed to pass the course.

Ms. Dow also makes the point that there is no specific word for "art" in the indigenous languages of North or South America.

In this brief presentation, it was seen that politics and art intersect at almost every point; that adaptation is important to the survival of tradition; that tradition cannot survive without adaptation; and that art is integral to life.

Anmerkungen / Notes:

¹ <http://www.catalystdance.com/> (aufgerufen/accessed 24 Jan 2011)

² <http://vermontperformancelab.com/> (aufgerufen/accessed 22 Jan 2011)

³ aufgerufen/accessed 14 Jan 2011

⁴ vergleiche/cf: "Villagers Protesting Salmon Rules," 1 Jul 2009, <http://aprn.org/2009/07/01/villagers-protesting-salmon-rules/>. (accessed 24 Jan 2011), and "Caught in a Bad Current," New York Times, 3 Oct 2009, http://www.nytimes.com/slideshow/2009/10/03/business/20091003-SALMON_index.html (accessed 24 Jan 2011)

⁵ aufgerufen/accessed 24 Jan 2011

⁶ "For Artisans, Recognition Discrepancy Spells Identity Crisis," Associated Press, 5 May 2007, <http://www.elnuabenakitribe.org/IdentityCrisis.html>, (aufgerufen/accessed 22 Jan 2011)

⁷ "We're Still Here' Online Exhibit," <http://www.unh.edu/users/unh/acad/libarts/cnec/exhibit1/dow.html> (aufgerufen/accessed 22 Jan 2011)



DAS HERZ DER SIOUX von Peter Marsh Romanreihe in neun Bänden bei PERSIMPLEX storykeeper

Unter o.g. Titel wird ein Projekt entwickelt, welches in Romanform an ein hervorragendes und großartiges Naturvolk erinnern möchte. Es ist dem Autor ein Herzensbedürfnis, mit seinen bescheidenen Mitteln an jene zu erinnern, die einen verzweifelten und hoffnungslosen Kampf bei der Eroberung des Amerikanischen Kontinents ausfechten mussten und selbst noch heute im 21. Jahrhundert eine unterdrückte Minderheit im eigenen Land darstellen.

NEU: Band 5 - Die Wolkenschilde ISBN 978-3-942157-01-8 Hardcover A5, Preis je Band 21,40 €



Schockiert über die vernichtende Niederlage überdenkt die US-Regierung nach der Fetterman-Schlacht ihre Situation. Während Red Cloud unnachgiebig seine Kriegszüge unternimmt, zieht die Union Pacific weiter in Richtung Westen und wird von den Wolkenschilden und Gruppen der Cheyenne erfolgreich attackiert. Sleeping Rabbit gelingt es als erstem Lakota, das Eiserne Pferd auf die Seite zu werfen und im Anschluss vernichtet er ein UP-Camp. Endlich lenkt die US-Regierung ein, verspricht die Räumung der am Bozemantrail gelegenen Forts und die Schließung der Powder-River-Straße. Aber auch der zweite Laramievertrag wird nur von den Roten Völkern als bindend betrachtet. Nur wenige Tage danach bricht die US-Regierung den Vertrag von Medicine Lodge mit den Southern Cheyenne endgültig, als Langhaar Custer von Sheridan den Befehl zum Massaker am Washita erhält. Die Überlebenden stoßen zu ihren nördlichen Verwandten, die noch frei im Gebiet des Powder leben und nun wissen, was der Friede mit dem Weißen Mann für einen Wert hat. Red Cloud und Spotted Tail wollen dennoch aus den Agenturen heraus den Frieden wahren, um jeden Preis.

Die Wolkenschilde glauben, keine Wahl zu haben wenn sie überleben wollen, wenden sich von Spotted Tail ab und ziehen jetzt endgültig mit Tashunka Witko, der täglich immer mehr Anhänger gewinnt und enger mit Sitting Bull zusammenrückt. Doch auch sie wollen keinen Krieg sondern nur den Frieden und die Einhaltung der Verträge.

Unter den schneeverhangenen Wolken am Wounded Knee Creek erreichen die Auseinandersetzungen ihren traurigen Höhepunkt.

Bereits erschienen: Band 1 - 4 und 1. Sonderedition (SE 22,40 €) umfasst die ursprünglichen Bände 1 und 2



ISBN 978-3-940528-30-8



ISBN 978-3-940528-29-2



ISBN 978-3-940528-20-9



ISBN 978-3-940528-68-1



ISBN 978-3-942157-94-0

weitere Informationen unter: www.persimplex.de | www.lakotaheart.de | www.persimplex-storykeeper.de

**LANDES
VERBAND
LIPPE**

**LIPPISCHES
LANDESMUSEUM
DETMOLD**

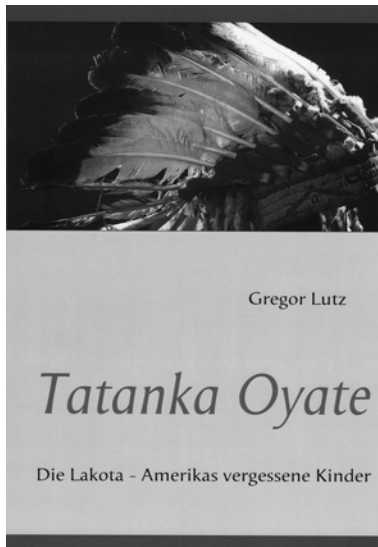
Ameide 4 Tel. 05231/9925-0
32756 Detmold Fax: 05231/9925-25
 mail@lippisches-landesmuseum.de
 www.lippisches-landesmuseum.de

In reizvoller Lage am Detmolder Burggraben liegt das größte Regionalmuseum Ostwestfalen-Lippes. Auf 5000 m² 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
vergessene 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

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



**INTERART
BUCHHANDLUNG**

Markt 17/Königshauspassage
04109 LEIPZIG
Tel.: 0341-9607578

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

Außerdem: Kinderbücher



Fast alle bisher erschienenen Ausgaben der Zeitschrift sind noch in begrenzter Stückzahl lieferbar.

AMERINDIAN RESEARCH

WARMETAL-BISONS

Carsten und Rüdiger Kraft
34396 Liebenau/Niedermelser
0 56 76 / 86 52
WildBisonRudi@aol.com
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, Braunschweiggbücher, 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
www.algonkin-antiquariat.de



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



Rezeensionen



Albert Winkler:
**Die Schlacht am Rosebud
 1876.**

Wyk auf Föhr: Verlag für Amerikanistik, 2010, 98 Seiten, zahlreiche sw-Abbildungen. ISBN 978-3-89510124-3, € 22,00.

In der Reihe "Indianerkriege" des Verlages für Amerikanistik hat der Historiker von der Brigham Young University in Utah, Albert Winkler, eine kurze, dennoch detailreiche, vor allem interessant zu lesende Zusammenfassung der "Schlacht am Rosebud" in deutscher Sprache (die Übersetzung besorgte Dietmar Kuegler) vorgelegt, die zumindest hierzulande bislang zumeist mit der sogenannten Indianerschlacht vom Little Big Horn im Juni 1876 behandelt wird und in der Historiographie des indianischen Widerstandes in Nordamerika in deren Schatten steht.

