

AMERINDIAN RESEARCH

Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland



FOUR HORNS

Häuptling der Hunkpapa-Lakota (um 1814–1887)



AUF DEN SPUREN DER ERSTEN AMERIKANER

am Ende der letzten Eiszeit



TÄNZE DER BOLIVIANISCHEN ANDEN

als Produkt von Kreolisierung und Hybridisierung



JEETS' LU'UM: DIE SÄUBERUNG DER ERDE

Ein Maya-Ritual für gemeinschaftliche Gesundheit



PATRONATSFEST UND "STIERKAMPF"

nach Art der Mixe-Indianer



MESOAMERIKANISCHE INDIANERSPRACHEN

Forschungsfragen



REZENSIONEN | KURZBERICHTE | AUSSTELLUNGEN

Schädelkult – Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen

Vom 2. Oktober 2011 bis 29. April 2012 in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim

Reiss-Engelhorn-Museen | Museum Weltkulturen D5 | 68159 Mannheim | www.schaedelkult.de



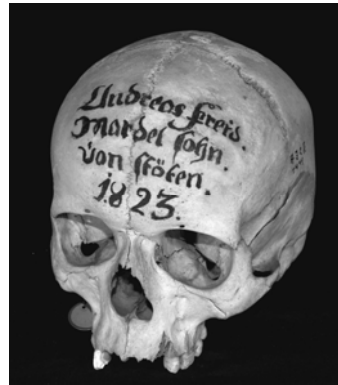
Kurator Dr. Wilfried Rosendahl bei der Vorbereitung der Ausstellung "Schädelkult"

© Reiss-Engelhorn-Museen, Foto: Jean Christen

Weltweit erstmalig widmet sich die Mannheimer Ausstellung "Schädelkult" der besonderen Bedeutung von Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen. Vom 2. Oktober 2011 bis 29. April 2012 stellen die Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim anhand von über 300 Schädeln und Kopfpräparaten ein Menschheitsthema dar, das sich rund um den Globus in allen Kulturen und Zeiten wiederfindet. Ob Jahrtausende alte Schädeln, kunstvoll geschmückte Kopfjägertrophäen oder religiös verehrte Schädelreliquien, ob als Mahnmal der Vergänglichkeit oder als archäologische Sensation: "Schädelkult" ist ein völker- und zeitübergreifendes Phänomen, das auf eine lange Kulturgeschichte zurückblicken kann. Zahlreiche nationale und internationale Institutionen, darunter das Musée de l'Homme in Paris, haben bereits Leihgaben für die Ausstellung zugesagt.

Sein Anblick verursacht ein schauriges Gefühl, dennoch übt der Schädel auf den Menschen eine faszinierende Anziehungskraft aus. Schon die frühe Menschheitsgeschichte zeigt, dass dem menschlichen Haupt bereits seit der Altsteinzeit symbolische oder mythische Bedeutungen zugewiesen wurden. Schädeldeponierungen, Kopftrophäen und Ahnenschädel, Schmuck und Gefäße aus Schädelknochen oder ungewöhnlich deformierte Schädel sind Zeugnisse eines kulturübergreifenden Phänomens. Die Ausstellung "Schädelkult" rückt den Kopf als zentralen Teil des menschlichen Körpers in den Mittelpunkt. Unter Beachtung regionaler, historischer, kultureller, religiöser, kultischer und wissenschaftlicher Aspekte stellt sie die kultur-

geschichtliche Entwicklung einer weltweiten Faszination bis in die heutige Zeit dar.



Mit Namen und Todesjahr versehener Schädel aus einem Beinhaus in Prien am Chiemsee. Sammlung Gabriel von Max.

©
Reiss-Engelhorn-Museen, Abteilung Kulturen der Welt und ihre Umwelt

Einige besondere Exponate der Ausstellung stammen aus der Schädelnsammlung des Künstlers, Darwinisten und Spiritisten Gabriel von Max (1840 – 1915). Er besaß eine der größten Schädelnsammlungen seiner Zeit, die 1917 von der Stadt Mannheim erworben wurde. Große Teile der rund 500 Objekte umfassenden Sammlung gingen im Zuge eines Sammlungs-austausches 1935 an die Universität Freiburg. Nach dem Krieg galt sie als verschollen. Erst Ende 2008 wurde bekannt, dass sie in eine andere Freiburger Schädelnsammlung eingegliedert worden war.



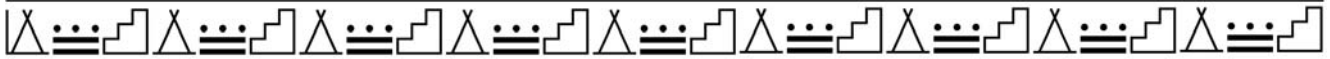
Prachtvoll dekoriertes Ahnenschädel der Asmat, Neuguinea.

©
Reiss-Engelhorn-Museen, Foto: Jean Christen

Die Max'sche Sammlung umfasst Schädel aus Amerika, Asien, Afrika, Ozeanien und Europa, die von Max durch Ankäufe in den 1870er Jahren erwarb. Wissenschaftler des German Mummy Project an den Reiss-Engelhorn-Museen unter der Leitung von Dr. Wilfried Rosendahl, sowie Forscher der Universität Freiburg, unter der Leitung von Prof. Dr. Ursula Wittwer-Backofen, entlocken derzeit ausgewählten Objekten mit modernsten Untersuchungsmethoden ihre Geheimnisse. Zusammen mit dem historischen Archivmaterial in Mannheim ergibt sich nun erstmals die Möglichkeit, die Schädelnsammlung wissenschaftlich-interdisziplinär zu erforschen. Die Ergebnisse werden in die Mannheimer Ausstellung einfließen.

Wie schon zur Mannheimer Mumienausstellung erscheint auch zur Ausstellung "Schädelkult" wieder ein Begleitbuch im Stil eines Standardwerks.

(Text: Pressemitteilung; siehe auch: www.schaedelkult.de)



Inhalt:

<i>Gregor Lutz</i>	Four Horns – Häuptling der Hunkpapa-Lakota (um 1814–1887)	S. 140
<i>Elmo Leon Canales</i>	Auf den Spuren der ersten Amerikaner am Ende der letzten Eiszeit	S. 142
<i>Ursula Thiemer-Sachse</i>	Patronatsfest und "Stierkampf" nach Art der Mixe-Indianer	S. 148
<i>Harald Thomass</i>	Jeets' Lu'um: Die Säuberung der Erde. Ein Maya-Ritual für gemeinschaftliche Gesundheit.	S. 155
<i>Jan Henrik Holst</i>	Forschungsfragen zu den mesoamerikanischen Indianersprachen	S. 164
<i>Eveline Rocha Torrez</i>	Tänze der bolivianischen Anden als Produkt von Kreolisierung und Hybridisierung	S. 173
<i>Berichte / Informationen</i>	Anerkennung von zwei Stämmen der Vermont-Abenaki ,Indianer'-orientiert und doch Heutebürger	S. 183 S. 183
<i>Rezensionen</i>		S. 188

Außerdem finden Sie Termine und Informationen zu aktuellen Ausstellungen.

Coverbild:

Foto von Harald Thomass. Bitte beachten Sie den Beitrag ab Seite 155.

Impressum:

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

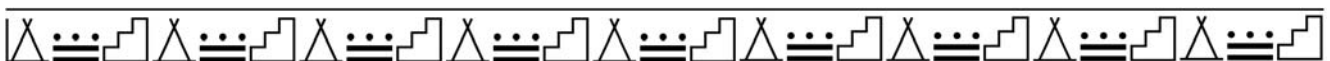
Fremdsprachige Übersetzung der Einleitungen, sofern nicht von den Autoren geliefert, von Robert A. Oeser, Brattleboro, VT / USA (englisch) und Angelika Danielewski (spanisch).
Druck: printmanufaktur | Gewerbestraße 21 | 23942 Dassow | Tel. 0800-3335548 | info@printmanufaktur.de

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



Four Horns – Häuptling der Hunkpapa-Lakota (um 1814–1887)

Gregor Lutz



Zeichnung von Rudolf Cronau, der im Jahr 1881 Standing Rock und Fort Randall bereiste und einige Lakota, einschließlich Sitting Bull, zeichnete. In seinem Buch "Von Wunderland zu Wunderland (1885)" identifiziert Cronau diesen Mann als "Jagoo, einen Ojibwa-Indianer" und kombinierte dieses Bild mit einer Geschichte, die er von George Catlin "entlieh". Der bekannte Ethnologe Dr. Peter Bolz identifiziert diesen Mann jedoch als Four Horns / He Topa. Unter Berücksichtigung eines Katalogs mit den Originalzeichnungen Cronaus konnte Bolz nachweisen, dass in der Zeichnung Four Horns Name und ebenso das Entstehungsdatum weggelassen worden war, um dem Portrait eine neue Identität zu verpassen.

Four Horns – ein Onkel des berühmten Sitting Bull (II) – war in jungen Jahren blotahunka, also Kriegsführer, und später Häuptling der Hunkpapa Icira-band, eines Zusammenschlusses verschiedener Hunkpapa Sub-bands. Four Horns oder He Topa selbst gehörte zur Tinazipe Sica oder Bad Bows-band. Die wichtigsten Führer der Bad Bows waren Four Horns, Black Moon und in späteren Jahren Sitting Bull.

Four Horns wurde um 1814 geboren. Sein älterer Bruder war Returns Again (ca. 1799-1856), der sich später Sitting Bull (I) und nach der Weitergabe seines Namens an seinen berühmteren Sohn Jumping Bull nannte; ein jüngerer Bruder hieß Looks-For-Him-In-A-Tent. In den 1830er Jahren stand Four Horns dem Sohn seines älteren Bruders Returns Again – wie üblich in der Lakota Gesellschaft – als Mentor zur Seite.

Laut Stanley Vestals "New Sources of Indian History 1850-1891" (No. 44. Note On Chief Four Horns, S. 317) war He Topa "... ein großer Mann von heller Hautfarbe und scharfsinnigem Verstand, der sich seine Aufgaben als Anführer sehr zu Herzen nahm."

Zwischen 1834 und 1850 wurden die Mitglieder der Strong Hearts Society üblicherweise zu akicitas, also Polizisten, gewählt. Und der damalige Sprecher der Strong Hearts, Little Bear, wurde allgemein als Häuptling der Hunkpapa anerkannt. Im Jahre 1851 führten das überdurchschnittliche Bevölkerungswachstum und zunehmend auch die amerikanischen Forderungen nach verantwortlichen Anführern dazu, dass die Hunkpapas vier so genannte "Hemdenträger" wählten. Diese Männer, die mit zeremoniellen Hemden ausgestattet wurden, sollten im Innenverhältnis des Stammes Entscheidungen herbeiführen und diese dann nach außen vertreten. Die Männer, die für diese Aufgabe benannt wurden – Red Horn, Four Horns, Loud-Voiced Hawk und Running Antelope –, waren insbesondere für ihre Fähigkeit bekannt, die Interessen der Ältesten und der Kriegergesellschaften auszubalancieren.

In verschiedenen Winter Counts für die Jahre 1853/1854 finden wir eine Glyphe "Four Horns wurde getötet (Hetopa Wan Ktepi)". Diese Glyphe zeigt einen Mann, der eine Haube trägt, an der vier Hörner befestigt sind. Einige Quellen gehen davon aus, dass sich dieses Winter-Count-Bild auf den Hunkpapa Four Horns bezieht. Die Zeichnung wurde so interpretiert, dass Four Horns nach einem Kampf mit den Crow Indianern verschwand (oder auf dem Schlachtfeld zurück gelassen werden musste) und für tot erklärt wurde. Später soll er dann in das Hunkpapa-Lager zurück gefunden haben. Diese Deutung ist jedoch eher unwahrscheinlich. Andere Quellen erklären, dass dieser "Four Horns" nichts mit den Hunkpapa zu tun habe. Diese Quellen besagen, dass zur damaligen Zeit Kopfbedeckungen mit zwei oder auch vier Hörnern bei den Crow und Sioux sehr beliebt waren. Die Ethnologin Frances Densmore (1867-1957) nimmt an, dass ein berühmter Crow Krieger – mit einer Kopfbedeckung, an der vier Hörner befestigt waren – in einer Schlacht getötet wurde und damit dem Winter (Jahr) 1853/1854 seinen Namen gab. Diese Begebenheit war jedenfalls so bedeutend, dass sie in Winter Counts der Mnikowozu, der Hunkpapa und der Brulé aufgeführt wird.

Im März 1856 nahm Four Horns an der Ratsversammlung in Fort Pierre teil, zu der General Harney alle Sioux-Anführer eingeladen oder eher vorgeladen hatte. In dieser Versammlung wurde Bear's Rib (Senior) von Harney zum "Oberhäuptling" der Hunkpapa ernannt, obwohl er nicht zu den einflussreichsten Führern seines Stammes gezählt wurde. Im selben Jahr führte Four Horns eine alowanpi (Adoptions-)Zeremonie zu Ehren des Mnikowozu-Kriegsführers Elk-That-Bellows-Walking (1810-?) durch, um die Beziehungen zwischen den Hunkpapa und den Mnikowozu zu stärken. Im Jahr 1868 wurde Elk-That-Bellows-Walking als Teilnehmer an den Vertragsverhandlungen in Fort Laramie unter dem Namen Roman Nose bekannt. Elk-That-Bellows-Walking war wahrscheinlich ein Bruder des berühmten Mnikowozu-Häuptlings Lone Horn II (1814-1875). Diese Adoptionszeremonie wurde ebenfalls in verschiedenen Mnikowozu-, Hunkpapa- und Brule-Winter Counts festgehalten.

Das bedeutendste politische Ereignis des Jahres 1868 waren die Vertragsverhandlungen zwischen den Amerikanern und den Plainsindianern in Fort Laramie. Im Juni dieses Jahres begleitete Mathilda "Eagle Woman" Picotte-Galpin (1820-1888) Pater Pierre-Jean DeSmet zu Four Horns und Black Moons Hunkpapa-Lager, das sich zu dieser Zeit südlich des Yellowstone River in der Nähe der Mündung des Powder River in den Yellowstone befand. Eagle Woman, deren Vater Two Lance ein Two Kettles- Häuptling und deren Mutter The-Rosy-Light-of-Dawn die Tochter eines Hunkpapa-Häuptlings war, heiratete in erster Ehe Honore Picotte (1796-1869), den General Agent der American Fur Company von Fort Pierre. Um 1850 heiratete sie Charles Galpin (?-1869), einen ehemaligen Angestellten Picottes, der seinerseits aber bereits seit 1839 als Händler in den nördlichen Plains tätig war. Eagle Woman war für DeSmet die perfekte Vermittlerin zu den Lakotastämmen.

Die US-Regierung hatte den Jesuiten-Missionar ermächtigt, den Fort Laramie-Vertrag mit den nördlichen Lakota zu diskutieren. Mit Mrs. Galpins diplomatischer Unterstützung wurde DeSmet von den Hunkpapas wohlwollend empfangen. Unter einem großen weißen Friedensbanner wies man Pater DeSmet im Versammlungszelt einen Ehrenplatz zwischen den beiden führenden Häuptlingen Four Horns und Black Moon zu.

DeSmets Bericht an die Regierung lautete:

"Die Ratsversammlung wurde mit Liedern und Tänzen eröffnet; laut, fröhlich und sehr wild, in denen allein Krieger teilnahmen. Dann entzündete Four Horns seine Friedenspfeife, die er zunächst feierlich dem Großen Geist anbot, Erleuchtung und Gnade erlehend, und dann bot er sie den vier Himmelsrichtungen an, dann der Sonne und der Erde, als Zeugen der Ergebnisse der Beratungen. Dann wurde die Friedenspfeife von Mund zu Mund herumgereicht. Ich war der Erste, der sie entgegen nehmen durfte, mit meinem Dolmetscher, und dann jeder Häuptling, eingestuft nach seinem Rang innerhalb des Stammes. Jeder nahm ein paar Züge. Nach Beendigung der Friedenspfeifen-Zeremonie, richtete der Oberhäupt-

ling das Wort an mich, indem er sagte «Sprich, Black Robe, meine Ohren sind offen, um Deine Worte zu hören» ...".