Am 17. Juni 1876, also eine Woche vor dem grandiosen Sieg der verbündeten Krieger der Cheyenne und Sioux über das 7. US-Kavallerieregiment unter General G. A. Custer am Little Big Horn River, fand an einem anderen Fluss, dem Rosebud, ein weiteres bedeutungsvolles Gefecht zwischen Indianern und einer Abteilung der Armee der Vereinigten Staaten von Amerika statt. Hier kämpfte eine indianische Streitmacht unter Führung des legendären Häuptlings Crazy Horse gegen die Truppe des Generals George Crook, der seinen Ruf als "bester Indianerkämpfer" verteidigen wollte. Crook kommandierte eine von drei militärischen Einheiten, mit der die verbündeten Plainsindianer in die Zange genommen werden sollten. Er hatte den Befehl über fast 1000 Kavalleristen und einige Dutzend anderer US-Amerikaner sowie über 260 indianische Hilfskräfte. Der US-General erlitt jedoch nach sechsstündigem Kampf eine schmachvolle Niederlage, so dass er sich aus dem Feldzug gegen die Sioux vollständig zurückzog, was nicht zuletzt dazu führte, dass Custer am Little Big Horn nicht auf Hilfe von ihm und seinen Soldaten rechnen konnte.

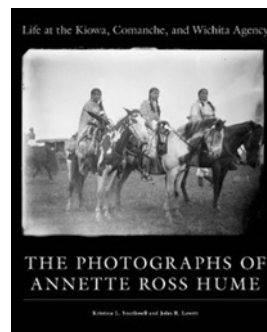
Wie es im Vorwort des Buches richtig heißt, war die Schlacht am Rosebud der "größte Einzelkampf zwischen der Kavallerie der Vereinigten Staaten und einer indianischen Streitmacht in der Geschichte des amerikanischen Westens" (S. 5). Das Resultat dieser Schlacht bestand neben dem Sieg über einen militärisch überlegenen Angreifer vor allem darin, dass so den dort kämpfenden indianischen Kriegern die Möglichkeit gegeben war, sich in das Lager von Sitting Bull, welches am Little Big Horn errichtet worden war, zu begeben, um dort gegen Custers Streitmacht zu kämpfen.

Zustimmen muss man der Schlussfolgerung des Autors am Ende seines Vorwortes, wo er betont, dass durch Custers Niederlage nur wenige Tage nach der Schlacht am Rosebud diese in der Geschichtsschreibung häufig übersehen bzw. deren Bedeutung nicht voll erkannt wird.

Die Negierung dieses historischen Ereignisses hat nun Albert Winkler, der schon mehrere Monographien im Verlag für Amerikanistik veröffentlicht hat, korrigiert, zumindest, was die einschlägigen Arbeiten im deutschsprachigen Raum angeht. Zukünftig wird kein Autor, der sich mit den Freiheitskämpfen auf den Plains und Prärien auseinandersetzt, mehr an diesem Buch vorbei kommen.

Es handelt sich um eine geradezu spannende Lektüre, die noch durch eine Vielzahl von historischen Abbildungen an Wissenswert gewinnt.

UvdH



Kristina L. Southwell, John R.

Lovett:

**Life at the Kiowa, Comanche,
 and Wichita Agency. The
 Photographs of Annette Ross
 Hume.**

Norman: University of Oklahoma Press, 2010, 246 Seiten, zahlreiche sw-Abb. ISBN 978-0-8061-4138-1, gebunden, ca. € 29,99. (in englischer Sprache)

Annette Ross Hume (1858-1933) kam 1890 als Frau des neuen Reservationsarztes Dr. Charles Hume nach Anadarko in das Indian Territory. Während ihr Mann von den beruflichen Verpflichtungen unter den Comanche, Kiowa und Wichita vereinnahmt wurde, ergaben sich für sie Freiräume, das Foto-Hobby zu betreiben.

Am Ende des 19. Jahrhundert erlebte die Fototechnik einen rasanten Entwicklungsschub in Richtung kompakter, leicht bedienbarer Kameras, so dass die körperliche Herausforderung entfiel, mit unhandlichen Geräten und schweren Glasplatten zu hantieren. Es ist unbekannt, welchen Typ von Kamera Annette Ross Hume verwendete und wie und wo sie ihre ersten Bilder entwickeln ließ. Teilweise scheint sie die Bilder selbst entwickelt zu haben.

Über Jahre hinweg fotografierte sie insbesondere im Reservationszentrum Anadarko und dessen naher Umgebung. Die meisten ihrer Fotos decken den Zeitraum zwischen 1898 und 1902 ab.

Die Motivauswahl spannt von Portraits und Ganztaufnahmen von Personen bis hin zu Landschaften und Ortsansichten. Viele Aufnahmen kombinieren diese Merkmale und sind damit besonders interessant.

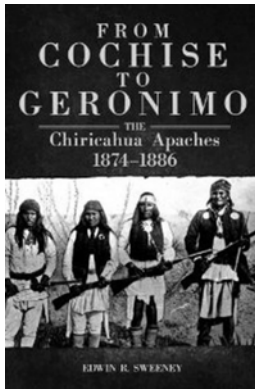
Wir finden Abbildungen von Quanah Parker und Geronimo (der in Anadarko zu Besuch weilte), auch ein rares Bild von "Old Dutch", jenem ehemaligen deutschen Gefangenen, der seit etwa 1835 sein ganzes Leben unter den Kiowa verbrachte. Meist sind es aber alltägliche Leute, die sie fotografiert: indianische Männer, Frauen und Kinder, weiße Agenturangestellte, Verkäufer, Handwerker sowohl bei ihren täglichen Verrichtungen oder "in Pose" aufgestellt. Es gibt auch einige Familienbilder.

Zahlreiche Fotos geben Gebäude, Wohn- und "Geschäfts"-zelte in Anadarko wieder, so dass nachvollziehbar wird, wie sich der Ort von der reinen Indianeragentur zu einer lokalen Hauptstadt entwickelte, wie "malerische" Zelt-

konstruktionen, in denen Läden, Restaurants, eine Bank oder eine Zeitungsredaktion untergebracht waren, sich allmählich in feste Holzhäuser verwandelten. Die Wandlungen einer soben gegründeten Stadt, wie es seit Jahrzehnten im Westen erfolgte, werden deutlich.

Im großformatigen Bildband finden sich fast 200, in chronologischer Reihenfolge abgedruckte Fotografien von oft brillianter Qualität.

Es ist eine interessante Publikation, die dem Betrachter die frühe Reservationszeit der Comanche, Kiowa und Wichita erlebbar macht. RO



Edwin R. Sweeney:
**From Cochise to Geronimo.
The Chiricahua Apaches
1874-1886.**

Norman: University of Oklahoma Press, 2010, 706 Seiten, sw-Abbildungen. ISBN 978-0-8061-4150-3, gebunden, \$ 39,95. (in englischer Sprache)

Edwin R. Sweeney legt mit diesem Buch den dritten Band über die Geschichte der Chiricahua-Apache vor. Während die bereits erschienenen Bände in chronologischer Folge die Ereignisse zur Zeit der Häuptlinge Mangas Coloradas und Cochise schilderten, schließt dieses umfangreiche Werk chronologisch am Tod von Cochise (1874) an und schildert detailliert die Endphase der so genannten Apachenkriege.

Die Darstellung beginnt mit den Bemühungen der USA, die Chiricahua-Apache in Reservationen anzusiedeln. Sie sollten das Nomadenleben, verbunden mit gelegentlichen Überfällen auf Weiße, Mexikaner und andere Indianer aufgeben. Diese Überfälle dienten weniger der Anhäufung von Reichtümern, die die Apachen zu keiner Zeit besaßen, sondern oftmals der Erfüllung elementarer Überlebensbedürfnisse. So wurden neben Nahrung und Vieh auch Frauen und Kinder geraubt, die man sehr rasch in den Stamm integrierte, um eigene Verluste durch Krieg, Hunger und Krankheit zu kompensieren. So bildeten Chiricahua für ihre Umgebung einerseits eine ständige Bedrohung, wurden andererseits aber auch gnadenlos verfolgt.

Problematisch an der im Grunde verständlichen Politik der Ansiedlung der Chiricahua in Reservationen, die unter behördlicher und militärischer Kontrolle standen, war jedoch, dass diese Gebiete oft noch ärmer als jene waren, aus denen die Apachen vertrieben wurden. In den Reservationen gab es nur wenig Jagdwild, kaum fruchtbare Böden, oft herrschte ein für die Umsiedler ungewohntes und ungesundes Klima. Hinzu kommt, dass die aus Lieferungen von Nahrungsmitteln und anderen Versorgungsgütern bestehenden Kompensationszahlungen für die Landabtretungen völlig unzureichend waren.

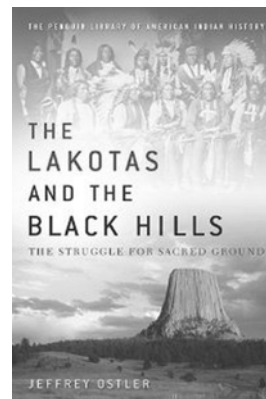
Während sich manche Reservationsbewohner notgedrungen in ein Leben in Armut ergaben, setzten sich andere zur Wehr und brachten auch die "friedlichen" Apache in oft existenzielle Konflikte, da die USA nur selten

zwischen "kooperativen" und "feindlichen" Indianern unterschieden.

Unter Anführern wie Victorio, Geronimo oder Loco widersetzen sich einzelne Gruppen der wenig mehr als tausend Angehörige zählenden Chiricahua-Apache entweder der Ansiedlung in Reservationen oder sie zeigten eine Kooperationsbereitschaft, die seitens der Behörden vielfach mit tragischen Folgen für die betroffenen Menschen negiert wurde.

Das Buch schildert in allen Einzelheiten zwölf Jahre voller dramatischer und erschütternder Ereignisse. Dabei ist es eine ausgewogene Darstellung. Während deutlich wird, dass die Chiricahua durch mitunter völlig unangemessene Maßnahmen seitens der Behörden zu (gewaltsamen) Verzweiflungstaten getrieben wurden, die durch eine moderate Politik hätte verhindert werden können, wird auch die indianische Seite differenziert betrachtet. So wird z.B. Geronimo, statt pauschal als Freiheitsheld gefeiert zu werden, als problematische, auch bei seinen Stammeskollegen umstrittene Person charakterisiert.

Das Buch, für Interessenten unbedingt zu empfehlen, ist ein ausgezeichnetes, chronologisch aufgebautes Kompendium, versehen mit Stichwortindex, umfangreichen Anmerkungen und Quellverweisen. RO



Jeffrey Ostler:
**The Lakotas and the Black
Hills: The Struggle for Sacred
Ground.**

New York: Penguin Group, 2010, 238 Seiten. ISBN 978-0-6700-2195-6, Hardcover mit farbigem Schutzumschlag, ca. € 17,99. (in englischer Sprache)

Jeffrey Ostler ist Professor für Geschichte an der University of Oregon und ein ausgezeichnete Kenner der Lakota und ihrer Geschichte. Er legt hier ein ausgewogen recherchiertes, gut lesbares Buch vor, dass die widersprüchliche politische Meinungslage bezüglich der Ansprüche der Lakota auf die Black Hills überzeugend vermittelt.

Die Black Hills haben für die Lakota eine besondere Bedeutung. Als die ersten Weißen im 19. Jahrhundert zu ihnen kamen, sahen sie es als das Kernland ihres Gebietes an, als Heiligtum. 1877 mussten sie die Black Hills jedoch vertraglich an die USA abtreten – eine Vereinbarung, die nur zustande kommen konnte, weil die Behörden für den Weigerungsfall die Einstellung aller Lebensmittellieferungen für die seit kurzem in der Reservation ansässigen Lakota androhten. Mit dem Erstarken der indianischen Bürgerrechtsbewegung seit den 1960er Jahren stehen aber die Art und Weise, wie die Abtretung der Black Hills erpresst wurde und daraus resultierend eine Rückgabeforderung oder erneute Kaufverhandlungen wieder zur Diskussion.

Gegner einer Rückgabe argumentieren, die Lakota hätten zum Zeitpunkt der Abtretung erst rund 100 Jahre im Umfeld der Black Hills gelebt, eine zu kurze Zeit, um mit



Berechtigung von einem uralten Stammesheiligtum zu sprechen. Befürworter meinen, die Lakota hätten das markant aufragende Bergmassiv sehr wohl kennen und besuchen können, auch wenn sie bis zum 18. Jahrhundert in einiger Entfernung davon gelebt hätten.

Das Buch umreißt die historische Beziehung der Lakota zu den Black Hills von den Anfängen dokumentierter Geschichte bis in die Gegenwart und vermittelt einen ausgezeichneten Überblick über den Kampf der Lakota, inzwischen politisch und juristisch geführt, um die Rückgabe ihrer heiligen Berge. RO



Harald Gündel:
Die Krähen vom Spree River.
Norderstedt: Books on Demand,
2010, 296 Seiten. ISBN 978-3-8391-
1487-2, Paperback, € 18,90.

Mit diesem Buch legt der Autor den inzwischen 5. Band seiner Reihe über die Fürstenwalder Indianistik-Hobbyisten vor. Er wendet sich hierin wieder stärker den "praktischen" Aspekten der Hobbys zu: von der Organisation des "Lagerlebens" bis hin zum Ankauf von Zeltleinwand für neue Tipis und den unterhaltsamen Überlegungen, sich endlich ein Pferd anzuschaffen.

Man liest über die inhaltliche Gestaltung von Themenabenden, die Schilderung von Freizeitunternehmungen und allerlei "Schabernack", der untereinander getrieben wurde. Die Fürstenwalder Indianer diskutierten aber auch über Authentizität und studierten Tänze und Gesänge ein, die bei der "Week", dem Jahreshaupttreffen der DDR-Indianerhobbyisten, vor anderen Gruppen aufgeführt wurden. Schließlich gelang die erfolgreiche Organisation einer "Week" in Fürstenwalde.

Es ist ein unterhaltsam geschriebenes Buch, das interessante Einblicke in eine "Parallelwelt" (so der Autor) erlaubt, wie sie unter DDR-Bedingungen nur in einer Nische bestehen konnten. RO



Chadwick Corntassel Smith und
Rennard Strickland mit Benny
Smith:
**Building One Fire. Art and
World View in Cherokee Life.**
Tahlequah: The Cherokee Nation/
University of Oklahoma Press, 2010.
224 Seiten, 200 farbige Abbildungen.
ISBN 978-1-61658-960-8, Hardback
mit Schutzumschlag \$ 24,95.
(in englischer Sprache)

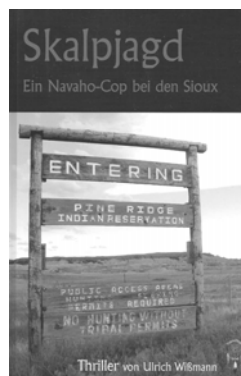
Das optisch und inhaltlich sehr ansprechende Buch bringt die enge Verbindung zwischen der auf alten Traditionen fußenden modernen Kunst der Cherokee und dem spirituellen Leben des Stammes zum Ausdruck.

Das *Eine Feuer*, in den alten Zeiten ideelles Zentrum des Stammes, verkörpert die Verbindung zwischen den Cherokee und dem *Einen, der über uns ist*. Das *Eine Feuer* ist das Zentrum der Cherokee-Welt, von dem die vier Himmelsrichtungen ausgehen. So lauten die sechs Kapitel des Buches "Gaben von dem *Einen, der über uns ist*", "Gaben von Osten", "Gaben von Norden", "Gaben von Westen", "Gaben von Süden" und "Das Eine Feuer".