DeSmet gelang es schließlich, die Hunkpapa zu überreden, den Vertrag im Juli 1868 in Fort Rice zu unterzeichnen.

Four Horns war ein sehr einflussreicher und geachteter Mann in seinen Tagen. Keine unbedachte Person – eine Eigenschaft, die er an seinen Neffen Sitting Bull weiterreichte –, wurde Four Horns um 1851 zum Shirt Wearer gewählt. Er hielt diese Position bis in die späten 1860er Jahren inne, als er – für Lakota-Standards – mit einer revolutionären Idee an den Stammesrat herantrat. Er schlug vor, **einen** obersten Anführer zu wählen, der alle nördlichen Lakota (= Nicht-Reservations-Lakota) repräsentieren sollte. Am Ende setzte er seinen Vorschlag durch; und er hatte auch bereits einen Mann im Sinn, der diese Aufgabe übernehmen sollte: Sitting Bull.

Als General Custer ein alliiertes Lakota-Cheyenne-Dorf im Juni 1876 am Little Bighorn River angriff, war Four Horns ebenfalls anwesend. Der Lakota Teenager Deeds, vermutlich sein Enkelkind, war das erste Opfer dieser berühmten Schlacht. Einige Monate später führte He Topa sein kriegsmüdes Volk nach Kanada. Als sich in Kanada jedoch die Versorgungslage für die Hunkpapa rapide verschlechterte, gab es für die Lakota nur eine Alternative: sie mussten zurück in die USA. 1881 aus Kanada zurückgekehrt, gingen er und seine Familie mit Sitting Bull nach Fort Randall in die Kriegsgefangenschaft. Zu diesem Zeitpunkt bestand seine Familie aus seiner Frau Blue Thunder Woman (Wakinyanto Win, 60 Jahre alt), seinem Sohn Four Horns Junior (ungefähr 26 Jahre alt) und einer Tochter Red White Buffalo Cow (20 Jahre alt). Blue Thunder Woman starb am 12. Dezember 1881 in Fort Randall.

Bei der Rückkehr nach Standing Rock im Mai 1883 umfasste seine unmittelbare Familie nur noch Red White Buffalo Cow (jetzt als Jenny Red Gray Cow aufgeführt, 24 Jahre alt) und seine (möglicherweise verwitwete?) ältere Tochter Lean (Tamaheca, Alter 45 Jahre). Laut der Standing Rock Ration Liste von 1885 hatte Four Horns zu dieser Zeit 12 Tipis und 46 Personen unter seiner Obhut und Führung.

Four Horns starb im Jahr 1887 auf Standing Rock.

Bibliografie:

- LaPointe, Ernie**
2009 *Sitting Bull – His Life and Legacy*, Gibbs Smith Publisher
- Bray, Kingsley M.**
1985 "Lone Horns Frieden: Ein neues Bild der Sioux-Crow Relations, 1851-1858," *Nebraska History* 66 (1985)
- Chittenden & Richardson**
1904 *Life, Letters & Travels of Father De Smet*. Francis P. Harper, N. Y., siehe: <http://www.archive.org/>
- Vestal, Stanley**
1934 *New Sources of Indian History 1850-1891*, University of Oklahoma Press

<http://www.standingrocktourism.com/history>
<http://www.american-tribes.com/introduction.htm>



Auf den Spuren der ersten Amerikaner am Ende der letzten Eiszeit

Elmo Leon Canales¹

Die Besiedlung Amerikas am Ende der letzten Eiszeit, vor ca. 18.000 Jahren während des sogenannten Last Glacial Maximum (LGM) bietet immer wieder Grund zur Debatte. Dabei werden Fragen, woher die ersten Amerikaner kamen, wie sie aussahen oder wann sie Amerika zum ersten Mal besiedelt haben, immer wieder diskutiert. Im vorliegenden Beitrag versuchen wir, diese Diskussion mit Hilfe von vier wichtigen wissenschaftlichen Quellen zu aktualisieren. Dazu diskutieren wir die Archäologie, die Altersbestimmung mit der 14C-Methode, die physische Anthropologie und die Genetik.

The settlement of the Americas at the end of the last ice age during the so-called Last Glacial Maximum (LGM) about 18,000 years ago has always been a cause for debate. Questions such as: where did they come from?; how did they look?; or even, when did they first arrive in America? are discussed again and again. This paper intends to update this discussion with help from four key scientific sources, namely archaeology, radiocarbon dating, physical anthropology and genetics.

El poblamiento de América en la edad final glacial, hace alrededor de 18,000 años durante el LGM (Máximo Último Glacial) siempre es un tema de debate. Preguntas usuales como: de dónde procedían? Qué aspecto tenían? O incluso, cuándo arribaron a América? son aún preguntas no resueltas. Este artículo pretende actualizar la discusión por medio del uso de cuatro fuentes científicas importantes, a saber: la arqueología, la calibración radiocarbónica, la antropología física y la genética.

Die Erforschung der ersten Besiedlung Amerikas ist eines der faszinierendsten Themen der Archäologie. Seit etwa 10 Jahren wird dieser Forschungspunkt insbesondere durch zwei relativ neue Aspekte bereichert und zum Fokus heftiger wissenschaftlicher Diskussionen. Wir erleben derzeit eine Art Explosion neuer Forschungsbereiche. Diskussionen in Bezug auf die Chronologie der Besiedlung oder die Herkunft der frühesten Amerikaner gibt es immer wieder. Doch relativ neue "*multi-proxi approaches*" wie Genetik, Radio-kohlenstoff-Kalibrierungsmethoden (14C), Bio-anthropologie, und sogar paläoklimatische Forschungen sind nunmehr im Einsatz. Diese neuen Methoden tragen dazu bei, dass sowohl alte, bereits bekannte Siedlungsorte als auch brandneue Entdeckungen aus mehreren Perspektiven der Wissenschaft untersucht werden können. Diese neuen Forschungen bereichern die Diskussion rund um das Thema (Dillehay 2009, Goebel et al 2008).

Mittlerweile ist das Ende des Clovis-Paradigmas² unter Wissenschaftlern fast allgemein anerkannt. Es werden immer mehr Funde aus dem Ende des Pleistozäns gemacht, was neue Forschungsrichtungen hervorbringt.

Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist deshalb der Versuch einer Zusammenfassung der Debatte über die ältesten Amerikaner, insbesondere durch Verwendung von vier wissenschaftlichen Quellen: der Archäologie, der physischen Anthropologie, der 14C-Altersbestimmung und der genetischen Forschung.

Beringia, die pazifische Küste oder jenseits des Atlantischen Meers?

Seit langem beschäftigt uns die Frage der Ursprünge der amerikanischen Urbevölkerung. Werfen wir zunächst einmal einen Blick auf die vorgeschlagenen Routen der Paläoamerikaner auf dem Weg nach Amerika (Abb. 1). Mehrere Wissenschaftler unterstützen noch die Theorie, dass die letzte eiszeitliche Auswanderung aus Sibirien über Beringia erfolgte. Von dort aus sollen sie sich über den gesamten Kontinent ausgebreitet haben. Doch immer mehr End-Pleistozän³-Fundstationen werden an der pazifischen Küste des amerikanischen Kontinentes ausgegraben. Und mit der Beringia-Straßen-Theorie können diese alten Datierungen, immerhin der Zeitraum zwischen 18.000 und 10.000 v.u.Z., nicht erklärt werden.

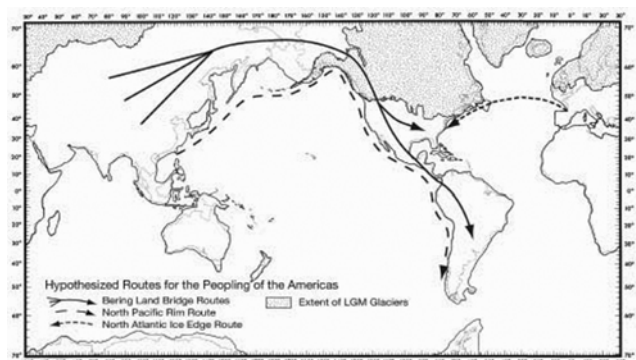


Abb. 1: Mögliche Routen der ältesten Amerikaner bzw. Paläoamerikaner während der letzten Eiszeit ab ca. 18.000 v.u.Z.

Aus diesem Grund hat Fladmark (1979) die Theorie der frühen Besiedlung der amerikanischen Pazifik-Küste zur Diskussion gestellt. Diese Theorie besagt, dass die erste Besiedlung des amerikanischen Kontinents entlang der pazifischen Küste erfolgte. Mit Booten sollen die Menschen an der Küste und eventuell auf Flüssen entlang des Kontinentes gefahren sein. Die Küste, die bereits frei von Eis war, sollte in diesem Fall als ein Vorteil für einen solchen Transport angesehen werden. Und es ist Tatsache, dass zahlreiche eiszeitliche "shelf"-Fundorte in den letzten Jahren geborgen wurden (Goebel et al 2008).

Bleiben aber weitere Fragen ohne Antwort, dann werden neue Lösungen vorgeschlagen. Das ist der Fall bei der relativ neuen Hypothese zur Klärung der ältesten Besiedlungen Nordamerikas. Ich beziehe mich auf die Clovis- und Pre-Clovis Kulturen. Da ihre steinernen Werkzeuge keine Ähnlichkeit mit den sibirischen Artefakten aufweisen, musste man in einer anderen Richtung suchen - und zwar nach Osten über das Atlantische Meer (Bradley und Stanford 2004). Dennis Stanford vom Smithsonian Institute und Bruce Bradley, Exeter (GB), sind der Meinung, dass die Menschen der Jung-Paläolithischen Kultur Solutrén sich aufgrund einer wirtschaftlichen Krise entschlossen haben, beim Verfolgen der Robben über das Meer zu segeln. Und zwar immer noch während des LGM (Last Glacial Maximum) vor ca. 18.000 Jahren. Diese Hypothese setzt voraus, dass die Menschen jener Zeit in der Lage waren, mit einer Art Kanu zu segeln; aber auch, dass sie etwas mehr als 4000 km offenes Meer überwinden konnten. Dafür erklärt uns Stanford, dass eine Art von Eisbrücke die Strecke zwischen Nord-Spanien und Kanada verbunden haben soll. Darüber hinaus passen die jüngeren 14C-Datierungen des Solutrén ja relativ gut mit den ältesten Belegen Nordamerikas zusammen. Das kann man feststellen, wenn man die sogenannte 14C-Kalibrierung anwendet. Dieses Projekt wird gegenwärtig von Dennis Stanford durchgeführt. Selbstverständlich erregte eine solche Hypothese heftige Debatten (cf. Straus et al 2005).

Der Beitrag der Radiokarbon-Kalibrierung: Älter als wir dachten...

Seit 1949 wird die Radiokohlenstoff-Methode, die sogenannte 14C-Methode, sehr oft benutzt, um das Alter von organischen Stoffen zu bestimmen (Libby 1952). Da Holzkohle, Knochen oder sogar marine Sedimente als Hinterlassenschaften in archäologischen Fundorten auftauchen, sind die Experten in der Lage, diese Reste auszugraben und anschließend nach bestimmten Verfahren im Labor zu analysieren.

Nach fast 60 Jahren Entwicklung verfügen die Experten über zwei moderne Innovationen: das AMS und konventionelle Methoden zur Korrektur bzw.

Kalibrierung der Datierungen (Bronk Ramsey 2008). Das AMS (*Accelerator Mass Spectrometry*) sorgt dafür, dass die Ergebnisse der Datierungen präziser werden. Dazu dient eine bestimmte statistische Analyse (*bayesian statistics*), damit die Resultate noch exakter werden. Bei der Kalibrierung handelt es sich um ein Konvertieren der "rohen" 14C-Datierungen, die nicht auf reale Jahre hindeuten. 14C-Labore vermitteln grobe Datierungen (ohne Radiokarbon-Korrekturen), die unbedingt in kalendarische Jahre umgewandelt werden müssen (Kalibrierung). Dadurch können wir über chronologisch exakte Jahre und nicht nur über 14C-Jahre sprechen. Ganz deutlich muss gesagt werden, dass längst nicht alle Datierungen der wissenschaftlichen Publikationen korrigiert bzw. kalibriert wurden.

Wie wirken sich nun die Korrekturen der Datierungen der ältesten Besiedlungen Amerikas aus? Ein rascher und einfacher Test ergibt, dass im Grunde fast alle Datierungen älter sind, als wir dachten (Fiedel 1999). Nur bei einigen Fällen werden die Datierungen jünger als gedacht. Nehmen wir das Beispiel Clovis-Kultur. Die Clovis-Forscher Waters und Stafford (2007) haben eine Analyse der Clovis-14C-Datierungen durchgeführt. Das Ergebnis war, dass sich die Clovis-Kultur nicht im Laufe von 700 oder 800 Jahren entwickelte, sondern nur innerhalb von 200 realen Jahren.

Ein weiterer Test bei den end-pleistozänen Datierungen ergibt, dass zwei wichtige chronologische Korrekturen im Laufe des LGM und der letzten Eiszeit vorzunehmen sind⁴. Alle Datierungen, die zwischen 20 und 11 kyr⁵ fallen, sind offensichtlich älter als wir dachten. Ein Beispiel: 18.000 Radiokarbon-Jahre entsprechen etwa 20.000 kalendarischen Jahren vor unserer Zeitrechnung. Die zweite Korrektur betrifft die Datierungen, die in die Zeit des Jüngeren Dryas fallen, d.h. um 11.000 Jahre v.u.Z. In diesem Fall entsprechen 11.000 Radiokarbon-Jahre auch 11.000 kalendarischen Jahren v.u.Z. Mit anderen Worten, alle Radiokohlenstoff-Datierungen sind kalibriert älter als wir dachten. Daraus kann man schließen, dass auch die Besiedlungen durch die ersten Amerikaner früher zurückliegen als bisher angenommen.

Als Beispiele können wir drei bedeutende Siedlungsorte der ersten Amerikaner heranziehen. Das sind Cactus Hill, Meadowcroft und Monteverde (Abb. 2). Cactus Hill (Virginia) ist einer der bekanntesten Orte, wo Hinterlassenschaften des End-Pleistozäns als Steinwerkzeuge und Feuerstellen im Zusammenhang gefunden wurden. Drei Datierungen liegen vor. Die älteste wird auf 16.940 ± 50 cal BP datiert, doch nach der Kalibration ergibt sich die Zeit 18.201-18.020 cal v.u.Z.

Meadowcroft (Pennsylvania) wird seit ca. 40 Jahren ausgegraben, und es gibt zahlreiche Veröffentlichungen dazu. Eine Reihe von etwa siebzig 14C-Datierungen belegt die Anwesenheit von Menschen innerhalb der



Zeit des LGM. Asche von ehemaligen Feuerstellen lieferte eine Datierung von 16.175 ± 975 , die kalibriert eine Zeit von 18.756-16.304 cal v.u.Z. ergibt.

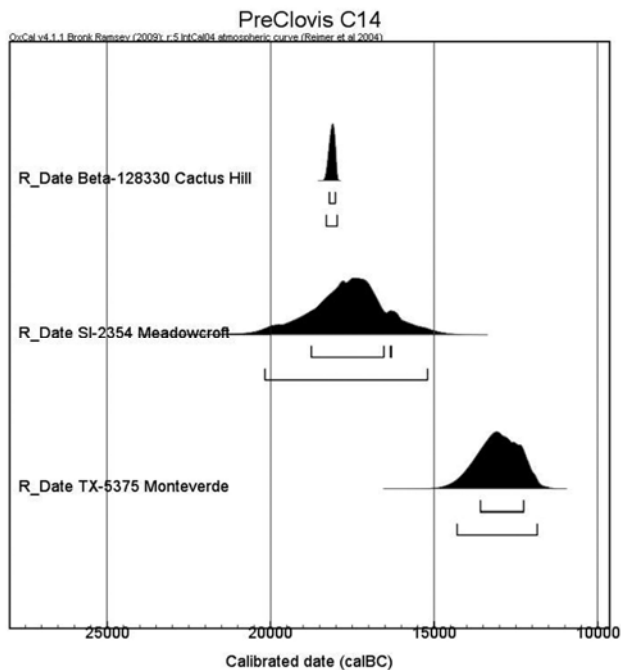


Abb. 2: Kalibrierte Radiokarbon-Datierungen von drei Spätpleistozänen Siedlungsstellen: Cactus Hill, Meadowcroft und Monteverde (Prä-Clovis Siedlungen). Alle 14C-Ergebnisse weisen deutlich darauf hin, dass der Mensch vor 12.000 v.u.Z. in Amerika anwesend war.