Durch die jeweils passende thematische Auswahl der künstlerischen Arbeiten (Gemälde, Foto, Schnitzereien sowie Textil- und Flechtarbeiten) wird für den kulturell fremden Betrachter die philosophische bzw. religiöse Weltansicht des Stammes erlebbar gemacht.

Einen Schwerpunkt der bildlichen Darstellung bildet die zeitgenössische Kunst, wobei demonstriert wird, dass deren Motive in den alten Traditionen wurzeln. Spärliche, aber prägnante Texte vermitteln einen Einblick in die überlieferten Traditionen. Über 200 Kunstwerke von etwa 80 Cherokee-Künstlern erlauben auch dem kulturell Fremden einen Einblick in die traditionelle Welt der Cherokee, wie sie sich heute in einer Verbindung aus alten und neuen Merkmalen darstellt, zu gewinnen.

Das Buch wurde von der *Cherokee Nation* in Zusammenarbeit mit der University of Oklahoma Press publiziert. RO



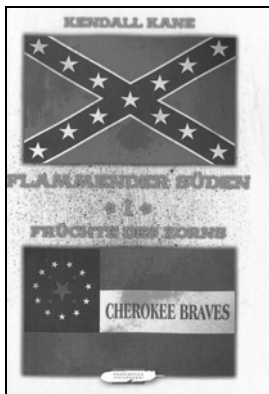
Ulrich Wißmann:
**Skalpjagd. Ein Navaho-Cop
bei den Sioux.**
Hohenthann: TraumFänger Verlag
2010, 200 Seiten.
ISBN 978-3-941485-04-4, € 16,50.

Wißmann, der einigen Lesern durch sein Buch "Indianischer Widerstand im Nordamerika der Gegenwart" sicher bekannt sein dürfte, legt hier seinen ersten Roman vor. Darin geht es um einen Navaho, der eigentlich als Stammespolizist auf seiner Reservation tätig ist. Aber als in der Wildnis der Rocky Mountains mehrere skalpierte Leichen gefunden werden, entschließt sich das FBI, einen indianischen Spurenleser mit dem Fall zu betrauen, der keinesfalls aus der Region stammen soll, wo die Morde passiert sind.

So kommt Frank Begay, der Navaho-Polizist und Held der Geschichte, zu seinem Einsatz fern der Heimat.

Der Autor entwickelt eine recht spannende Story, die aber leider einmal eine etwas unlogische Wendung nimmt, als die sehr reale Geschichte ins Mythische abgleitet. Außerdem nutzt Wißmann die Möglichkeit, dem Helden der Geschichte und damit auch dem Leser, die Situation auf der Pine Ridge Reservation ausführlich zu erläutern. Somit erhält der Leser gleichzeitig ein Bild über die Entwicklungsgeschichte der sozialen Situation auf der ärmsten Reservation der Vereinigten Staaten.

Am Ende gerät auch der Ermittler in Todesgefahr. Aber die Handlung soll hier nicht verraten werden, die soll der Leser selbst erfahren. MK

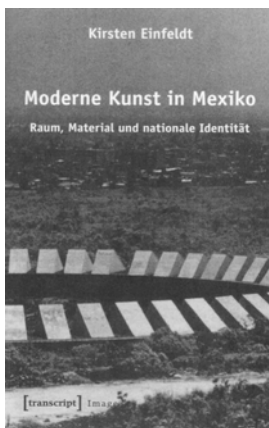


Kendall Kane:
**Flammender Süden, Band I:
 Früchte des Zorns.**
 Wismar: Persimpex Verlag 2010. ISBN
 978-3-942157-10-0, 176 Seiten,
 € 16,90.

Flammender Süden klingt schon ein wenig nach FACKELN IM STURM. Und im Grunde genommen ist es ja genau das, was man vorher erwartet. Aber die Story, die sich auch hier vor allem um den Bürgerkrieg, um Liebe und Betrug dreht, hat noch einen anderen Hintergrund: nämlich die Geschichte des Freiwilligen-Regiments der Cherokee, das auf Seiten der Konföderierten gegen die Union kämpfte.

Die Geschichte ist wirklich sehr spannend geschrieben und keinesfalls vorhersehbar. Dem Autor ist es gelungen, eine spannende Story mit vielen überraschenden Plots zu schreiben. Manchmal allerdings sind die "Guten" zu gut: sie schießen besser und sind zur richtigen Zeit am richtigen Ort. Aber das ist wohl in vielen anderen Romanen auch so und deshalb kein Grund, den Roman beiseite zu legen.

Ich kann den Roman nur empfehlen und bin schon auf den Folgeband gespannt – denn natürlich endet das Buch genau an der Stelle, wo es richtig spannend wird. **MK**



Kirsten Einfeldt:
**Moderne Kunst in Mexiko.
 Raum, Material und nationale
 Identität.**
 Transcript Verlag Bielefeld 2010. 467
 S., 188 s/w-Fotos. ISBN: 378-3-
 8376-1503-6

In Deutschland wird in jüngster Zeit häufig der Versuch unternommen, mit Sonderausstellungen außereuropäische Kunst zu vermitteln. Dabei wird dies keineswegs immer klar thematisiert, aber nach einem bemerkenswert einheitlichen Schema zu gestalten versucht: die Kunstwerke werden – aus ihrem soziokulturellen Zusammenhang gerissen – vereinzelt präsentiert. Zumeist fallen auch die textlichen Informationen so bescheiden aus, dass es dem Betrachter überlassen bleibt, nach seinem ästhetischen Empfinden und zumeist bei fehlendem Hintergrundwissen über die Objekte zu urteilen. Mit der Vereinzelung und Dekontextualisierung wird das ursprüngliche Anliegen, ein Verständnis für künstlerische Leistungen fremder Völker, ferner Weltgegenden zu wecken, *ad absurdum* geführt. Von solchen Methoden unterscheidet sich die Arbeit der Autorin des vorliegenden Buches er-

freulicherweise in bemerkenswertem Maße. Diese kultur- und kunsthistorische Publikation ist das Resultat jahrelanger Forschungen "vor Ort" in Mexiko zur Vorbereitung und Erlangung des Doktorgrades. So sind viele Hintergrundinformationen zu den bedeutendsten Kunstwerken im öffentlichen Raum im Mexiko des 20. Jhs., zur Architektur und baugebundenen Kunst erhältlich. Der Leser lernt das Anliegen der Künstler und Künstlergruppen, ihr ideologische Basis, die Einbindung in den Kampf um Identität, um "Mexicanidad", sowie die Veränderungen in der soziopolitischen Entwicklung kennen. In einem viele interessante Details vermittelnden Einführungskapitel "Kunst und nationale Identität in Mexiko" wird die Entwicklung der Kunst bis zum Beginn des 20. Jhs. als Grundlage für das Verständnis der neuen Strömungen und bemerkenswerten Einzelleistungen dargelegt. Es ist auffällig, dass letztere mit dem für Mexiko als einschneidend verstandenen politischen Ereignis der Mexikanischen Revolution von 1910 zusammenhängen. Dabei ist es spannend zu beobachten, wie die einzelnen Künstler, auch beeinflusst von den verschiedenen politischen Kräften der im Sande verlaufenden Revolution, sich in unterschiedlicher Weise um die Frage der vorspanischen Wurzeln der nationalen Identität bemüht haben und ihnen künstlerischen Ausdruck zu verleihen suchten. Als nationale haben immer wieder die aus der aztekischen Kulturgeschichte überlieferten Symbole bei recht unterschiedlicher künstlerischer Umsetzung besondere Aufwertung erfahren. Außerdem hat sich deren vorrangige Präsenz im Komplex der zu einer Megapolis anwachsenden Hauptstadt ergeben. Und so folgt die Autorin auch bei der unbedingt notwendigen Konzentration auf ausgewählte Beispiele denen in der Metropole und ergänzt deren ausführliche Interpretation mit der einiger hervorragender Objekte in anderen Regionen des Landes.

Ihre intensive Analyse ist mit Erläuterungen verbunden, die jedem Mexiko-Kenner, aber auch jedem Touristen bei einem Besuch der Hauptstadt die bedeutendsten Kunstwerke verständlicher machen können und deshalb jeden interessieren müssen. Sie geht auf Gestaltungselemente ein, die gezielt für die unterschiedlichen Positionen bzw. Blickrichtungen und Bewegungen der Betrachter eingesetzt worden sind. Dabei lässt die Autorin unerwähnt, was aber bei Besichtigungsprogrammen Bedeutung hat, dass nämlich die großen Objekte mit Fassadengestaltung einen entscheidenden Beitrag dazu darstellen, dass die mexikanische Hauptstadt seit 2007 zum Weltkulturerbe der UNESCO gehört.

Es handelt sich um

1. öffentliche Kunst und nationale Landschaft auf dem Campus der Universidad Nacional Autónoma de México (1946-1954) in Mexiko-Stadt mit der "Kunst im Versuchsfeld – Die Wandbilder der Universitätsstadt", "David Alfaro Siqueiros' Rektoratsmosaiken", "Juan O'Gormans Bibliotheksmosaiken. *Die Entwicklung der Kultur*" sowie "Diego Riveras Wandbild *Universitätswappen* am Stadion", dem großen Bild zur Gestaltung des "neuen Vaterlandes" mit dem aztekischen Adler und dem Nopalkaktus am Olympiastadion in Verbindung mit biologischen und mythologischen Ursprungsvorstellungen.

2. "Abstrakte Skulptur im öffentlichen Raum der Peripherie" mit Luis Baragáns Wohnsiedlung und Mathias Goeritz' Plastik, Mario Panis "Ciudad Satélite" mit der berühmten Skulpturengruppe der Türme von Satélite von

Matias Goeritz und Luis Baragán sowie die "Straße der Freundschaft" – Kunst im öffentlichen Raum zur Zeit der Olympischen Spiele 1968.

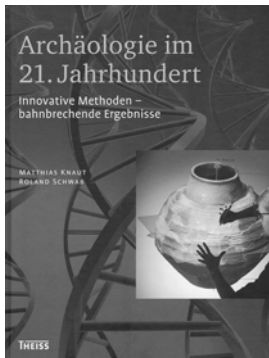
Die gewählten Beispiele greifen weit über das große Dreigestirn der mexikanischen Wandmalerbewegung hinaus: Orozco, Rivera und Siqueiros. Es ist besonders interessant, den theoretischen Bezug der abstrakt erscheinenden Kunstwerke zur Monumentalität der vorspanischen Bauwerke und Skulpturen zur Kenntnis zu erhalten. Wie in der mexikanischen Kulturpolitik allgemein ist auch hier im Besonderen die Identität unter Einbeziehung der indianischen Vergangenheit als die einer "kosmischen Rasse" verstanden, was die Autorin sehr gut zu zeigen vermag. Dass dabei die Indigenen heute jedoch keine Rolle spielen, wird einmal mehr verdeutlicht.

Für den Leser ist es angenehm, dass die Abbildungen sich in unmittelbarer Nähe der jeweiligen Interpretationen befinden, so dass man gleich vor Augen hat, worüber gesprochen wird. Die Bibliographie dagegen weicht vom Standard ab (Ordnung nach den an erster Stelle stehenden Zunamen), was das Auffinden der im Text erwähnten Autoren etwas erschwert.

Eines hat mich als Altamerikanistin jedoch verwundert, wieso die Autorin den Stammesgott der Azteken, den Kriegs- und Sonnengott Huitzilopochtli als Göttermutter versteht (z. B. S. 250).

Im Jahr der Festivitäten von "200 Jahre Unabhängigkeit" und "100 Jahre Mexikanische Revolution" haben wir hier in Buch, das sich sachlich, kritisch und sehr informativ mit der modernen Kunst Mexikos und ihrer Bedeutung für die Identitätsfindung befasst.

UTS



Matthias Knaut/Roland Schwab (Hg.):

Archäologie im 21. Jahrhundert. Innovative Methoden – bahnbrechende Ergebnisse.

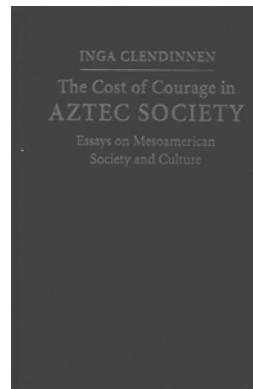
Stuttgart: Theiss Verlag, 2010. ISBN 978-3-8062-2188-6, 96 Seiten, zahlreiche Abb., € 24,90.

Der Band versammelt eine Reihe interessanter Aufsätze über neue Methoden in der Archäologie. Obwohl die Archäologen heute auch noch mit Schaufel und Pinsel arbeiten, so sind doch die Methoden zur Auswertung vielfältiger und komplizierter geworden. Mittels modernster Verfahren lassen sich heute das Alter von Fundstücken oder die Materialzusammensetzung sowie die Herkunft entsprechender Materialien bestimmen. Bei einer Ausgrabung werden heute Proben ausgewertet, an die man vor einigen Jahrzehnten noch nicht einmal gedacht hat. Die hoch technisierte Untersuchung ist allerdings auch sehr kostenintensiv und verlangt Spezialisten für die einzelnen Auswertungen. Heutige Archäologen müssen ein viel breiter gefächertes Fachwissen aufweisen und mit vielen Spezialisten zusammenarbeiten, um ihre Funde gründlich auswerten zu können.

In den einzelnen Beiträgen des Buches werden anhand von konkreten Beispielen neue Praktiken der archäologischen Forschung vorgestellt. Der Leser gewinnt so einen

insgesamt breiten Überblick über diese neuen Methoden und kann sich ein Bild von den neuen Möglichkeiten wissenschaftlicher Archäologie machen. Das Buch, für das Beiträge aus der Zeitschrift "Archäologie in Deutschland" zusammengestellt wurden, ist reich illustriert. Es handelt sich um eine gelungene Einführung für den Laien. Vermisst wird jedoch eine allgemeine Überblicksdarstellung.

MK



Inga Clendinnen:
The Cost of Courage in Aztec Society. Essays on Mesoamerican Society and Culture.

Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 216 Seiten.
ISBN 978-0-521-51811-6 Hardback \$ 85,00;
ISBN 978-0-521-73207-9 Paperback \$ 24,99.
(in englischer Sprache)

Mit "The Cost of Courage in AZTEC SOCIETY" publiziert Inga Clendinnen, emeritierte Professorin der La Trobe University, Melbourne (Australien), sieben Essays, die bereits in früheren Jahren in verschiedenen Publikationen veröffentlicht wurden. Sie will damit ihrer besonderen Neigung zum Thema "Mesoamerika" Rechnung tragen, zumal eine vor wenigen Jahren erfolgte Lebertransplantation sie veranlasst, von weiteren Reisen nach Mexiko abzusehen.

Sie selbst schreibt, dass sie die Essays im Original belassen und auf eine Aktualisierung der teilweise über 20 Jahre alten Schriften verzichtet hat. Der Leser wird zugeben, dass dies in der Tat nicht zwingend erforderlich ist: Clendinnens Schriften sind auch heute noch Beispiele für eine kritische Betrachtung der historischen Quellen und deren Interpretation durch Generationen von Historikern.