Letztes Beispiel ist Monteverde (Chile). Der Erhaltungszustand organischer Stoffe ist in Monteverde hervorragend. Neben einer Reihe Artefakte aus Knochen und Holz sind sogar menschliche Fußspuren sehr gut erhalten. Die Ausgrabungen unter der Leitung von Tom Dillehay (Vanderbilt Universität) laufen bereits seit ca. 25 Jahren und haben mehrere Hinterlassenschaften zur Tage gebracht. Radiokohlenstoff-Datierungen belegen die Anwesenheit des Menschen vor der letzten Eiszeit, also im Jüngeren Dryas. Eine Datierung wurde mit 12.941-12.539 cal v.u.Z. bestimmt.

Sollten noch weitere Datierungen aus den Siedlungsstellen der ersten Menschen in Amerika korrigiert werden, dann dürften diese im Allgemeinen älter als gedacht sein. Daraus kann man schließen, dass diese ersten eiszeitlichen Jäger und Sammler viel früher in Amerika landeten, als bisher angenommen wurde. Darüber hinaus zogen sich diese Einwanderungswellen über einige Tausend Jahre hin.

Sprachen und genetische Forschung

Bereits 1986 haben Greenberg (et al) aus der Perspektive der Linguistik vorgeschlagen, dass Amerika in drei Wellen besiedelt worden ist, und zwar: Amerind, Na-Dene und Aleut Eskimo. Doch die originale Sprache, das Amerind, scheint eher eine Früh-

Holozän-Sprache, die aus diesem Grund nicht von der Glotochronologie (eine linguistische Methode, um das Alter der Sprachen zu bestimmen) untersucht werden kann und hier keine Rolle spielt.

In diesem Zusammenhang ist es interessant zu erwähnen, dass bedeutende Gen-Forscher wie Cavalli-Sforza (et al 1994) das Greenberg-Modell unterstützen. Henke (2008) schließt in einem zusammenfassenden Beitrag darauf, dass die molekularbiologischen Befunde die Theorie bestätigen, dass Amerika von Nordostasien besiedelt wurde. Mit Ausnahme der mtDNA-Haplogruppe X weisen alle Belege in diese Richtung.

In der Tat, genetische Analysen (mt-DNA und Y-Chromosome) ergeben, dass sich alle modernen amerindischen Bevölkerungsgruppen aus einer ursprünglichen Gen-Familie ableiten, und zwar aus Asien. Diese Gen-Familie besteht aus 5 Haplogruppen, deren Verbreitungen auf mehrere Einwanderungswellen hinweisen. Nach Ansicht der Experten könnten das zwischen einer und vier Wellen gewesen sein.

Darüber hinaus deuten DNA-Untersuchungen an menschlichen Knochen auf eine "genetische Abspaltung" hin, eine Art autochthone Mutation, die bereits in Beringia vor der Immigration nach Amerika geschah. Dillehay vermutet eine Einwanderungswelle über das innere Land oder die pazifische Küste zwischen 18.000 und 10.000 v.u.Z. Wahrscheinlich gab es eine weitere Welle durch die Laurentide- und Cordillera Eisfläche gegen 12.500 v.u.Z. Aufgrund anderer Forschungen ist es auch nicht auszuschließen, dass die Einwanderungswellen entlang der Küste erfolgten und sich anschließend im Landesinneren fortsetzten. Nach Dillehay (2009: 974) besteht die Möglichkeit, dass diese menschlichen Wanderungswellen auch auf Grund günstiger klimatischer Umstände zwischen etwa 16.000 und 14.000 v.u.Z. zu verbinden sind.

Die genetischen Untersuchungen in Südamerika haben nachgewiesen, dass ein Unterschied zwischen westlicher und östlicher Bevölkerung besteht. Wie Dillehay bemerkt, handelt es sich dabei um die Anden einerseits und die restlichen Gebiete Südamerikas andererseits. Man kann durchaus feststellen, dass die genetischen Angaben mit den archäologischen Forschungen übereinstimmen.

Landschaft und Klima der Paläozzeit

Dillehay (2008) betont, dass die paläoklimatischen Bedingungen eine bedeutende Rolle im Laufe der Endpleistozän-Zeit gespielt haben. Alle Belege weisen darauf hin, dass der Klimawandel zwischen dem LGM und dem Jüngeren Dryas (ca. 11.000 Jahre v.u.Z.) die geographische Verbreitung der ersten Amerikaner markant beeinflusste. Einige relevante Merkmale dafür sind unter anderem das Aussterben der Megafauna, die enorme Masse der Gletscher und eine Landschaft, die

total anders aussah als die heutige. Es kam zu Schwankungen des Meeresspiegels nach der Eiszeit oder Deglaziationszeit und die Temperatur lag ungefähr um 5 bis 6°C niedriger – im Vergleich zur heutigen. Diese geoklimatischen Änderungen schließen auch Phänomene wie Erdbeben, Tsunamis und andere eventuelle katastrophale Ereignisse ein, doch diese Art Forschung ist gerade erst am Beginn.

Ein weiteres Ergebnis aus allen diesen Änderungen ist, dass die Ressourcen, über welche die ersten Amerikaner verfügten, andere waren als in der heutigen Zeit. Die Forschungen belegen, dass einige Gebiete, wie der südöstliche Teil der heutigen USA, feuchter waren. Andere dagegen, wie das amazonische Becken, waren deutlich trockener. Doch trotz der Schwierigkeiten bei Versuchen der Rekonstruktionen der Beziehungen Mensch-Umwelt dieser Zeit und der mangelhaften Informationen, die wir über diese Zeit haben, können wir davon ausgehen, dass die ersten Amerikaner in der Lage waren, die Widrigkeiten der Klima- und Landschaftsänderungen zu überwinden. Dabei spielten ihre Anpassungsfähigkeiten eine extrem wichtige Rolle (Dillehay 2009).

"Sprechende Menschenknochen" aus der Eiszeit

Aus früheren Untersuchungen an menschlichen Schädeln kam man zu der allgemein anerkannten Schlussfolgerung, dass die amerindianische Bevölkerung einzig eine mongoloide Abstammung gehabt hätte. Doch nach jüngeren Forschungen an menschlichen Skeletten scheint dies nicht mehr ganz zu stimmen. Es gibt Belege, die einen vielfältigeren Ursprung der ältesten Amerikaner nahelegen – und zwar aus Gebieten wie Nordost-Asien, Afrika, Australien-Melanesien und möglicherweise sogar Europa. Die ersten Menschen werden deshalb als Paläoindianer bezeichnet, die etwa wie die modernen Australo-Melanesier ausgesehen haben könnten. Doch am Ende der Besiedlungswellen treten Menschen eines mongoliden Phänotypus auf. Darüber hinaus lässt sich die Heterogenität der Schädel aus dem Frühen und Mittleren Holozän auch als Beleg für mehrere Einwanderungswellen interpretieren.

Die Belege für die damalige Anwesenheit von zwei unterschiedlichen Bevölkerungen in Südamerika während des Frühen Holozäns (um 10.000 v.u.Z.) sind eindeutig. Während schmalere Gesichter im westlichen Bereich typisch sind, kommen im Osten breitere Schädel häufiger vor. Dillehay (2009) ist der Meinung, dass diese ost-westliche Differenzierung mit den genetischen Angaben übereinstimmt.

Steine, Holzkohle, Knochen: die Hinterlassenschaften der ältesten Amerikaner

Die oben vorgestellten Routen, denen die ältesten Amerikaner gefolgt sein sollen, können auch durch die Untersuchung der materiellen Hinterlassenschaften belegt werden. Aus dieser frühen Zeit sind kaum organische Stoffe erhalten (abgesehen von besonderen Erhaltungszuständen, die durch besondere klimatische Bedingungen hervorgerufen wurden – wie Monteverde in Chile oder die Höhle von Guitarrero in Peru). Deshalb besteht das Inventar der ersten Amerikaner meist aus tierischen oder (mit Glück) menschlichen Knochen, Holzkohle, die sehr oft für chronologische Messungen verwendet wird, und selbstverständlich aus Steinwerkzeugen. Von letzteren werden nicht nur die fertigen Werkzeuge untersucht, sondern auch die steinernen Abfallprodukte, die wichtige Informationen über alte Techniken bei der Herstellung von Steinwerkzeugen liefern.

Wie ist nun der Stand der Dinge bei der archäologischen Bestandsaufnahme? Zusammenfassend lässt sich Folgendes feststellen: Die Theorie der Besiedlung über die Beringia-Straße wird von den meisten Kollegen anerkannt. Doch damit lassen sich zum Beispiel besondere Merkmale wie die "Kannelure" nicht erklären. Bei der Kannelure handelt es sich um eine Art gebogene Oberfläche an der Basis der Clovis-Spitzen. Diese ist typisch bei der Clovis-Kultur (Abb. 3).



Abb. 3: Clovis-Spitze aus Blackwater Draw, einer bekannten Clovis-Fundstation in New Mexico (USA).

Im Grunde genommen sind materielle Ähnlichkeiten zwischen Sibirien und Nordamerika eher selten. Die am besten untersuchten Traditionen beider Regionen sind einmal die Ushki-Tradition aus Siberia und die Nenana-Tradition, die sowohl in Alaska als auch im nordwestlichen Bereich Nordamerikas gefunden wurde. Beide sind zwischen 11.800 und 11.000 v.u.Z. zu datieren. Kleine Abschläge und Klingen, aus denen Werkzeuge hergestellt wurden, gelten auch für beide Traditionen. Doch etwa ab 10.000 v.u.Z. wurden Mikro-Klingen, Stichel und beidseitige Stücke als Standard-Produkte hergestellt, was für die Mobilisation bzw. Einwanderung der Leute spricht. Wenn man jedoch diese Art materieller Hinterlassenschaften mit den Clovis-Spitzen vergleicht, findet man keine Verbindung. Mit anderen Worten: es gibt keine Spitze aus dieser Region, aus deren Form die Clovis-Spitze abgeleitet werden könnte.

Die Diskussion läuft auf eine Frage hinaus: was bedeutet die Clovis Kultur? Dillehay (2009) verweist darauf, dass, abgesehen von den Pfeilspitzen, keine anderen Merkmale wie die gesellschaftliche Organisation oder die Lebensweise bekannt sind – und das, obwohl die Forschung in diesem Bereich Fortschritte macht. Dillehay denkt, dass das Phänomen nicht durch eine allgemeine Betrachtung der Prä-Clovis-Kulturen aus Nord- und Süd-Amerika zu erklären ist, sondern durch neue Wege in der Forschung.

Prä-Clovis-Siedlungen liefern Steinartefakte, die eigenartig sind, und bestimmte Merkmale sogar mit der sogenannten Solutreen-Kultur aus dem nördlichen Bereich Spaniens teilen. Und, wie bereits oben bemerkt, stimmen die 14C-Datierungen im Allgemeinen überein, wenn man diese korrigiert bzw. kalibriert.

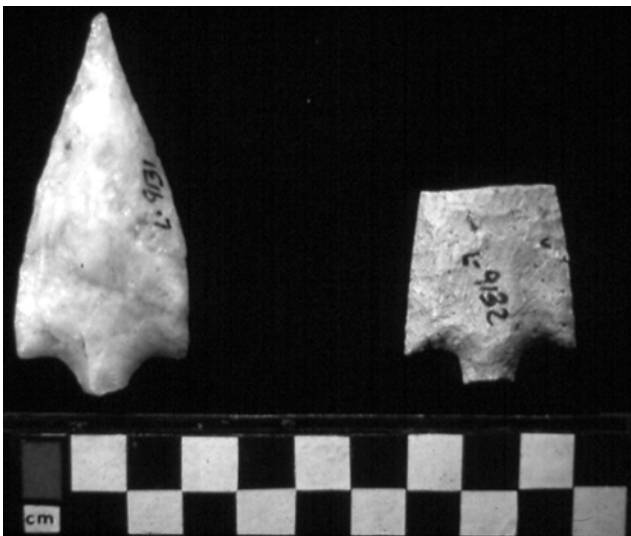


Abb. 4: Beispiele von Paijan-Spitzen aus Peru (ca. 10.000.v.u.Z.).

Die Forschungsprobleme betreffen auch den Mangel an archäologischen Fundstätten der ältesten Amerikaner in Zentralamerika. Dillehay weist auch

darauf hin, dass im Vergleich zu Clovis in Südamerika mehrere Formen und Typen von Steinartefakten um diese Zeit zu beobachten sind. Das ist der Fall bei den Spitzen wie El Jobo, Paján (Abb. 4) oder Monteverde. Es scheint, dass diese Diversität auf klimatische und ehemalige geographische Faktoren zurückzuführen ist. Ein weiterer Unterschied im Vergleich zu Nordamerika liegt darin, dass in den Zentralanden eine Art "frühe" Sesshaftigkeit bereits am Anfang des Holozäns zu erkennen ist. Die Gründe, die eine solche frühe gesellschaftliche Komplexität erklären, sind noch nicht ganz klar. Aber genau diese geographische Diversität und das Meer, reich an Ressourcen, können eine Rolle gespielt haben.

Schlussfolgerungen: "ein noch nicht komplettes Puzzle..."

Aus diesen drei unterschiedlichen Quellen kann man ersehen, dass die genetische Komponente bei der Besiedlung Amerikas komplexer ist als vorher gedacht. Es ist ziemlich sicher, dass die ersten menschlichen Einwanderungswellen vor 13.000 Jahren längst Geschichte waren. Doch die Angaben und deren Interpretationen variieren in jedem einzelnen Forschungsbereich in Bezug auf die Fragen: woher kamen die ältesten Amerikaner, wie viele Einwanderungswellen gab es oder wie können die allerersten Amerikaner überhaupt ausgesehen haben? Wie Dillehay vorgeschlagen hat, ist es nötig, die Erkenntnisse aus allen Fachbereichen, wie beispielsweise der Archäologie, physischen Anthropologie, Genetik, Linguistik oder Geographie zusammenzufassen.

Es wird wichtig sein, weitere Hinterlassenschaften wie Bestattungen, Felsmalereien oder sogar Behausungen dieser Zeit zu finden (Dillehay 2009). Wie dieser Archäologe betont: *the question must be answered by all scales and by all disciplines....* Diesen Satz möchte ich dick unterstreichen.

Danksagung

Der Verfasser dankt Herrn Koch für seine freundliche Unterstützung und die Korrektur der deutschen Fassung des vorliegenden Textes. Dennis Stanford (Smithsonian Institution) gestattete mir den Abdruck der Abbildungen 1 und 3.

Anmerkungen

- 1 Georg-Forster Forschungsstipendiat der Alexander von Humboldt Stiftung. Institut für Altamerikanistik und Ethnologie. Universität Bonn. Oxfordstr. 15, 53111. Bonn. Deutschland. elmoleon@gmx.net.
- 2 Für wenige Archäologen gilt noch immer das Clovis-Paradigma. Darunter versteht man, dass die Clovis-Kultur als die älteste menschliche Siedlung in Amerika überhaupt gilt, d.h. die Besiedlung liegt nicht früher als 11.200 Jahre v.u.Z. zurück.

- 3 Für unseren Beitrag ein Zeitraum zwischen 18.000 und 10.000 Jahren v.u.Z.
- 4 Für den Test wurde die aktuellste Fassung der Software OxCal 4.1 (2009) benutzt (copyright C. Bronk Ramsey, ORAU-Oxford Radiocarbon Accelerator Unit).
- 5 Kyr. Kilo-Year: 1000 isotopische Jahre.

Literaturangaben

Bradley, B. und D. Stanford.

- 2004 The North Atlantic iceedge corridor: A possible Palaeolithic route to the New World. *World Archaeology* 36 (4): 459–478.

Bronk Ramsey, C.

- 2008 Radiocarbon Dating: Revolutions in Understanding. *Archaeometry* 50 (2): 249-

Cavalli-Sforza, L.L., P. Menozzi und A. Piazza.

- 1994 The History and Geography of Human Genes. Princeton: Princeton University Press.

Dillehay, T.D.

- 2009 Probing deeper into first American studies. *PNAS* 106 (4): 971-978.

Fiedel, S. T.

- 1999 Older than We Thought: Implications of Corrected Dates for Paleoindians. *American Antiquity* 64 (1): 95-115.

Fladmark, K.R.

- 1979 Routes: Alternative Migration Corridors for Early Man in North America. *American Antiquity* 44 (1): 55-69

Greenberg, J.H., C.G. Turner II, S.L. Zegura, L. Campbell, J. A. Fox, W. S. Laughlin, E. J. E. Szathmary, K. M. Weiss, und E. Woolford.

- 1986 The Settlement of the Americas: A Comparison of the Linguistic, Dental, and Genetic Evidence. *Current Anthropology* 27 (5): 477-97.

Goebel T., M. R. Waters und D. H. O'Rourke

- 2008 The Late Pleistocene dispersal of modern humans in the Americas. *Science* 319: 1497–1501.

Henke, W.

- 2008 Die Besiedlung Amerikas – neue molekularbiologische Befunde. Anthropologisches Institut. Johannes-Gutenberg Universität Mainz.

Libby, W. F.

- 1952 Radiocarbon Dating. University of Chicago Press. Chicago.

Strauss L., D. J. Meltzer und T. Goebel

- 2005 Ice Age Atlantis? Exploring the Solutrean Clovis "Connection." *World Archaeology* 37 (4): 507–532.

Waters, M. R. und T. W. Stafford, Jr.

- 2008 Redefining the Age of Clovis: Implications for the Peopling of the Americas. *Science* 315: 1122-1126.

GRASSI MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE ZU LEIPZIG
Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen

Reise in einer Welt
Ausstellung auf 4.200 qm

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

Patronatsfest und "Stierkampf" nach Art der Mixe-Indianer

Ursula Thiemer-Sachse

En cada refrán hay una verdad. (In jedem Sprichwort steckt eine Wahrheit.) Diese Erkenntnis bietet die Möglichkeit, sich für jede mexikanische Situation auch eines passenden mexikanischen Sprichworts zu erinnern, was hier zur Gliederung der Beschreibung dienen kann. Es geht um Beobachtungen in der Sierra Norte de Oaxaca, um die Lebenssituation der Mixe und ihre Art, Probleme zu bewältigen. Die Mixe sind ein indigenes Volk von gegenwärtig mehr als 120 000 Menschen, die in ihrer Mehrzahl in der Región Mixe leben, arbeiten und selten feiern können.

En cada refrán hay una verdad. (In every saying there is a truth). This insight provides the opportunity to remember that for every situation there is a suitable Mexican proverb, which can serve to structure the description. It deals with observations in the Sierra Norte de Oaxaca, about the living conditions of the Mixe and their way of coping with problems. The Mixes are an indigenous people of currently more than 120,000 people, mainly living in the Mixe Region, working hard and rarely having an opportunity to celebrate.

En cada refrán hay una verdad. Esta intuición nos da la oportunidad de recordar un refrán mexicano para cada situación de los mexicanos y utilizarlo para estructurar esta descripción. Se trata de observaciones en la Sierra Norte de Oaxaca, de las condiciones de vida de los mixes y de su manera de sobrepasar problemas. Los mixes son un pueblo indígena de actualmente más de 120 000 individuos que en su mayoría viven en la Región Mixe, están trabajando mucho y pocas veces tienen la oportunidad de festejar.

Glaubensvorstellungen und Umweltverständnis

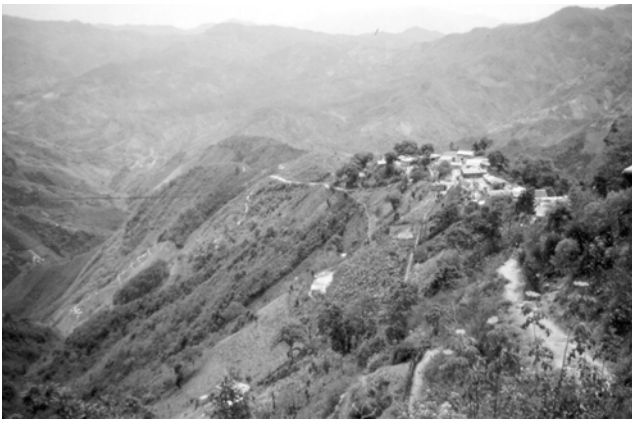
Por la vereda se llega al rancho. (Auf dem Pfad erreicht man den Hof.) In den kleinen Weilern, den sogenannten *Agencias*, die zu einem Mixe-Dorf wie Ayutla/Mixes gehören, leben die einfachen Hochgebirgsindianer in großer Armut. Sie sind für die Bestellung der steinigen Felder in mehr oder weniger starker Hanglage zuständig, kommen selten bis ins Hauptdorf und kaum darüber hinaus, etwa bis ins Hochtal von Oaxaca. Es sei denn, einige von ihnen emigrieren, um anderweitig zu arbeiten, und kommen dann selten ins Dorf zurück. Wer nicht nach Oaxaca, nach der mexikanischen Hauptstadt oder in die USA emigriert – auf der Suche nach Arbeit und zur Unterstützung der zurückbleibenden Familienmitglieder, der muss versuchen, im Dorf sein Auskommen zu haben.

Quien bien siembra bien cosecha. (Wer gut sät, erntet gut.) Der Boden ist karg und ernährt nicht alle, die Felder liegen oft an Steilhängen von mehr als 45 Grad. Das Leben der Mixe-Bauern ist vom Landwirtschaftszyklus des Regenfeldbaus der sogenannten *Milpa* bestimmt. Mais, Bohnen und Kürbisse oder Melonen werden zusammen auf dem Feld gezogen. Wilde Avocado- und angepflanzte Pfirsichbäume gedeihen in der Höhe von rund 2000 Metern. Ihre Früchte bringen etwas Abwechslung in die tägliche Ernährung aus Maistortillas mit scharfer Chillisoße und dem sogenannten "*caldo mixe*", einem sehr schmackhaften Gemüse Eintopf mit gekochtem Rindfleisch. Meist jedoch werden die Baumfrüchte auf den Markt ins Hauptdorf gebracht. Stiere ziehen den einfachen Hakenpflug, der die Furchen reißt, soweit das die Steilhänge überhaupt zulassen. Sonst bleibt den Bauern nur



Felder in der Mixe-Region

die "*coa*", der altbewährte Pflanzstock. In Gemeinschaftsarbeit säen und ernten sie reihum bei den einzelnen Bauern und werden dabei von dem jeweiligen Feldbesitzer beköstigt. In kostenloser Gemeinschaftsarbeit legen sie Pfade und Schotterwege an, bauen sie Wassertanks oberhalb der Siedlungen an und legen den zentralen Platz mit dem Gemeinschaftshaus für die Verwaltung und die Ratsversammlungen der Männer sowie dem Basketballfeld an. Es gibt in den Hauptorten reihum Märkte, jeweils einmal die Woche an unterschiedlichen Tagen. Dort gibt es neben Gemüse und aus anderen Regionen herbeigeschafftem Obst natürlich auch einfaches Werkzeug, Kochgefäße aus Ton und Aluminium und die großen tönernen Backplatten für die Maistortillas. Auf deren Herstellung hat sich eines der Mixe-Dörfer spezialisiert, da es Zugang zu einem dafür brauchbaren Tonvorkommen besitzt. Dergleichen Dinge werden aber nur selten erworben, müssen lange halten.



Weiler liegen immer oben, an den Hängen oder auf Kuppen



Einsamer Rancho

Este año la ropa vieja no dura. (Dieses Jahr hält alte Kleidung nicht lange.) / *Quien anda descalzo sueña con zapatos.* (Wer barfuß geht, träumt von Schuhen.) Anders ist dies bei abgelegter Kleidung und Schuhen, die schnell verschleifen und bald ersetzt werden müssen. Sie sind von Hilfsorganisationen in den USA gestiftet worden, müssen aber von den Endverbrauchern bezahlt werden. In großen Haufen zum Durchwühlen liegen sie auf dem Markt.

Viel Geld ist nicht im Umlauf, oft werden daher die Waren gegeneinander getauscht. Das kann man gut an den Waagschalen – oft Kalebassen - erkennen, mit denen Maiskörner, Erbsen oder Bohnen abgewogen werden; sie werden eigentlich viel häufiger als Hohlmaße benutzt. Gibt es kein Wechselgeld, weil auch kleine Münzen rar sind, dann kann der Händler nicht anders, als die Differenz mit Kaugummis zu erstatten.

Para todo mal, mezcal, para todo bien también. (Für alles Schlechte Mezcal, für alles Gute auch.) Nur einmal im Jahr kommen die Leute aus einer Agencia auf den Wochenmarkt und verausgaben sich, um Lebensmittel und Alkohol (besonders hochprozentigen Mezcal) in entsprechend großen Mengen zu kaufen. Denn es gilt, das Patronatsfest vorzubereiten.

Lo que nada nos cuesta, volvámoslo fiesta. (Das, was uns nichts kostet, daraus machen wir ein Fest!)

Normalerweise am Sonntag nach dem Festtag des Heiligen, dessen Name seit der Missionierung dem indianischen Ortsnamen vorangestellt ist, wird gefeiert. Und sie feiern wirklich nur an diesem Tag, einmal im Jahr, wenn sie es sich nicht leisten können, auf das entsprechende Fest in einem der benachbarten Weiler zu gehen. Mehr können sich die armen Gemeindemitglieder nicht leisten, selbst wenn sie von den in der Ferne Arbeitenden finanziell unterstützt werden. Heute ist es nicht mehr so wie noch vor Jahren selbstverständlich, dass die Migranten zu diesem Fest in ihren Heimatort zurückkehren. Die Daheimgebliebenen sind auf sich gestellt; aber jeder von ihnen hat für diesen Tag besondere Vorleistungen zu erbringen. Für die Organisation sind die für das entsprechende Jahr gewählten Ältesten und der Mayordomo zuständig, der in der Gemeinde noch im Verhältnis über die meisten Ressourcen verfügt.

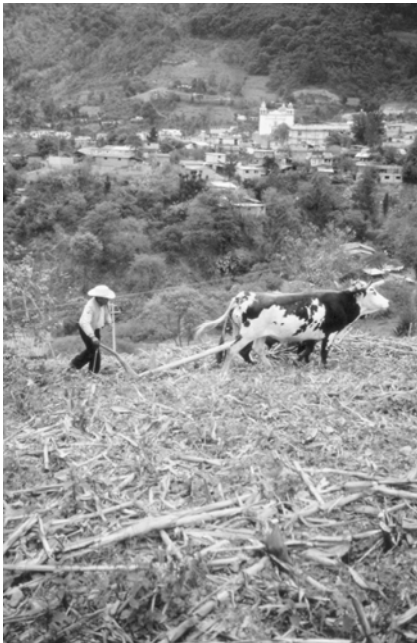
Die meist zehnköpfige Blaskapelle, die zum Einzug der Gäste aus den anderen Dörfern, zur Prozession zur Messe in der winzigen Kapelle sowie zum Jaripeo, dem "Stierkampf", zum Tanz und schließlich vielleicht auch noch abends zum Feuerwerk aufspielt, kommt aus einem der Hauptorte. Ihr Transport in den Weiler muss finanziert werden. Sie muss beköstigt und wohl im einen oder anderen Falle auch noch extra bezahlt werden.

Hasta la flor más bella se marchita. (Selbst die schönste Blume verwelkt.) Die Kapelle des Dorfheiligen muss wenigstens dieses eine Mal im Jahr üppig geschmückt werden; ist es doch vielleicht auch das einzige Mal im Jahr, dass ein Priester kommt, um die Messe zu lesen. An den anderen, den großen Kirchenfesten dagegen müssen die Leute ins Hauptdorf zur Messe gehen. Die Kapelle ist mit Rosetten aus Agaveblättern und Kunstblumen aus Plastik geschmückt, das geschieht in guter Absicht, hält die Ausschmückung doch so länger als frische Blumen.

Die Zelte, die den kleinen Händlern etwas Schutz gegen die mittägliche Hochgebirgssonne bieten, müssen ausgeliehen und errichtet werden. Und vor allem der Verhau aus Balken muss gebaut werden, in dem sich der Jaripeo abspielt, eine Art Rodeo oder "Stierkampf".

Hay que agarrar al toro por los cuernos. (Man muss den Stier bei den Hörnern packen!) Der Jaripeo ist das wichtigste Ereignis des Tages, jeder Bauer bringt seinen Stier mit und pflockt ihn erst einmal rund um den Dorfplatz irgendwo an. Stiere? dachte ich erschrocken und bekam ruhig zur Antwort: "son mansos, pues tienen que trabajar" (sie sind zahm, denn sie müssen arbeiten). Wirklich, die Mixe können sich keine Ochsen (span.: bueyes) leisten. Bei ihnen gehen Stiere vor dem Pflug. Das ist in der Gegend von Ayutla, einem bevorzugten Gebiet einfacher Rinderhaltung, gut zu be-

obachten. Die Stiere werden für die Zucht benötigt, sind aber vor allem für die Feldarbeit unersetzlich, sofern man sich nicht selbst mit dem Pflanzstock auf den steilen Hängen quälen muss. Die Stiere sind jedoch auch für das Vergnügen am einzigen Festtag des Jahres so wichtig. Dazu bringt eben jeder Bauer seinen Stier auf den Festplatz mit.



Von Stieren
gezogener
Hakenpflug



Handarbeit auf steilem Feld

Das einzige Fest im Jahr ist das Ventil, das die Menschen bei ihrer Armut und dem unendlichen Arbeitsdruck unbedingt brauchen, damit sie nicht in Gleichgültigkeit, Desinteresse und Lebensüberdruß verfallen. Dazu sind sie zu großen materiellen Opfern bereit!

In der Agencia Lachicocana von Ayutla wird das Dorffest am 5. Freitag in der Fastenzeit begangen.

¡Qué suerte tienen los que no oyen misa! (Welches Glück haben jene, die nicht die Messe hören!) Am Vormittag liest ein junger Priester, der extra aus Ayutla, dem Bischofssitz der Region Mixe, herübergekommen ist, die Messe vor den Frauen und Kindern. Sie sind in stiller Prozession, von ruhigem Rhythmus der Blas-

kapelle begleitet, den Weg der Kreuzstationen gegangen und in das winzige Gotteshaus gekommen. Der Priester schimpft in seiner Predigt auf sie ein, weil sie ihre Männer nicht besser im Griff hätten.



Kalebassen als
Hohlmaß auf dem
Markt von Ayutla

Quien de las fiestas quiere gozar por la víspera debe empezar. (Wer vom Fest etwas haben will, muss schon am Vorabend beginnen.) / *No es borracho el que ha bebido, sino el que sigue bebiendo.* (Nicht der ist ein Trinker, der getrunken hat, sondern der, der weiter trinkt.) Die meisten Männer aber halten schon gegen 11 Uhr irgendwo auf der Erde in der Nähe ihrer Stiere, meist im Schatten der großen Dorfbäume, ein Schläfchen. Einmal im Jahr jedenfalls sind sie nicht zu bremsen und nach morgendlichem begierigem, aber friedlichem Alkoholkonsum müssen sie schon ihren ersten Rausch ausschlafen. Zu aggressiven Handlungen treibt sie dieser festliche Alkoholkonsum nicht. Dies gilt auch für den nächsten Tag, wenn sie den erworbenen Festrausch ausschlafen müssen, ehe sie an ihre tägliche Arbeit zurückkehren.



Ausschlafen des ersten Festrausches

Wenn die Mittagshitze jedoch vorbei ist und der Mayordomo die Mitglieder der Blaskapelle und die

alten Männer an einer langen Tafel im Hof des Gemeinderatshauses mit besonderen Speisen bedacht hat, die Alten, die im entsprechenden Jahr die wichtigsten administrativen und religiösen Ämter im Orte innehaben, dann beginnt die Blaskapelle in einem herausfordernden Rhythmus zu spielen, bricht ab und beginnt von neuem. Nun kann man den jungen Priester mit einem Eimer voller Weihwasser und einem Wedel aus Zweigen bewaffnet in den Verhau steigen sehen: er muss den Ort und die ersten Stiere, die hereingeführt werden, segnen. Und gleich danach beginnt das Spektakel, das Jung und Alt in seinen Bann zieht.