Das erste Essay "The Cost of Courage in Aztec Society" (1985) hat dem Band den Namen gegeben. Es wird das ritualisierte ideologische Konzept aztekischer bzw. mexikanischer Kriegführung vorgestellt und die Antwort auf die Frage herausgearbeitet, wie eine Minderzahl von spanischen Abenteurern vielfach überlegene Streitkräfte der Azteken so scheinbar leicht überwinden konnte.

Der Artikel "Fierce and Unnatural Cruelty" (1991) diskutiert die differierenden Ansichten, was Mexikaner bzw. Spanier unter "grausamer Kriegführung" verstanden, oder inwiefern die spanische Ansicht, grausame Barbaren vor sich zu haben, aus der indianischen Perspektive mit Blick auf die Spanier ganz ähnlich gesehen wurde.

In "Disciplining the Indians" (1982) wird erläutert, wie die Franziskaner im Yucatan des 16. Jahrhunderts ihr Missionswerk verstanden und durchsetzten: In einer "väterlichen" Mischung aus Belehrung und Bestrafung.

"Ways to be Sacred" (1990) zeigt die religiösen Konzepte der Mexikaner, insbesondere der Azteken in vorspanischer Zeit und in den ersten beiden Jahrzehnten der Kolonisation. Es wird auf die problematische Quellenlage hingewiesen und ein besonderes Augenmerk auf die "Volksreligion" gerichtet – wie zeigt sich Religiosität bei der einfachen Bevölkerung und im täglichen Leben. Es wird die Frage gestellt, wie die Transformierung der traditionellen Religion ins Christentum erfolgte.

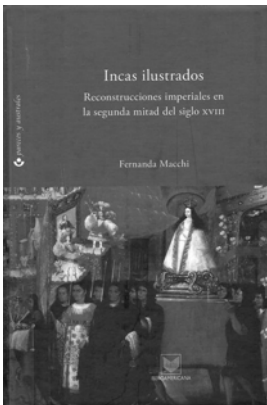


Im Beitrag "Landscape and World View" (1980) beschreibt Clendinnen am Beispiel der Maya von Yucatan, wie die Spanier binnen 40 Jahren nach Beginn der Konquista praktisch alle in verstreut liegenden Dörfern lebenden Maya in neue Siedlungen umgesiedelt hatten. Mittelpunkt dieser neuen Dörfer waren Kirche und Verwaltungsgebäude. Auf diese Weise wurden die Maya der traditionellen Bezüge zu ihrer Umgebung entfremdet und zeigten sich empfänglicher für die christliche Missionierung. Dass dieses Ziel gerade in Yucatan nur teilweise erreicht wurde, wird gleichfalls nachgewiesen.

Einen sehr persönlichen Aspekt vermittelt der Beitrag "Breaking the Mirror" (2002). In dem ursprünglich für eine medizinische Zeitschrift geschriebenen Artikel wird der Bogen von aztekischen Menschenopfern zu heutiger Organtransplantation gespannt – dies vor dem Hintergrund der eigenen Erkrankung der Autorin.

Schließlich hat das letzte Essay "Reading Mr. Robinson" (1995) keinen Mesoamerikabezug, sondern beinhaltet die Spurensuche nach einem G. A. Robinson, der sich im 19. Jahrhundert um den Schutz der Eingeborenen Tasmaniens bemüht hatte.

Die einzelnen Beiträge behandeln jeweils spezielle historische bzw. kulturhistorische Themen. Es werden interessante Sichtweisen deutlich, doch sind einige Vorkenntnisse insbesondere der aztekischen Geschichte und Kultur für das Verständnis durchaus hilfreich. RO



Fernanda Macchi:
Incas ilustrados.
Reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII.

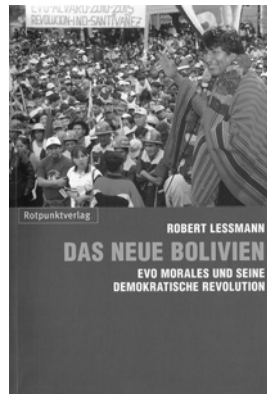
Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt, 2009. ISBN 978-3-86527-493-9 (Vervuert), 286 Seiten, Abbildungen, € 52,00. (in spanischer Sprache)

Die vorliegende Publikation erschien bereits 2009 anlässlich des 400. Jahrestages der Publikation der "Comentarios reales de los Incas" von Inca Garcilaso de la Vega (1609). Die Autorin präsentiert eine Studie über die Darstellungen des Inkareiches in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Dabei geht sie ausführlich auf die Entstehung des Werkes und auf die Biografie des Autors ein. Danach werden die in Frankreich und England publizierten Übersetzungen des Werkes analysiert. Vor allem geht es der Autorin dabei um die jeweiligen Einführungstexte der Übersetzungen.

Ein weiterer Teil des Buches befasst sich mit den literarischen Auseinandersetzungen mit dem Inkaimperium: so kamen einige Theaterstücke auf die französischen Bühnen, die sich auf die Geschichte der Inka bezogen. Unter anderem schrieb Voltaire das Stück "Alzire, ou les Américains", das 1736 zur Erstaufführung kam. Verdi schrieb sogar eine Oper gleichen Namens, die 1845 in Neapel uraufgeführt wurde.

Neben Voltaires Werk lassen sich noch einige andere Stücke entdecken, die heutigen Zeitgenossen sicher kaum bekannt sein dürften. Im Gegensatz dazu genießt das Quechua-Stück "Apu Ollantay o Los rigores de un Padre y la generosidad de un Rey" (1770), auf das die Verfasserin ausführlich im letzten Kapitel eingeht, in Peru große Popularität.

"Incas ilustrados" ist eine interessante Lektüre, die aufgrund der Thematik jedoch vor allem für Literaturwissenschaftler von Interesse sein dürfte. MK



Robert Lessmann:
Das neue Bolivien. Evo Morales und seine Demokratische Revolution.

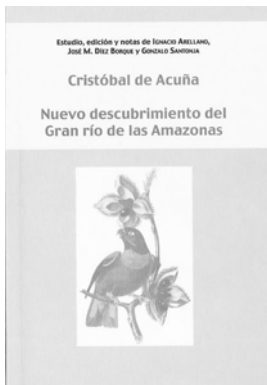
Zürich: Rotpunktverlag, 2010. ISBN 978-3-85869-403-4, 252 Seiten, Abb., € 21,50.

Bolivien galt lange Zeit als einer der gefährlichsten Unruheherde in Lateinamerika. Schon bei Che Guevaras Versuch einer Revolution stand Bolivien lange Zeit im Fokus des internationalen Interesses. Nach dem überraschenden Wahlsieg des Evo Morales reisten viele Staatsmänner, nicht nur aus Lateinamerika, zur Amtseinführung. Die Reformen und einige Rückschläge zu Beginn der Amtszeit des neuen Präsidenten ließen Stimmen laut werden, die ein Scheitern des neuen Bolivien voraussagten. Aber im Dezember 2009 wurden die Ergebnisse der neuen Ära durch den erneuten Wahlsieg Morales' manifestiert. In Bolivien finden enorme Umwälzungen statt, die vielleicht ähnlich tiefgreifend wirken können wie die kubanische Revolution.

Bolivien ist das "indianischste" Land Südamerikas (S. 16), und seine soziokulturelle Entwicklung in den nächsten Jahren wird entscheidend für den Erfolg der Veränderungen unter Präsident Morales sein. Lessmann stellt die gegenwärtige Situation sehr anschaulich dar und beschreibt dann, wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist. Dabei geht er zurück bis zu den indianischen Wurzeln des Landes, ohne deren Kenntnis niemand Bolivien verstehen wird.