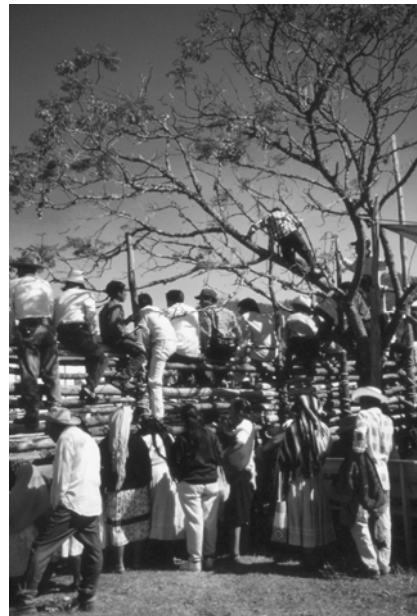
Weihung der Stiere

Los toros hay que verlos desde la barrera. (Die Stiere muss man von der Umzäunung aus sehen!) / *Llamar al toro desde la barrera, lo hace cualquiera.* (Den Stier von der Umzäunung aus anschreien, kann jeder. Aus gutem Schutz heraus kann jeder mutig sein!) Die jungen Zuschauer erklettern ebenso wie der Priester die Balkengerüste und umstehenden Bäume und begrüßen mit fröhlichen Rufen die Stiere und potenziellen Reiter. Die Tiere sind wirklich "mansos"; sie schrecken vor dem Lärm der Zuschauermenge zurück, laufen in eine Ecke des Balkengevierts und stecken ihre Köpfe zwischen die Balken des Verhaus, als wollten sie sagen: Lass mich bloß in Frieden! Doch das dulden die jungen Helfer nicht; sie zerren den jeweiligen Stier an Seilen in die Mitte, halten ihn so fest und warten, bis sein Besitzer ihn erklommen hat.



Zuschauer beim Jaripeo

Montura sin estribos, no es montura. (Eine Reitausrüstung ohne Steigbügel ist keine!) Ein Seil dient als Führungsleine, vielleicht ein Sack als Ersatz eines Sattels, Seilschlaufen ersetzen die Steigbügel. Der Bauer wird dort oben festgebunden. Sitzt er auf seinem Stier, dann lassen die Helfer plötzlich los. Die Blaskapelle intoniert einen wilden Rhythmus, während sich der des Reitens sichtlich ungewohnte, dabei auch noch reichlich alkoholisierte Bauer auf seinem Stier festzuklammern versucht.



Zuschauer beim Jaripeo

No hay toro valiente donde hay mucha gente. (Es gibt keinen tapferen Stier, wo viele Leute sind.) Der Stier kennt ja sonst auch keinen Reiter, galoppiert umher, bäumt sich auf und versucht, die ungewohnte lebende Last von seinem Rücken zu bekommen. Die Helfer müssen dabei mit wilden Bewegungen und Wedeln mit Säcken und geflochtenen Matten zu verhindern suchen, dass der Stier erneut in eine Ecke gelangt und seinen Reiter an den Balken entlang schabt. Aber zumeist wird der Bauer schon nach wenigen Augenblicken abgeschüttelt. In dem Moment wechselt die Blaskapelle in einen ruhigen Rhythmus, während die Menge be-

geistert schreit, der Stier alleine die bevorzugte Ecke erreicht und allen sein Hinterteil zukehrt. Natürlich ist die Begeisterung besonders groß und laut zu hören, wenn es ein Bauer mal schafft, einige Augenblicke länger auf dem Rücken seines Stiers auszuharren.



Stierkampf

No es el mismo hablar de toros que estar en el redondel. (Es nicht dasselbe, von Stieren zu sprechen, wie in der Arena zu sein.) Jeder Bauer und jeder Stier kommt nur einmal dran, das erkenne ich an der unterschiedlichen Farbe und Rasse der Tiere. Alle Stiere werden also einzeln in die Arena geführt und auch wieder nach ihrem Einsatz draußen angepflockt. Ihr Temperament ist unterschiedlich: manche müssen erst von den

Helfern in den Schwanz gebissen werden, um einige wilde Sprünge zu machen.

Los bravos a la plaza, los mansos al corral. (Die Wilden auf den Platz, die Zahmen ins Gehege!) Andere legen sich einfach nieder und lassen sich auch nicht so leicht hoch zwingen, indem man ihnen unerbittlich am Schwanz zieht. Und das geht dann stundenlang so, bis die Bauern der Agencia und die der Umgebung, die zu diesem Ereignis mit ihren Stieren gekommen sind, alle mal eine Probe ihres Könnens gegeben haben. Es passieren bei diesem Jaripeo erstaunlicherweise selten Unfälle.

Man kann sich fragen, warum diese wenigen Augenblicke eines Ritts auf dem eigenen Stier so wichtig für die Bauern sind, zumal festzustellen ist, dass es keinen besonderen Wettbewerb untereinander gibt. Das hat symbolische Bedeutung: die Beherrschung des stärksten Tieres, das es in der Region überhaupt gibt, auch wenn da jeder Stier sowieso als "manso" angesehen wird.



Fandango

Esta vida es un fandango, y el que no lo baila, un tonto. (Dieses Leben ist ein Fandango, und derjenige, der ihn nicht tanzt, ist dumm.) Und wenn alle eine Chance gehabt haben, wechselt die Blaskapelle zum berühmten Fandango der Mixe, zu dem sich vor allem alte Frauen wie im Traum bewegen. Viele Paare, die umeinander tanzen, vermag ich nicht zu erkennen. In Paaren zu tanzen, ist bei den Mixe auch nicht üblich. Getanzt wird neben dem Jaripeo-Verhau bei der Blaskapelle, aber auch in der überdachten, kleinen Markthalle. Dort waren zuvor besonders bestickte Deckchen zum Einschlagen der heißen Tortillas und Keramik aus der Region feilgeboten worden, Dinge aus dem kleinen Hauswerk der Frauen, für die das Fest eine wichtige Gelegenheit bietet, eine Kleinigkeit dazu zu verdienen.



Blaskapelle



Markt während des Patronatsfestes

Daneben wird ein Basketball-Turnier durchgeführt. Die verschiedenen Mannschaften aus den einzelnen Agencias werden von den Zuschauern mit großer Begeisterung angefeuert, geht es doch um bedeutende Siegestrophäen: 1. Preis: ein Pferd, 2. Preis: drei Schafe und schließlich 3. Preis: ein neuer Basketball, wie schon Tage zuvor in Ayutla über den Lautsprecher verkündet worden war.

Quien juega con fuego se quema los dedos. (Wer mit dem Feuer spielt, verbrennt sich die Finger.) Und wenn die Dämmerung einsetzt, haben die Coheteros, die Feuerwerker, ihren großen Auftritt. Sie kommen von außerhalb und haben schon Stunden vorher begonnen, ihre Castillos (span.: Schlösser) zu bauen, mehrere Meter hohe Türme aus bambusartigen Hartgrasrouten, an denen dann das Feuer von einem Feuerwerkskörper zum anderen emporklettert. Die Qualität eines Cohetero erkennt man an der Zahl seiner Finger. Bei diesen von mir hier beschriebenen Patronatsfesten entdeckte ich, dass ihm an beiden Händen mehrere Finger fehlten. Also Vorsicht, Sicherheitsabstand; es ist ja auch klar, dass sich die arme Gemeinde einer solchen Agencia keinen guten, geschickten Cohetero kommen lassen und bezahlen kann. Und so ist es wahrhaftig, dass bei dem Jaripeo nach Mixe-Art weniger Unfälle passieren als später dann beim Feuerwerk, zumal sich

angetrunkene allzu Mutige zu dicht an die ausbrennenden und zusammenkrachenden Türme heranzuwagen.

In 2000 m Höhe sind die Nächte kalt, und so bin ich froh, mit jemandem aus meiner Gastfamilie möglichst bald danach auf dem ersten Lastwagen, der auf Feldwegen über Höhen und durch Schluchten nach Ayutla zurückfährt, das Fest verlassen zu können. Je später in der Nacht, desto eher müsste man mit einem Fahrer unterwegs sein, der sich reichlich durch Mezcal gewärmt hätte. Doch insgesamt passiert recht wenig, das liegt wohl an den beschränkten Mitteln, die eine solche Hochbergsgemeinde für ihr einziges Fest im Jahr aufbringen kann. Da muss verhältnismäßig wenig Alkohol für eine selige Feststimmung reichen! Man feiert, weil man eben einmal im Jahr feiern muss!

Pregunta lo que no sepas, que el preguntar no te ofende. (Frag das, was du nicht weißt, beim Fragen fällt dir kein Zacken aus der Krone.) Touristen gibt es nicht, und eine "antropóloga", die in der Gegend wie ein "bunter Hund" bekannt ist, eignet sich nicht dazu, zum gemeinsamen Alkoholkonsum animiert zu werden. Es ist ja eine Frau und großzügig mit kleinen Geschenken an die Kinder, das weiß man zu schätzen, aber sonst lässt man sie bei einem solchen Fest unbeachtet. Es ist viel interessanter, sie unterwegs mal im Fahrerhaus eines Kleintransporters auf einer der Überlandschotterpisten aufzusammeln und im Wechselgespräch zu erkennen, was sie alles nicht weiß, aber wissen möchte. Und so ist es mir möglich, entsprechende Feste mitzuerleben, zu beobachten, wie ernst man feiert und wie das, was der Ethnologin auf den ersten Blick als turbulent erscheint und manche komische Situation ergibt, in Wirklichkeit große rituelle Bedeutung hat. Das ist nicht Folklore; nichts wird revitalisiert, um es jemandem vorzuführen!

Mögen Stierkampf und Rodeo bei anderen Völkern ihre Bedeutung aus den alten europäischen Traditionen erhalten haben. Bei den Mixe-Indianern ist der Jaripeo offensichtlich zusätzlich mit dem Mythos ihres Kulturheros Kong Hoy (mixe: "Guter Herr") verbunden und hat zugleich etwas mit ihrem Selbstbewusstsein zu tun. Der Kulturheros, mit seinem Bruder und anderem "ich", einer Schlange, einst aus einem oder zwei Eiern geschlüpft, wie der Mythos in den unterschiedlichen Versionen berichtet, war der Anführer der Mixe-Krieger in ihrem Verteidigungskampf gegen die aus den Talregionen von Oaxaca ins Gebirge vordringenden Zapoteken und später gegen die Azteken und Mixteken sowie die spanischen Eroberer. Seine Stärke erwuchs dem Kulturheros Kong Hoy aus gewaltigen Schutzgeistern, so den als Krieger agierenden Blitzen, aus dem ihn schützenden höchsten Berg der Sierra Norte de Oaxaca, dem fast 3400 m hohen Zempoaltepetl mit seinen zwanzig Kuppen, wie

der Name besagt. In ein Höhlensystem dieses Berges soll sich der Kulturheros zurückgezogen haben, als ihn die Feinde zu stark bedrängten. Er kündete seinem Volke die einstige Rückkehr an.

Außer diesem Messianismus in ihrem Mythos ist wichtig, dass der Kulturheros sich zu verwandeln vermochte /vermag, wie die Mixe noch heute erzählen. Kong Hoy erschien als junger Krieger und als weiser alter Mann oder als Truthahn mit besonderen Zauberkraften. Obwohl die Rinderhaltung erst lange nach der spanischen Eroberung Mexikos von den Mixe übernommen worden ist, verwandelt sich der aus uralter Zeit stammende Kulturheros auch in einen Stier, will er sich vor der Gewalt der anderen zurückziehen! Dies betrifft zum Beispiel eine Erzählung über seine Auseinandersetzungen mit den Behörden in der Stadt Oaxaca und seine Flucht aus dem dortigen Gouverneurspalast.¹ Die große Kraft dieses Tieres erscheint den Mixe als so bedeutsam, dass sie ihren Kong Hoy damit zu identifizieren vermögen. Für die Mixe ist der Stier gemäß ihrem Dualitätsdenken von "heiß und kalt" ein heißes, gefährliches Tier, das die ungebändigte oder außer Kontrolle geratene Natur repräsentiert.² Das Rind als den Mixe ursprünglich fremd erhielt bei ihnen daher auch den Namen des Berglöwen (Puma) und Jaguars, welche die größten Tiere sind, von denen die Mixe überhaupt Ahnung haben.³ Gegenüber den aus dem täglichen Erleben als "mansos", friedfertig, eingeschätzten Stieren bedeuten diese Zuordnungen ganz offensichtlich eine andere Kategorie, den Stier als anderes "ich" oder auch Nagual, Schicksalsdoppelgänger, des Kulturheros Kong Hoy.

So findet sich zum Beispiel auch eine Verbindung vom Zempoaltepetl, dem heiligen Berg der zwanzig Kuppen, auf dem die Mixe noch heute Opfer darbringen, zum Stier auf der sogenannten "mapa" von Ayutla. Auf solchen rund 2,50 mal 2,30 m großen

Baumwolltüchern ist der territoriale Besitz eines Ortes mit allen Grenzlinien und für diese wichtigen Zeichen wie Felsen und Bäume sowie den Agencias dargestellt. Solch eine Landkarte kann als Dokument in Landstreitigkeiten eine besondere Rolle spielen. Die im Rathaus von Ayutla aufbewahrte Karte ist eine Kopie aus dem Jahre 1831 von einem Dokument, das in Santa María Yacochi aufbewahrt wird, einem Ort, der als heilig verehrt wird, ganz nahe dem Zempoaltepetl. Auf der alten Karte sind auch streitende Bauern wiedergegeben, die mit Macheten und Lanzen aufeinander losgehen. Abbildungen von Häusern sowie seltener Kirchen markieren die einzelnen Orte. Der Zempoaltepetl aber ist durch einen kapitalen Stier gekennzeichnet. Es ist das einzige Tier auf der ganzen Landkarte. Es handelt sich also keineswegs um ein Symbol für die Rinderhaltung, sondern um das andere "ich" des Kulturheros Kong Hoy. Die mythische Verbindung zwischen Stier und Kong Hoy sowie dem heiligen Berg existiert also schon mindestens zweihundert Jahre. Sie wird, das drängt sich einem als besonderer Eindruck auf, in den rituellen Reiterkunststücken des Jaripeo in der Gegenwart immer noch hergestellt, mögen sich die einzelnen Mixe-Bauern dessen bewusst sein oder nicht.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. "Leyendas del Kong'Oy", in: Guillermo López Motta & Raúl Felipe Prado García: Ap Ayuuk. Cuentos y Leyendas Mixes. S. 109.
- ² Vgl. Gustavo Torres Cisneros: Mixes. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas. México 2004, S. 16.
- ³ Vgl. Oscar Schmieder: The Settlements of the Tzapotec and Mije Indians. University of California Publications in Geography 4, 1932, S. 66.

(Alle Fotos von der Autorin)



Jeets' Lu'um: Die Säuberung der Erde. Ein Maya-Ritual für gemeinschaftliche Gesundheit.

Harald Thomass

Die Maya von Yucatán haben eine eigene Ritualität. Rituelle Spezialisten leiten Agrar- und Heil-Rituale. Das Ritual des jeets' lu'um wird in einem familiären Rahmen veranstaltet und dient der Heilung des gemeinsam bewohnten Grundstücks. Die ethnografische Beschreibung eröffnet den Blick auf eine Facette der Ritualität der Maya. Der Artikel thematisiert verschiedene Probleme der teilnehmenden Beobachtung als Methode der Ethnografie. Die Subjektivität der Methode muss beschrieben und erläutert werden, um so zu einer überprüfbaren Objektivität zu gelangen. Im Zentrum des Artikels stehen jedoch die ethnografische Beschreibung des Rituals und die Interpretation der Symbole und rituellen Handlungen durch die Informanten und den Autor.

The Maya of Yucatán have unique rituals. They perform agrarian rites and healing ceremonies. Shamanistic priests are still in charge of the religion. The ritual of jeet 'lu'um is organized in a family context and is used to heal inhabited land held in common. The ethnographic description opens up a view of one facet of the ritualism of the Maya. The article focuses on various problems of participant observation as a method of ethnography, because the subjectivity of the method must be documented and illustrated in order to achieve a verifiable objectivity. The body of the article contains the ethnographic description of the ritual and the interpretation of symbols and ritual acts by the informants and the author.

Los mayas yucatecos tienen su propia ritualidad. Especialistas rituales dirigen rituales agrarios y terapéuticos. El ritual del jeets' lu'um es llevado a cabo dentro del marco de la familia y sirve para la curación del solar común donde vive. La descripción etnográfica abre la vista sobre una faceta de la ritualidad mayense. El artículo está tematizando varios problemas de la observación participativa como método de la etnografía. Es forzoso describir y aclarar la subjetividad del método para así conseguir una objetividad verificable. El artículo se centra, sin embargo, en la descripción etnográfica del ritual y la interpretación de los símbolos y acciones rituales llevados a cabo por los informantes y el autor.

Ethnografische Beschreibung

Auf dem Altar lagen Maiskörner unter den Kalebassenschüsseln, damit diese nicht umfielen. Ein Kruzifix steckte in einer Plastikschüssel, halb gefüllt mit Mais. "Diesmal haben sie Maiskörner genommen, sonst werden die Kalebassen, auf yucatekisches Maya: *luuch*, immer von Steinen gehalten", erklärte Doña Berta eher beiläufig diesen symbolischen Gebrauch des Mais. Sie hatte gerade den *saka'* in die fünf Kalebassenschüsseln gefüllt, einen Maistrunk, der normalerweise mit Honig gesüßt ist, diesmal mit Rohrzucker. "Das geht auch", sagte Doña Berta und begann, vor dem Altar stehend, ihr Gebet für das *jeets' lu'um*-Ritual.

Bei diesem Ritual stehen die Heilung einer Gemeinschaft und die Säuberung eines Grundstücks von "krankmachenden Winden" beziehungsweise "unheilbringenden Wesenheiten" im Vordergrund. Übersetzt aus dem yucatekischen Maya heißt *jeets' lu'um* "die Erde beruhigen". Hanks übersetzt *jeets' lu'um* als "Die Erde festbinden" oder "fixieren" und beschreibt damit die krankmachenden Winde, die vom Grundstück gebannt werden (Hanks, 1990: 341). Zu der Gruppe von Teilnehmern am Ritual gehörten in diesem Fall am 1. Oktober 2007 die Familie und Tiere, die auf diesem Grundstück lebten und krank geworden waren. Die Familie lebte am Rande von Oxkutzcab, einer Kleinstadt im mexikanischen Bundesstaat Yucatán, 100 km

südlich von Mérida. Doña Berta, die Maya-Priesterin – auf yucatekisches Maya *x-men* – beschrieb das Ritual als eine "Speisung der Erde" und meinte damit den Erdofen, den die Teilnehmer ausgehoben hatten und in dem die rituellen Brote gebacken wurden. Die Erde verlange nach diesem regelmäßigen Opfer, damit sie "ruhig" bleibe und die "Winde" die Menschen und Tiere nicht krank machen.

Die verschiedenen *b-meno'ob*, schamanistischen Priester der Maya von Yucatán, beschrieben die Beziehung des Menschen mit seiner Umwelt als eine Austauschbeziehung. So verlange auch die Erde etwas von den Menschen dafür, dass sie auf und von ihr leben und dass ihre Hühner und Schweine ebenso von der Erde profitieren (Redfield, Villa Rojas, 1934: 127).

Vor vier Jahren hatte Doña Berta zum ersten Mal ein *jeets' lu'um* auf diesem Grundstück durchgeführt. Damals waren Tochter, Truthühner und Schweine erkrankt. Die Eltern hatten daraufhin Doña Berta aufgesucht und sie um Rat gefragt. Sie hatte ihnen empfohlen, ein *jeets' lu'um* zu veranstalten. Nach vier Jahren spürte die Tochter nun wieder Schmerzen in den Beinen: *chiba'al ook* (gebissenes Bein) oder *to'yook* (verkramptes Bein), so bezeichneten die Eltern die Krankheit ihrer Tochter. Drei Tage, nachdem das *jeets' lu'um*-Ritual damals durchgeführt worden war, waren die Beschwerden der Tochter abgeklungen, und sie fühlte sich wieder gesund.



Das *jeets' lu'um*-Ritual gehört zu einer Reihe von Agrarritualen der Maya von Yucatán, die alle einem ähnlichen Schema folgen. Dazu gehören das Ritual des *ch'a cháak*, die Bitte um Regen, das Ritual des *waaji kool*, ein Ernte-Dankfest, *waaji chen*, das Ritual für einen Brunnen, und die *Primicia*, ein Opferritual des ersten geernteten Mais. Es werden ein Altar aufgestellt und ein Erdofen ausgehoben, in dem die Speisen gebacken werden. Hühnersuppe wird mit den zerbröselten Broten zu einem Brei verarbeitet. Der rituelle Spezialist weiht die Speisen. Bei dem Opferritual des ersten Mais, der sogenannten *primicia* (span.), werden die Maiskolben im Erdofen gegart. (vgl. Gabriel, 2001)

Fremdheit und Nähe: Wer bin ich, der ich dich das frage?

Als ich am Morgen des 1. Oktober 2007 zu der Familie kam, die das *jeets' lu'um*-Ritual auf ihrem Grundstück veranstaltete, war ich in Begleitung eines Sohnes von Doña Berta. Ohne diese Begleitung hätte ich wahrscheinlich Probleme bekommen. Mario, der Sohn, sagte mir: "Die Familie kennt dich nicht, deshalb würden sie dich gar nicht reinlassen. Sie halten dich für einen Agenten der CIA", sagte er im Spaß. Damit brachte er ein Problem zur Sprache: Der Ethnologe wird, wenn er den Befragten nicht bekannt ist, als Spitzel und Schnüffler wahrgenommen, der viel fragt, und man versteht nicht, warum er das alles fragt. Mit der Begleitung von Mario war die teilnehmende Beobachtung des Rituals kein Problem. Wir hielten uns zuerst in der Küche auf, wo bereits die rituellen Brote, die sogenannten *tutti waj*, von den Frauen zubereitet wurden. Nachdem ich ein paar Fotos gemacht hatte, half ich bei der Zubereitung der Brote mit. Aber mir blieb die Frage im Kopf:

Welches Interesse haben die Informanten, mir ihre Zeit zu schenken und meine Fragen zu beantworten?

Ein mögliches Interesse der Informanten könnte sein, dass sie sich ernst genommen sehen, man zeigt Interesse für ihre Tätigkeiten und fragt nach Beweggründen. Ich hatte mich als jemand vorgestellt, der ein Buch über die Kultur der Maya schreibt. Zumindest verstand die Familie mein Interesse. Über ihr Interesse kann ich nur spekulieren. Es kann sein, dass auf meine Frage nach dem Grund für den *jeets' lu'um* mit Scham reagiert wurde, da auf die Frage nach der Krankheit kurz angebunden und sachlich geantwortet wurde. Die kranke Tochter tauchte später in der Küche auf, wurde mir aber nicht vorgestellt. Erst als ich eine Woche später die Familie noch einmal besuchte, stellte sich mir die nun genesene Tochter vor.

Ein anderer *b-men* berichtete mir bei dem ersten Interview von den Wunderheilungen, die er bei prominenten Patienten durchgeführt hatte. Ich hatte den Eindruck, dass dieser *b-men* das Interview mit dem

Ethnologen nutzte, um sich als ein erfolgreicher Heiler darzustellen. Als interviewender Ethnologe reagierte ich ebenso eitel und präsentierte stolz meine Maya-Sprachkenntnisse.

Eitelkeit kann ein Motiv für den Interviewten sein, mir von sich zu erzählen. In einem solchen Interview wird mir ein *b-men* nicht von seinen Misserfolgen und seinen Zweifeln berichten, sondern sich als ein erfolgreicher Macher darstellen.

Eine freundschaftliche Beziehung, die über Jahre hinweg aufgebaut wird, ist eine gute Grundlage für ein fruchtbares Gespräch. Doch auch in einer Freundschaft gibt es blinde Flecken, die in den Gesprächen nicht angesprochen werden. Eine freundschaftliche Beziehung kann zu starrer Rollenzuweisung führen, die hemmend auf das Formulieren von, wie Nadig es bezeichnet, konfrontativen Fragen wirkt.¹

Diese blinden Flecken sind kulturell und individuell geprägt. Um diese blinden Flecken zu beleuchten, gilt es, verschiedene Fragen zu beantworten:

– Was macht mir im Kontakt mit der fremden Kultur Angst?

– An welchen Stellen der Kommunikation reagiere ich auf meine Informanten für die Erkenntnis hinderlich?

– Welche Themen werden aus kulturellen, religiösen bzw. individuellen Gründen nicht angesprochen?

Das Gesagte und das Gemeinte, Signifikant und Signifikat

Wie stelle ich meine Fragen, dass sie auch so verstanden werden, wie ich sie gemeint habe? Zum Beispiel die Frage nach dem Gesagten (Signifikant) und Gemeinten (Signifikat) in dem Gebet von Doña Berta: Sie betet:

"Du wirst mich spülen mit der heiligen, reinen Gnade."

Wer ist hier das "ich"? Ist es Doña Berta, oder stellt sie sich das zu heilende Subjekt vor und spricht in der ersten Person Singular, meint aber die dritte Person Singular "er/sie/es"? Ich habe Doña Berta dazu konkret gefragt, aber beim Reflektieren der Frage-Situation bin ich mir nicht sicher, ob sie meine Frage verstanden hat. Ich hatte diese Frage als eine Suggestivfrage gestellt: "Wirst du mit der heiligen reinen Gnade gespült?", worauf sie nur nickte.

Um diese Fragen zu beantworten, bedarf es zum einen eines hohen Maßes an Selbstreflexion des Ethnologen, zum anderen aber eines tiefen Verständnisses der fremden Kultur. Was in einer Kultur eher nicht angesprochen wird und wo es ein stillschweigendes Übereinkommen gibt, diese kulturellen blinden Flecken lassen sich in der Reflexion mit der eigenen Kultur des Ethnologen beleuchten. Jedoch treten erhebliche

psychische und soziale Widerstände bei mir auf. (Devereux 1998: 17) Bei einem Regenritual, einem sogenannten *ch'a cháak*, kam es zu einem Streit unter den Ritualteilnehmern über das geeignete Feuerholz. Bei demselben Ritual wurde bei der rituellen Zubereitung der Speisen mit dem Maisteig gespielt. Es wurden Nasen geformt und an die Bäume gedrückt. Beides waren klare Verstöße gegen die ungeschriebene, aber explizite rituelle Ordnung. Ich selbst reagierte darauf mit Angst, da ich mich als Teil der Ritualgemeinschaft identifizierte. In meinem Feldtagebuch habe ich keine Einträge zu diesem Ritual vorgenommen, was ich als eine Verdrängung interpretiere. Später sagte mir der *b-men*, dass er auf dem Altar Zeichen wahrgenommen hätte, die den baldigen Tod des Auftraggebers ankündigten.

Die Qualität der Antworten

Wenn ich nach der Menge Mais frage, nach der Anzahl der Hühner, die sie während des *jeets' lu'um*-Rituals geschlachtet haben, dann hat die Antwort einen objektivierbaren Charakter.

Wenn ich frage, warum die Brote 13 Schichten haben, und ich die Antwort bekomme: "Weil es so besser schmeckt", ist das eine Meinung und hat subjektiven Charakter. Viele Meinungen zu einem Sachverhalt stellen einen Bedeutungskomplex dar.

Bei den Interviews muss man nach dem Interviewpartner unterscheiden: Bei einem Experteninterview mit einem *b-men* hat die Meinung mehr Gewicht als bei einem Laien, denn der *b-men* hat einen exklusiven Zugang zum Übersinnlichen. Wenn aber der eine schamanistische Priester die Anwesenheit von anderen Personen in der unmittelbaren Nähe zum Altar akzeptiert im Gegensatz zu einem anderen Schamanen, der die Personen von dort mit dem Hinweis fernhält, dass die übernatürlichen Winde, die hier auftreten, gefährlich sind, dann wird daraus deutlich, dass es auch unter den Experten unterschiedliche Meinungen gibt.

Die Übersetzungsarbeit von fremden (emischen) in eigene (etische) Begriffe

Zentraler Punkt im Interpretationsvorgang bei Geertz (1997: 307) ist das Übersetzen von fremden (emischen) Begriffen in eigene (etische). Er pendelt ständig zwischen den fremden Details einer Ethnographie und den theoretischen Begriffen der Ethnologie hin und her und versucht so, das eine aus dem anderen zu erklären.

Bei seiner Interpretation bekommt der Interpret eine hervorgehobene Rolle. Doch der eigentliche Interpretationsvorgang bleibt oft im Dunkeln: An welchen Stellen die fremden Begriffe herangezogen werden und in welche Begriffe der eigenen Kultur sie dann übersetzt werden, das bleibt in seiner Darstellung

des "Balinesischen Hahnenkampfes" unklar. Das Produkt ist ein monologischer Text, der scheinbar nur eine Bedeutung zulässt.

Mein Prozess der Übersetzungsarbeit

Zum einen fragte ich die Beteiligten, was das Einzelne für sie bedeutet. Mit ihrer Antwort gaben sie mir Erklärungen, die bereits eine Übersetzung beinhalteten. Sie erläuterten ihre Begriffe mit ihren eigenen Worten und übersetzten selbst schon emische in etische Begriffe. Zum anderen weise ich Assoziationen zur Literatur auf, zum Beispiel bei den 13 Schichten der Brote und stelle diese Assoziationen den Erklärungen der Beteiligten an die Seite.

Die innere Logik des Gebets verbinde ich mit den rituellen Handlungen und der symbolischen Struktur auf dem Altar und interpretiere so ihre Bedeutung.

Symbolische Interpretation der rituellen Handlungen und Gegenstände

Der Mais und die Brote *tuuti waj* und *ch'imo'ob*

Gegen 12.00 Uhr kamen die Frauen von der Mühle und brachten den Maisteig für die Brote. In der Küche wurden die 13-schichtigen Brote zubereitet, es waren nur drei mit 13 Schichten, die restlichen 17 Brote hatten zwölf Schichten. Früher hatte ich bereits an verschiedenen Zeremonien mit unterschiedlichen Zahlenkombinationen für die Schichtbrote teilgenommen. Bei einem Regenritual wurden Brote mit fünf und sieben Schichten zubereitet, und ich stellte immer wieder die Frage: Wie erklärt sich die Anzahl der Schichten? Auf diese Frage habe ich verblüffende Antworten bekommen: "Weil es besser schmeckt" – "Weil man so Kürbiskernmasse spart, die ist ja so teuer", oder auch einfach nur ein Schulterzucken. Es waren ganz pragmatische und nicht symbolische Antworten, wie ich gehofft hatte. Die Ritualteilnehmer interpretieren ihr Ritual auf eine pragmatische Weise und integrieren es in ihren Tagesablauf. Stille Andacht habe ich noch nie bei einer Agrarzeremonie erlebt.

Im Schöpfungsmythos der Maya wird der Mensch aus Mais erschaffen (Tedlock 1996: 146). Der Mais ist der Stoff, aus dem das Leben ist. Im heutigen Kontext wird der Mais von den Bauern als "Gracia" als "Gnade" oder "göttliche Energie" bezeichnet. Doña Berta erwähnt in ihrem Gebet das "Spülen mit der reinen Gnade Gottes": "*Ka bin a chaalten santo sjujuy gracia*" "Und du wirst mich spülen mit der heiligen, reinen Gnade". Terán und Rasmussen zeigen eine Assoziation des Maises mit dem Leib Christi und bezeichnen die *tuuti waj* als Hostien. Die 13 Schichten repräsentierten in der Vergangenheit die 13 Schichten des Mayahimmels, heute Christus und seine 12 Jünger (Terán, Rasmussen, May 1998: 59).