Über Inkareich und spanische Konquista führt der Autor den Leser bis zur Gegenwart. Dabei spielt der Salpeterkrieg mit Chile ebenso eine Rolle wie die Militärdiktaturen oder die neoliberalen Entwicklungen in den letzten Jahrzehnten. Ohne diesen langen Entwicklungsprozess zu kennen wird ein Verständnis der heutigen Situation in Bolivien nicht möglich sein.

Lessmann versteht es, dem Leser die gesamt, nicht immer einfach zu verstehende Geschichte auf einfache Weise zu vermitteln. Am Ende der Lektüre begreift man die Entwicklung in Bolivien – es ist ein hervorragendes Buch zum Verständnis eines spannenden politischen Prozesses geworden. MK



Cristóbal de Acuña:
Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas.
 Estudio, edición y notas de Ignacio Arellano, José M. Díez Borque y Gonzalo Santonja, Frankfurt: Vervuert 2009. ISBN 978-3-86527-460-1, 182 Seiten, € 16,80.
 (in spanischer Sprache)

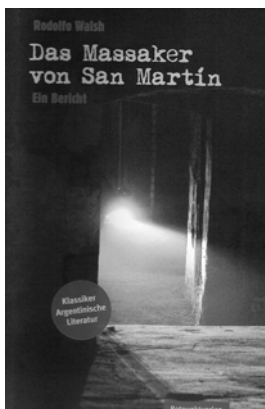
Cristóbal de Acuña (1597-1675) war ein Jesuit und kam zur Missionierung der eroberten "indios" nach Peru. Berühmt wurde er vor allem durch seine Chronik über eine Expedition auf dem Amazonas. Bereits im Jahre 1639 fuhr er mit einigen goldhungrigen Abenteurern auf dem Strom, der auch heute noch viele Geheimnisse birgt. Im Gegensatz zu seinen "Mitreisenden" führte der Jesuit Tagebuch und legte bereits 1641 seinen Reisebericht als Publikation vor. Dieser dient heute als wichtige Quelle für die Geschichte der Bewohner der Amazonasregion.

Für die vorliegende Edition haben die Herausgeber das Originalmanuskript benutzt und dieses für heutige Leser editiert. In der Einleitung wird der Jesuit ebenso vorgestellt wie die Bedingungen zu seiner Zeit und die Umstände seiner Reise sowie der Publikation seines Berichtes.

Die Chronik selbst ist mit einem umfangreichen wissenschaftlichen Apparat versehen. So werden Namen von geografischen Regionen oder Flüssen ebenso erläutert wie Begriffe, die der damaligen Zeit entspringen und für heutige Leser nicht mehr verständlich sind.

Dem Verlag legt mit der kleinen Broschüre eine gelungene Edition vor, die man sich auch umfangreich illustriert und für die deutschen Leser übersetzt wünscht.

MK



Rodolfo Walsh:
Das Massaker von San Martín. Ein Bericht.
 Neuübersetzung aus dem Spanischen, Zürich: Rotpunktverlag, 2010. ISBN 978-3-85869-413-3, 260 Seiten, € 19,50

Obwohl die erste Auflage dieses Buches bereits 1957 erschien, hat es nichts von seiner Aktualität und Bedrückung verloren. Der Inhalt ist schnell erzählt: am 9. Juni 1956 wurde in Buenos Aires (Argentinien) eine Gruppe von Männern verhaftet. Diese Männer standen im Verdacht, einen Aufstand gegen die Regierung unter Präsident Aramburu zu unterstützen. Ohne Verfahren wurden die Verhafteten auf freiem Gelände erschossen. Da sich einige

der Unschuldigen retten konnten, war es möglich, die ganze schizophrene Geschichte zu rekonstruieren.

Es zeigte sich, dass in der argentinischen Geschichte nicht erst unter der Militärdiktatur 1976-1983 Grausamkeiten gegen unschuldige Menschen verübt worden sind.

Walsh recherchiert die Ereignisse akribisch und publiziert sie in einer Art Dokumentation. Dem Sog der Darstellung kann man sich kaum entziehen. Symptomatisch für die Ereignisse ist die Tatsache, dass der bekennende Linke Walsh seine Recherchen erstmals in einem Presseorgan publizierte, das der rechten politischen Richtung zugeordnet wird.

Die ganze Wahrheit wurde von staatlicher Seite immer unterdrückt, und es ist kein Wunder, dass der Schriftsteller Rodolfo Walsh ein Jahr nach dem Staatsstreich, am 25. März 1977, in einen Hinterhalt geriet und durch das Militär gefangen genommen wurde. Er, der dem Militär immer wieder dessen Verlogenheit und Unmenschlichkeit vorgeworfen hatte, stand natürlich im Fokus der Suche nach unliebsamen Gegnern. Noch heute sind die Umstände seines Todes nicht eindeutig geklärt. Wie im Fall des von ihm recherchierten Massakers von San Martín zogen es die Militärs vor, den Mantel des Schweigens über die Angelegenheit zu decken.

Der Hauptschuldige am Massaker von 1957 starb 2001 – im Bett.

MK



Ian Dickie u.a.:
Geschichte der Seekriege.
 Stuttgart: Theiss 2010. ISBN 978-3-8062-2250-0, 256 Seiten, zahlreiche Abbildungen und Karten, € 34,90

Dieses bereits 2009 im englischen Amber Verlag erschienene Buch bietet eine Überblicksdarstellung über die Seekriege. Bei 256 Seiten mit einer Vielzahl von Illustrationen wird klar, dass hier nur eine Auswahl besprochen werden kann. Die Zielgruppe für dieses Buch sind auf keinen Fall die Fachleute, sondern die interessierten "Landratten".

In fünf Kapiteln wird die Entwicklung der Seekriege behandelt. Dabei besticht das Buch vor allem durch zweiseitige Karten, auf denen jeweils eine Schlacht detailliert vorgestellt wird. So erkennt man relativ deutlich die Positionen der einzelnen gegnerischen Schiffe und kann sich dadurch leichter vorstellen, wie die vorgestellte Seeschlacht abgelaufen ist.

Hinzu kommen zahlreiche Abbildungen, die dem Leser die unterschiedlichen Schiffstypen erläutern.

Ausführlich wird auch auf den Sezessionskrieg eingegangen, anhand der Karte wird die Schlacht in der Mobile Bay 1864 erläutert.

Insgesamt handelt es sich um eine lesenswerte und unterhaltsame Darstellung, die einen guten Überblick über das Thema vermittelt. Ein Register im Anhang ermöglicht die gezielte Suche nach speziellen Themen im Buch. MK



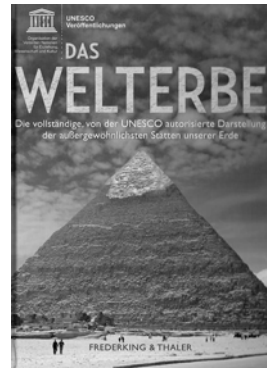


Jeremy Black (Hg.):
Die Kriege des 20. Jahrhunderts.
 Darmstadt: Primus Verlag 2010,
 288 Seiten, zahlreiche Abbildungen.
 ISBN 978-3-89678-839-9, € 39,90.

Jeremy Black hat bereits "70 große Schlachten der Weltgeschichte" und "Große Feldherren der Weltgeschichte" herausgegeben. Der neue Band, wie die Vorgänger im Original bei Thames & Hudson erschienen, zieht gewissermaßen eine Linie in die Gegenwart und zeigt deutlich, dass Kriege immer noch zum Lebensalltag der Menschen gehören. Deutlich wird aber, dass zum Ende des 20. Jahrhunderts der Charakter der Kriege ein anderer wird: die meisten Kriege der 90er Jahre waren Bürgerkriege. Hauptursachen für Kriege werden zunehmend ethnische und religiöse Feindseligkeiten. Alles in allem beschränken sich die Autoren bei ihren Darstellungen auf eine Ereignisbeschreibung. Ausgiebige Hintergrundanalysen kann man bei der Konzeption des Buches auch nicht erwarten. Trotz dieser Beschränkungen gelingt es den Autoren, einen historischen Überblick über die entscheidenden militärischen Konflikte des vergangenen Jahrhunderts zu präsentieren.