Die *ch'imo'ob* sind kleine Brötchen, mit gemahlene(n) Kürbiskernen gefüllt. "Lecker zum Kaffee", sagte die Schwiegertochter und erklärte mir: "Das sind die Steine, mit denen die *aluxo'ob* die Menschen bewerfen". Sie lachte, als ob sie es nicht ganz ernst meinte. *Aluxo'ob*, das sind kleine Zwerge aus der übersinnlichen Sphäre, die allerlei Schabernack mit den Menschen treiben, wenn sie nicht respektiert werden. Sie klauen Sandalen und bewerfen die Menschen mit Steinen. Aber eigentlich sind es die Hüter der Felder (Redfield, Villa Rojas, 1934: 120).

Als die *ch'imo'ob*, in Bananenblätter eingewickelt, auf dem Boden lagen, fragte der ältere Sohn: "Sind die nicht zu klein? Die können doch im Ofen verbrennen?" Für einen Moment blickten sich die Familienmitglieder mit fragenden Gesichtern an, bis sein Bruder die Bedenken beiseite schob und sagte, dass sie die richtige Größe hätten. Damit war die Frage beantwortet, und das Ergebnis, das später auf dem Altar lag, bestätigte seine Meinung.

Die Brote wurden in ritualisierter Handlung (Bell 1992: 74) von Männern und Frauen gemeinsam zubereitet. Die Frauen machten die dicken Tortillas, und die Männer schichteten die Tortillas mit der Kürbiskernmasse, wickelten die Brote in Bananenblätter ein und trugen sie zum Erdofen. Warum diese Arbeitsteilung bestand, konnten mir auch die Teilnehmer nicht erklären. Fest steht, dass Frauen in Yucatán für die Zubereitung der Tortillas zuständig sind. Die Frauen gaben den Produktionsprozess an der Stelle aus der Hand, als die Tortillas zu Broten geschichtet wurden. Als ich die Frage stellte: "Warum gibt es diese Arbeitsteilung?", bekam ich von der Familie keine Antwort. Vielleicht hatten sie die Antwort auf Spanisch nicht parat, vielleicht war es aber auch eine von ihnen nicht hinterfragte Arbeitsteilung.

Der Erdofen: u pib

Die Familie hat mir als Grund für das *jeets' lu'um*-Ritual die Krankheit der Tochter und der Tiere genannt und diese Krankheit mit der Präsenz der Winde auf dem Grundstück erklärt. Diese Winde sind eng mit diesem Stück Erde verbunden und bedrohen zum Beispiel nicht das Nachbargrundstück. Um nun zur Heilung zu gelangen, muss dieses Grundstück behandelt werden, indem, so denke ich, der Himmel in symbolischer Form der 13-schichtigen Brote *tuuti waj* in die Erde gebracht wird, um so die Winde auf diesem Grundstück zu beruhigen. Zudem werden neben den *tuuti waj* noch die *ch'imo'ob* in den Ofen gebracht. Es sind die Steine, mit denen die *aluxo'ob* die Menschen bewerfen. So werden die *aluxo'ob* in das Ritual mit einbezogen, und es wird vorsichtshalber auch ihnen eine Opferspeise dargebracht². Die *aluxo'ob* werden von

Doña Berta mit Winden assoziiert. Diese kleinen übersinnlichen Wesen können krank machen, da sie einen "Wind haben" (vgl. Montemayor 1999: 117).

Das "Brote-brechen" ya'ach'/chok'o'

Ein *jeets' lu'um* ist ohne die Maisspeise *ya'ach* nicht denkbar. *Ya'ach* bezeichnet die Aktion des Brote-Brechens und ist gleichzeitig der Name der Speise. *Chok'o'* ist eine weitere Bezeichnung für diesen Hühnersuppenmaissbrei. Assoziativ bedeutet es auch heiß, *chokoj*, ein Homonym, das ähnlich klingt und etwas anderes bedeutet. Während die Familie die Brote brach, sagten sie immer wieder, "*chokoj*" (= heiß). Das Brechen der Brote schmerzt an den Händen, da die Brote so heiß, wie sie aus dem Erdofen kommen, gleich gebrochen werden. Diese Handlung stellt eine erstaunliche Übereinstimmung mit dem christlichen Abendmahl dar, bei dem der Leib Christi symbolisch gebrochen wird und von der Gemeinde der Gläubigen gegessen und verinnerlicht wird. Bei dem *jeets' lu'um*-Ritual wird der Stoff des Lebens, der Mais, zu Broten verarbeitet, die den Himmel symbolisieren. Diese werden von der Ritualgemeinschaft gebrochen und dann gemeinsam verspeist.³

Der Altar: u ka'an che'

Ein Tisch wurde aus dem Haus geholt und diente als Altar. Doña Berta fragte den Hausherrn Tiburcio Camal Bo⁴ nach einer weißen Tischdecke und ob die Familie ein Kreuz hätte. Er brachte ein Kruzifix, welches sie in die Plastikschüssel mit den Maiskörnern steckte. *Ka'an che'* heißt in einer direkten Übersetzung "Himmelsholz" und bezeichnet den Holztisch als eine symbolische Repräsentation des Kosmos (Sosa 1985: 454).

Zu den vier Ecken des Himmels betet Doña Berta *kan ti'its ka'an*. Einen fünften Punkt konstruiere ich aus den ähnlich klingenden Worten *chumuk mesa* und *chuun mesa* als einen weiteren Herkunftsort der übersinnlichen Winde. Aufgrund des ähnlichen Klangs habe ich beide Begriffe zu einem zusammengefasst.

Chuun bezeichnet den Ort, von dem aus Doña Berta an den Altar herantritt. Im Wörterbuch Maya Popular (Mérida 2003) wird *chuun* übersetzt als der Beginn, der Stamm, der Horizont. Frei übersetze ich *chuun* als den Weltenbaum, die Ceiba, die im Zentrum des Universums steht, von wo Doña Berta die Winde ruft. Gleichzeitig beschreibt *chuun* den Horizont des Himmelsaltars *ka'an che'*, den Rand des Tisches, wo Doña Berta steht und Kontakt zu den Winden aufnimmt.

Chuumuk wird im Wörterbuch Maya Popular als die Mitte, der Zenit übersetzt: Doña Berta ruft die übersinnliche Gegenwart also von beiden Orten, aus der Mitte des Altars und vom Horizont des Altars. (Montemayor 1999: 100)

Sosa beschreibt die Bedeutung des Begriffs *chumuk* in der Kosmologie der Maya von Yucatán als das Zentrum des Himmels. Das sei die Stelle im Himmel, an der sich ein Loch befinde, durch das *babal dios*, der christliche Gott, während eines Rituals auf die Erde komme und die Ziele des Rituals verwirkliche (Sosa 1985: 436)⁵.

Um 14.50 Uhr stellte Doña Berta fünf Kürbischalen *saka'* auf den Altar, weißes Mais-Honig-Wasser, vier an die Ecken, eine in die Mitte. Montemayor (1999: 103) bezeichnet insbesondere den *saka'* als den Stoff, aus dem die Menschen erschaffen wurden, und bezieht sich dabei auf zwei Muttersprachler, die aus ihrem Sprachgefühl heraus argumentieren. Es scheint also logisch, dass diese erste Speise der Menschheit als erstes auf den Altar gestellt wird und den übersinnlichen Wesenheiten als Opfer dargebracht wird. So wird die Gegenseitigkeitsbeziehung zwischen Menschen und übersinnlichen Wesen aufrechterhalten. Die Götter haben den Menschen erschaffen, damit diese die Götter ernähren.⁶

Eine Stunde später waren das *chok'o'* fertig, fünf Brote zerbröselte und mit der Hühnersuppe vermischt. Doña Berta arrangierte fünf Tontassen mit diesem Maishühnerbrei in der Mitte auf dem Altar. Am Rand lagen die großen Brote, *tuuti waj* und die kleinen *chimo'ob*. Neben dem *ka'an che'* standen drei Eimer voll mit *chok'o'*. Sie zündete drei Kerzen an und beräucherte den Altar. Nachdem Doña Berta ihr Gebet beendet hatte, wurde gegessen. Hanks (1990: 369) beschreibt die unterschiedlichen Arrangements auf dem Altar als Trankopfer des *saka'* (liquid phase) und als Opferspeise der Brote und des Breis (food offering).

Am Altar bedeckte Doña Berta ihren Kopf mit einem weißen Handtuch, im Gegensatz zu den männlichen *b-meno'ob*; die nehmen ihren Hut ab, wenn sie an den Altar treten.

Das Gebet - u payalchi'

Doña Berta war an diesem Tag sehr heiser und sprach deshalb mit leiser Stimme. Auf meiner Tonaufnahme ist manchmal das Summen der Fliegen, die um die Opferspeisen schwirrten, lauter als ihr Gebet. Deshalb konnte ich keine genaue Transkription des Gebets erstellen.

Hanks strukturiert das Gebet an Hand der Atemzüge, die der schamanistische Priester während des Gebetes tätigt, eine einleuchtende Einteilung, da der Atem den Rhythmus des Gebets bildet. Semantische Sequenzen - sinnvolle Sätze - stellen eine weitere Möglichkeit dar, ein Gebet zu strukturieren. Das, was ich von dem geflüsterten Gebet verstand, war Klartext und nicht esoterisch verschlüsselt. Es ging in ihrem Gebet um Säuberung *cháal* und Heilung *ts'aak*, und sie betete zu dem christlichen Gott, "meinem Herren" *in yumti*, zur Jungfrau Maria in ihren vielen Facetten *xkichpam*

ko'olelbil, zu Jesus von Nazareth und den heiligen Geistern: *santos espiritos*. Außerdem rief sie *Aj Canul* und die schöne Frau aus Stein *xunan tunich*, damit sie zum einen die Speisen in Empfang nehmen und zum anderen das Grundstück von den "bösen" Winden säubern.

Zweimal wurden auf den Altar unterschiedliche Opferspeisen gebracht, und zu beiden Gelegenheiten sprach Doña Berta einen Gebetszyklus (1a, 1b und 2a, 2b) In dem ausführlichen Gebet (1a und 2a) rief sie die verschiedenen Wesenheiten aus der übersinnlichen Sphäre zum Altar. Nach einer kurzen Weile schickte sie die Wesenheiten mit einem kurzen Gebet (1b und 2b) wieder zurück an ihren Herkunftsort:

1a Die verschiedenen Wesenheiten, zum einen *in yumti* "mein Herr" und zum anderen die *santos espiritos* = "heilige Geister", wurden aus der übersinnlichen Sphäre gerufen, damit sie von dem *saka'* tranken. Doña Berta bat um ihre Gegenwart und überreichte ihnen das Trankopfer. Im Gebet sprach sie die Formel:

Ka bin a cháalten santo sijuy gracia. = "Und du wirst mich spülen mit der heiligen reinen Mais-Energie."

Ich habe diese Übersetzung mit ihr im Rahmen eines Heilrituals besprochen. Bei jenem Heilritual war sie es, die durch die göttliche Energie gesäubert wurde und dann den Patienten von den krankmachenden Energien säuberte. Die Säuberung der *x-men* stellt eine Voraussetzung für die Säuberung des Grundstücks dar.

Es kann aber auch sein, dass Doña Berta in ihrem Gebet von sich als Person sprach, die gespült wurde, aber beim Beten die kranke Person und das spirituell kranke Grundstück meinte, dass sie erste Person Singular betete, aber die dritte Person Singular meinte.

Arzápalo (1987: 19) beschreibt den gleichen Sachverhalt für die rituelle Sprache der schamanistischen Priester des 16. – 18. Jahrhundert: "Der Priester übernimmt nicht nur die Rolle des Priesters, sondern auch die Rolle des Patienten, die Rolle der Wind-Krankheit und der Gottheit."

Doña Berta bat um die heilige Macht. Mit einem Vaterunser leitete sie zur Jungfrau Maria in ihrer vierfachen Form über: Magdalena, Pilar, Concepción und Asunción. Ihr Gebet war in weiten Passagen ein Rosenkranzgebet, eine übliche Praxis der *b-meno'ob*, christliche Gebete in Agrarzeremonien zu integrieren (Montemayor 1999: 86). Sie beendete jedes Teilgebet mit derselben Form, mit der sie es auch begonnen hatte: mit der spanischen Anrufung der christlichen Dreifaltigkeit.

1b Nachdem etwa fünf Minuten vergangen waren und die Wesenheiten Zeit hatten, die Gaben zu empfangen, sprach Doña Berta ein kurzes Gebet. Das habe ich nicht aufgenommen, da es zu schnell ging, aber ich stand neben ihr, was bei einem langen Gebet von ihr, wie sie sagte, aus spirituellen Sicherheitsgründen nicht akzeptiert wird. Sie bewegt mit ihrem Gebet die "Winde". Diese stellen eine Gefahr für die Menschen dar.

Doña Berta schlug ein Kreuz und schickte so die Winde zurück an den Ort, wo sie hergekommen waren. Dann verteilte sie den *saka'* an die Anwesenden zum Trinken.

2a Als die Brote aus dem Erdofen kamen und das *ya'ach/choko'* zubereitet war, wurde es auf den Altar gestellt, und Doña Berta betete wieder die verschiedenen Wesenheiten herbei.

Dieses Teilgebet war das längste, es enthielt drei Vaterunser und vier Ave-Maria-Gebete. Neben den oben bereits erwähnten Wesenheiten betet sie zu *Aj Canul* und zu Jesus von Nazareth. Auf meine Frage, wer *Aj Canul* sei, antwortete sie mir: "*Aj Canul* ist ein mächtiger Wind." Aus der Literatur (Arzápalo 1987: 19) ist bekannt, dass der Verfasser des frühkolonialen Textes *El Ritual de los Bacabes*, zur Familie der *Aj Canul* gehörte, die um die heutige Stadt Maxcanu ihren Herrschaftsbereich hatten. Dieser Text ist eine Sammlung von medizinischen Rezepten und Gebeten. In der heutigen Heilpraxis der *b-meno'ob* werden bei den Heilritualen den sogenannten "Santiguadas" - mächtige und berühmte, aber bereits verstorbene Heiler und Heilerinnen im Gebet angerufen, damit sie mit ihrer spirituellen Kraft bei der Heilung anwesend sind, oder es sei eher, wie mir ein anderer Informant sagte, als ein "Um Erlaubnis bitten" zu verstehen.

Eine andere Formel in ihrem Gebet, die ich heraushören konnte, lautete *tu nojaka*. Doña Berta sagte mir: "Das bedeutet so was wie die *yumtziles*, die Herren des Waldes". Montemayor (1999: 123) transkribierte diese Formel anders: *Tu nooj a kab* und übersetzt es mit: "Zu seiner rechten Hand". Man kann daraus schließen, dass die *yumtziles* zur rechten Hand des christlichen Gottes wirken.

Die schöne Frau aus Stein, *xkichpam ko'olelbil xunantunich*, verweist auf eine Steinfigur, die bei Doña Berta auf dem Hausaltar steht und eine Repräsentation einer übersinnlichen Wesenheit darstellt. Das Gebet wurde mit der üblichen spanischen Anrufung der christlichen Dreifaltigkeit beendet.

2b Mit einem kurzen Gebet schickte Doña Berta die Winde zurück an den Ort, wo sie hergekommen sind, damit sie kein Unheil mehr anrichten können. Danach wurde gegessen.