Im ersten Kapitel (1900-1914) werden der Burenkrieg, der russisch-japanische Krieg und die Balkankriege vorgestellt. Dem folgen zwei Kapitel über den Ersten Weltkrieg. Ein weiteres Kapitel geht auf die Zeit von 1919 bis 1930 ein und behandelt unter anderem neben dem russischen Bürgerkrieg auch den polnisch-russischen Krieg und den Kampf der Türkei gegen die Alliierten. Das folgende Kapitel über die 1930er Jahre behandelt u. a. die Konflikte in Nordafrika, den japanisch-chinesischen Krieg und den Spanischen Bürgerkrieg. In einem umfangreichen Kapitel wird der Zweite Weltkrieg behandelt. Der Krieg im Pazifischen Raum wird dabei in einem gesonderten Beitrag dargestellt. Eine gesonderte Betrachtung erfahren der Seekrieg und der Luftkrieg in jeweils einem Kapitel. Weitere Themen sind das Ende der Kolonialherrschaft, der Kalte Krieg, der Konflikt im Nahen Osten und die neue Weltordnung und der Krieg gegen den Terror. Ein kurzer Ausblick auf den Krieg im 21. Jahrhundert gibt dem Leser eine Vorstellung über die Zukunft des Krieges.

Das Buch ist reich bebildert, zahlreiche Karten und Schemata ermöglichen einen guten Überblick. Vom Inhalt her ist diese Publikation eher an ein interessiertes Publikum gerichtet, das sich informieren möchte. Trotz der Knappheit der Darstellungen gewinnt der Leser zahlreiche Informationen. *MK*



Das Welterbe. Die vollständige, von der UNESCO autorisierte Darstellung der außergewöhnlichsten Stätten unserer Erde.
 München: Frederking & Thaler, 2010.
 ISBN 978-3-89405-776-3, 840
 Seiten, zahlreiche Abb., € 29,95

Ein außergewöhnliches Buch für ein außergewöhnliches Thema. Das Format von 21,5 mal 16,5 Zentimetern sorgt trotz der mehr als 800 Seiten dafür, dass der Leser ein handliches Buch zum Schmökern erhält. Der Aufbau desselben ist denkbar einfach: eine Seite führt in den Gebrauch des Buches ein, dann folgen Inhaltsverzeichnis und Vorwort. Die dann folgenden Karten, getrennt nach Kontinenten, zeigen die Lage der einzelnen, im Folgenden beschriebenen Welterbestätten, die in einem Textteil alle genannt werden. Durch das Format des Buches bedingt, darf man von den Karten natürlich keine Wunderdinge erwarten.

Die einzelnen Welterbestätten werden entweder auf zwei, einer oder einer halben Seite vorgestellt. Ein kleiner Nachteil des Buches – wer entscheidet hier über Wertigkeiten?

Jede Stätte wird mit Namen, dem Staat in dem sie liegt, und der Begründung für die Aufnahme in die Liste der Welterbestätten vorgestellt. Dazu gibt es einen kleinen Kartenausschnitt, auf dem die Lage verzeichnet ist, einen kurzen erläuternden Text und meist mindestens ein Foto, zu dem es auch einen erläuternden Text gibt. Einige Textteile enthalten leider keine Fotos.

Interessant ist die Reihenfolge: die Stätten wurden chronologisch geordnet, nach dem Jahr ihrer Aufnahme in die Liste.

Im Anhang findet sich ein kurzer Text, der die Kriterien für die Aufnahme in die UNESCO-Liste nennt. Dem folgt ein Register, in das die Stätten nach Ländern geordnet aufgelistet sind. Anschließend gibt es eine alphabetische Übersicht. So findet man eigentlich jedes Ziel, das man sich herausuchen möchte.

Insgesamt ein handlicher Überblick mit vielen gelungenen Fotos, die eine Traumreise um die Welt ermöglichen. *MK*

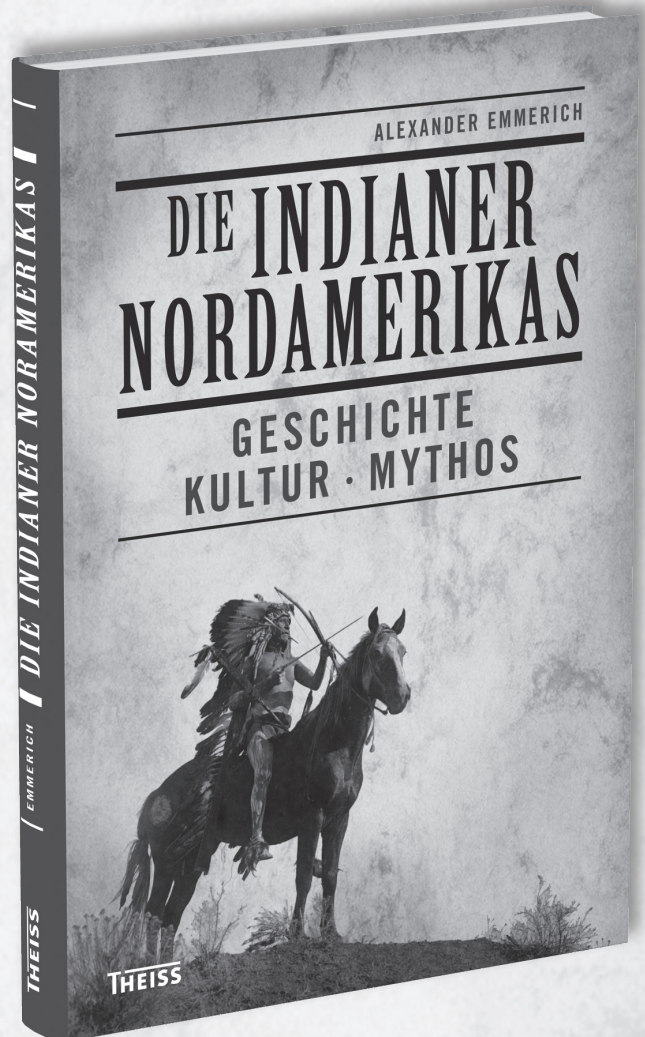
Rezensenten: *MK* – Mario Koch; *RO* – Rudolf Oeser; *UTS* – Ursula Thiemer-Sachse; *UvdH* – Ulrich van der Heyden
 Preis- und andere Angaben ohne Gewähr.

Die nächste Ausgabe von AmerIndian Research wird im August 2011 erscheinen. Darin finden Sie u. a. Beiträge über die Erstbesiedelung Amerikas, die Tanzkultur in Bolivien, das Brauchtum der Maya von Yucatán und die letzten Tage und den Tod Sitting Bulls.



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
Telefon (07 11) 2 55 27-14
E-Mail: service@theiss.de

THEISS



UNESCO-WELTKULTURERBE

DIE "SCHWIMMENDEN GÄRTEN" VON XOCHIMILCO

Im Süden der heutigen Metropole haben sich Reste einer von Menschenhand umgestalteten Seenlandschaft erhalten, die eine Tradition von mehr als zweitausend Jahren fortsetzen: die Chinampas von Xochimilco. Bitte lesen Sie auch den Beitrag ab Seite 121. (Fotos von Ursula Thiemer-Sachse)