Die Grundlage für die Ritualität

Sosa (1985) hat eine detaillierte Darstellung der Kosmologie geliefert und die Probleme thematisiert, die sich aus der Beschreibung eines widersprüchlichen Weltbildes ergeben. Gabriel (2001) erarbeitet in ihrer Dissertation eine strukturelle Einteilung der Rituale der Maya von Yucatán. Sie weist auf eine Vermischung der christlichen Dreifaltigkeit mit der Vierfältigkeit der Maya, die sich auf die Himmelsrichtungen bezieht (Gabriel 2001, 302). Sosa kritisiert den Versuch, Be-

griffe für die spirituellen Wesenheiten als absolute und eindeutige Zuordnungen zu verstehen:

"We should again take note of how usages of these terms reflect variations in what is being expressed, and that we would lose an ability to interpret this if we considered these deities to be absolute entities instead of significata which are related at a symbolic level." (Sosa 1985, 452)

Mir wurde in den Gesprächen mit meinen Informanten und in meinen Beobachtungen ein ausgesprochen vermischtes Weltbild vermittelt:

In der spirituellen Landschaft von Yucatán tummeln sich ganz verschiedene Wesenheiten: Fünf Winde aus den vier Himmelsrichtungen und einer aus der Mitte, aus dem Herzen des Himmels, bilden die Grundstruktur des Weltbildes. Winde aus den natürlichen und künstlichen Brunnen und von den vorspanischen Tempelstädten stellen heute unter anderem die Ursache für Krankheiten dar. Winde, die nachts mit den Hölzern klappern, warnen so die Menschen vor drohendem Unheil. Wirbelwinde nehmen die Form von Hurrikanes an. Eine schöne weibliche Wesenheit mit langem schwarzem Haar, die sogenannte *X-tabay*, ist eine Sirene, die aus dem heiligen Weltenbaum, der Ceiba, heraustritt und mit Vorliebe nachts betrunkene Männer verführt und in den Wahnsinn treibt. Kleine Gnome wohnen in den zahlreichen Höhlen Yucatáns, die sogenannten *aluxo'ob* sind die Wächter der Felder, aber bei fehlendem Respekt treiben sie Schabernack mit den Menschen. So der monströse Herr der Rinder mit dem Namen *J-wan T'uul*, der mir von drei *b-meno'ob* als böse und von einem anderen als gut beschrieben wurde (vgl. Gabriel 2001, 239); oder viele lokale und regionale Winde, die immer wieder die Ursache von Krankheiten darstellen. Der jüdisch-christliche Gott mit seinem "Sohn" Jesus Christus und dem Gefolge von katholischen Heiligen spanischer Prägung wurden in der frühen Kolonialzeit von den Franziskanern nach Yucatán gebracht. All diese Wesenheiten haben lokale Ausprägungen auf der Halbinsel Yucatán, was zu lokalen Varianten der Kosmovision führt.

Weder der dreizehnschichtige Himmel, mit den Göttern der Maya besetzt, die sogenannten *Oxlajuntiku'*, noch die neun Herren der Unterwelt *Bolontiku'* wurden mir von meinen Informanten genannt (vgl. Gabriel 2001, 275). Das *jeets' lu'um*-Ritual gehört zu den Agrarritualen, die alle dem ähnlichen Schema folgen. Es wird ein Altar aufgestellt, ein Erdofen ausgehoben, in dem die Speisen gebacken werden. Hühnersuppe wird mit den zerbröselten Broten zu einem Brei verarbeitet. Der rituelle Spezialist weicht die Speisen. Bei dem Opferritual des ersten Mais, der sogenannten *primicia*, werden die Maiskolben im Erdofen gegart (vgl. Gabriel, 2001).

Die rituelle Praxis der verschiedenen *b-meno'ob* bei ihren Heilzeremonien ist ausgesprochen individuell





Abb. 1: Die Frauen machen die Tortillas in der Küche.



Abb. 2: Augen für die Brote, um ihnen Leben zu geben.



Abb. 3: Der Hausherr entzündet den Erdofen.



Abb. 4: Die Brote in Bananenblätter eingewickelt, fertig für den Ofen.



Abb. 5: In Windeseile werden die Brote in den Ofen gebracht.



Abb. 6: Mit Palmenwedeln werden die Brote bedeckt.



Abb. 7: Mit Erde wird der Ofen verschlossen.



Abb. 8: Doña Berta ruft die Winde.



Abb. 9: Der *saka'* auf dem Altar.



Abb. 10: Der Ofen wird geöffnet.



Abb.11: Der Hausherr mit einem rituellen Brot, *u tuuti waj*.



Abb. 12:
Der Altar ist voller Gaben.



Abb. 13: Doña Berta ruft die Winde, damit sie kommen und die Gaben in Empfang nehmen.



Abb. 14:
Von den rituellen Speisen wird man satt.



Abb. 15: Frauen am Altar.



Abb. 16: Alle werden satt.

geprägt: Zum Beispiel legen einige *b-meno'ob* Tarotkarten, um eine Diagnose zu stellen, andere benutzen Pendel, wieder andere bekommen die Diagnose in einer Trancesitzung von den übersinnlichen Winden mitgeteilt.

Die Beschreibungen einzelner Rituale müssen in einer Gesamtschau und so als unterschiedliche Ausprägungen der Ritualität verstanden werden. Eine individuelle Darstellung eines Rituals, individuell in Praxis, Performance und in ethnografischer Beschreibung vermag das Spektrum der Ritualität der Maya von Yucatán zu erweitern. Indem ein einzelnes Ritual beschrieben und interpretiert wird, besteht die Möglichkeit, eine weitere Facette der Ritualität zu begreifen. In der Weise wie die Beteiligten des Rituals zu Wort kommen, entsteht die Möglichkeit, die individuell und kulturell geprägten Begrifflichkeiten der Maya für ihre eigene Ritualität zu verdeutlichen.

Anmerkungen

- 1 "Es ist ein sehr wichtiges Moment dieser Gespräche, dass die eigenen Hypothesen und Gedanken in Form von konfrontativen Fragen oder spiegelnden Feststellungen der Gesprächspartnerin unterbreitet werden. Ich vermeide absichtlich den Begriff der Deutung, weil er zu oft die Assoziation zur therapeutischen Situation auslöst, was in diesem Zusammenhang unangemessen wäre. Die Formulierung von konfrontativen Fragen setzt eine Identifikation mit dem Gegenüber voraus: Die Identifikation ist notwendig, um meine Irritation verständlich zu übersetzen, und dem Gegenüber emphatisch zu vermitteln. Das Konfrontative besteht darin, dass ich Wahrnehmungen, die ich aufgrund meines Andersseins mache, innerhalb der bestehenden Beziehung durch Identifikation vermittele, das heißt auch, unter Einbezug der realen, sozialen und subjektiven Konflikte der Gesprächspartnerin mitzuteilen versuche." (Nadig, 1986: 52)
- 2 Dass in dieser Form den *aluxo'ob* ein Opfer dargebracht wird, ist meine Interpretation. Vorstellbar ist auch, dass die Steine auch einer anderen Wesenheit geweiht werden.
- 3 Diese Interpretation wurde mir nicht von den Teilnehmern gegeben, sondern basiert auf den Arbeiten von Téran, Rasmussen, May (1998: 59)
- 4 Der Hausherr hat seinen Namen autorisiert.
- 5 Die Mitte des Himmels weist eine Assoziation mit dem Herzen des Himmels -Huracan- aus dem Pöpol Vuj auf.
- 6 Von anderen *b-meno'ob* wird der *baal ch'e* als erste Gabe auf den Altar gestellt. *Baal ch'e* ist ein Getränk aus der Rinde des gleichnamigen Baums, Honig, Anis und Zimt. Es wurde bei diesem Ritual nicht zubereitet.

Literatur

Arzápalo Marín, Ramon

1987 El Ritual de los Bacabes. México

Bell, Catherine

1992 Ritual Theory, Ritual Practice. New York

Devereux, Georges

1984 [1967] Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Frankfurt am Main

Diccionario Maya Popular

2003 Maya – Espanol, Espanol- Maya. Mérida

Durkheim, Émile

1981 [1912] Die Elementaren Formen des Religiösen Lebens. Frankfurt am Main,

Gabriel, Marianne

2001 Rituale der Maya, Markt Schwaben.

Geertz, Clifford

1997 [1987] Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen Kultureller Systeme. Frankfurt am Main.

Hanks, William

1990 Referential Practice. Chicago.

Montemayor, Carlos

1999 Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México. México.

Nadig, Maya

1986 Die Verborgene Kultur der Frau. Ethnopsychanalytische Gespräche mit Mexikanischen Bäuerinnen. Frankfurt am Main.

Nadig, Maya

1991 Formen von Frauenkultur aus Ethnopsychanalytischer Sicht in: Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.) Ethnologische Frauenforschung. Berlin.

Redfield, Robert, und Villa Rojas, Alfonso

1934 Chan Kom: A Maya Village. Washington.

Smailus, Ortwin

1994 [1986] Die Bücher des Jaguarpriesters – Darstellung und Texte in: Christian Räscher (Hg.): Chactun. Die Götter der Maya. S.107-136. München.

Sosa, John Robert

1985 The Maya Sky, the Maya World: A Symbolic Analysis of Yucatan Maya Cosmology. New York.

Terán, Silvia; et al.

1998 Las plantas de la milpa entre los mayas. Mérida.

Teran, Silvia. Rasmussen, Christian

1994 La Milpa entre los Mayas: La Agricultura de los Mayas Prehispanicos y Actuales en el Noreste de Yucatán. Mérida



Forschungsfragen zu den mesoamerikanischen Indianersprachen

Jan Henrik Holst

In der Mesoamerikanistik der Universität Hamburg hielt ich am 20.11.2008 im Rahmen des Mesoamerikanistischen Kolloquiums einen Vortrag "Forschungsfragen zu den mesoamerikanischen Indianersprachen". Der folgende Bericht ist eine überarbeitete und aktualisierte Fassung dieses Vortrags.

At the Mesoamerican Department of the University of Hamburg I held a lecture "Research questions on Mesoamerican Indian languages" on November 20th, 2008, in the context of the Mesoamerican Colloquium. The following report is a revised and up-to-date version of this lecture.

El 20 de noviembre de 2008 di una conferencia titulada "Preguntas de investigación acerca de las lenguas indígenas de Mesoamérica" que tuvo lugar en la Mesoamericanística de la Universidad de Hamburgo dentro del Coloquio Mesoamericanista. El relato siguiente es una versión revisada y actualizada de esta conferencia.

1. Einleitung

Als Einstieg in die Beschäftigung mit dem Thema kann auch heute noch das Standardwerk Suárez (1983) verwendet werden. Mesoamerika ist ein kulturell definierbarer Raum, der den größten Teil Mittelamerikas umfaßt. *Meso-* ist griechisch und heißt *Mittel-*, es liegt sogar etymologische Identität vor, per definitionem sind jedoch die damit gebildeten Termini nicht deckungsgleich.

Eine Karte bietet Suárez (1983: xivf.), eine Übersicht über die Sprachfamilien und Sprachen Suárez (1983: xvif.). Diese Einteilung ist wie folgt:

~ Einzelsprache (language isolate)

† ausgestorben

Hinter / befindet sich der deutsche Name, falls er vom englischen abweicht. Auf spanische Äquivalente wird hier verzichtet; oft steht in ihnen *-teco* statt *-tec*.

1. Uto-Aztecán / Uto-Aztekisch
2. Totonac-Tepehua
3. Otomanguean / Otomangue
4. Tarascan ~ / Taraskisch
5. Cuitlatec ~ †
6. Tequistlatec-Jicaque
7. Huave ~
8. Mixe-Zoque
9. Mayan / Maya
10. Xinca
11. Lenca
12. Misumalpan

Zur Orientierung ist hinzuzufügen, daß die Familien 1, 3 und 9 jeweils eine sehr große Zahl an Sprachen umfassen, die übrigen Familien, also 2, 6, 8, 10, 11 und 12, dagegen nur jeweils recht wenige. Taraskisch wird auch Purépecha genannt. Zur Liste kommen noch zwei Sprachen hinzu, die südamerikanischen Sprachfamilien angehören: Paya von der Familie Chibchan und Black Carib (Garífuna) von der Familie Arawak. Uto-Aztekisch ist auch in Nordamerika vertreten. Konsultiert man andere seriöse Werke, so findet man stets mehr oder weniger identische Klassifizierungen, so

z. B. in Campbell (1997), der aber zu Unrecht Tequistlatec-Jicaque in zwei Teile trennt. Die Anzahl der Sprachen liegt irgendwo zwischen 100 und 200; die Abgrenzung Sprache / Dialekt ist oft Auffassungssache. Die Sprachen können hier nicht alle einzeln aufgeführt werden; verschiedene von ihnen treten jedoch in den folgenden Diskussionen auf.

Neben dem etwas mehr als 200 Seiten umfassenden Buch Suárez (1983) sind weitere Gesamtdarstellungen der Sprachen Mittelamerikas oder Mesoamerikas die Artikel Campbell (1979) und Smailus (1990) sowie das Kapitel "Languages of Middle America" in Campbell (1997: 156 - 169). Kaufman (1974) ist eine spanischsprachige Übersicht.

2. Sprachbeschreibung, Grammatiktheorie und Typologie

In der Sprachbeschreibung ist auch heute noch vieles erforschbar. Die Sprachstrukturen sollten nach der Meinung vieler heutiger Wissenschaftler, und so auch meiner (vgl. Holst 2005: 51f., Holst 2008a: 11f., 2008b: 236), auf schlichte und direkte Art behandelt werden. Wenn dies selbstverständlich klingen sollte, so muß daran erinnert werden, daß oft gerade im Gegenteil die Wissenschaftlichkeit als dann erreicht angesehen wurde, wenn zum Schluß ein Werk entstanden ist, das in der Praxis mühsam zu entziffern ist. Kritik daran wird vor allem von Typologen geübt, so z. B. bei Comrie (1981: 221) und Holst (2005: 51f.). Mallinson / Blake (1981: 14) schlagen in humorvoll gemeinter Form für die Autoren solcher Grammatiken das Fegefeuer vor: "We hope that a just God sends the authors of such grammars to Purgatory and sets them the task of reading their own and each other's works."

Die Kompliziertheit vieler Arbeiten hängt auch damit zusammen, daß viel im Rahmen der ein oder anderen Grammatiktheorie gearbeitet worden ist, wobei dann die Aufmerksamkeit zuweilen stärker auf der Theorie lag als auf der Sprache. Außerdem enthalten die bisherigen Grammatiktheorien oft fehlerhafte Vorstellungen von Sprachen. Sogar das Konzept



"Phonem" anstatt des Konzepts "Laut" macht erstens Dinge komplizierter als nötig und ist zweitens nicht theoretisch zu rechtfertigen (Holst 2005: 39f.). Grammatiktheorie ist durchaus ein wichtiges und legitimes Unterfangen in der Sprachwissenschaft; sie muß sich aber ihrer empirischen Grundlagen bewußt sein und auch in manch anderer Hinsicht etwas anders betrieben werden als bisher.

Wer in Mesoamerika Feldforschung betreibt, muß sich oft mit Bedingungen im Alltag zufrieden geben, die nicht europäischem Komfort entsprechen, so z. B. bezüglich Schlafstätte, Essen, Hygiene. Feldstudien sind also keine rein geistige Tätigkeit, sondern mit zahlreichen Herausforderungen in der Praxis verbunden.

In diesen Ländern sind viele Missionare christlicher Richtungen tätig, und es gibt heutzutage sogar solche für den Islam. Dies ist deswegen problematisch, weil den Menschen ihre Kultur gelassen werden sollte, und ihre Tradition sollte nicht durch widersprechende Vorstellungen, die diese Religionen zwangsläufig mit sich bringen, abgewertet werden. Grabowski (2004: 66, 94) erläutert, daß es für den Touristen sinnvoll ist, sich von der Missionierung zu distanzieren und darauf hinzuweisen, daß man Reisender ist. Auch wer Linguist aus dem Universitätsumfeld oder Sprachinteressierter als Privatperson ist, sollte dies klarstellen. Seit Jahrzehnten wirkt das SIL (Summer Institute of Linguistics), das sich früher einmal Wycliffe Bible Translators nannte; diese Organisation leistet zwar etwas in der Erforschung der Sprachen, verbindet damit aber das Ziel, die Bibel zu übersetzen.

Hinsichtlich der zu erforschenden Sprachstrukturen ist es sinnvoll, über typologische Erscheinungen im Bilde zu sein, die in dieser Gegend der Erde vorkommen. Wer z. B. nicht weiß, was Ergativität ist, muß diesbezüglich das Rad neu erfinden und wird nicht bei der gleichen Terminologie enden, die anderswo benutzt wird. Die hier gegebenen Bemerkungen können nur knapp ausfallen. Viele der im folgenden angesprochenen Phänomene und Begriffe werden in Holst (2005) oder Holst (2008a) erläutert, aber auch in anderen linguistischen Publikationen.

In der Phonetik sind Vokale, Konsonanten und Suprasegmentalia zu unterscheiden.

Ternes (1991: 182) hat einmal festgehalten, daß "bei den Vokalen besonders die hinteren ungerundeten vom Typ [u, ɤ]" immer wieder Schwierigkeiten bereiten und es zu unrichtigen Beschreibungen kommt. In Mesoamerika sind derartige Vokale häufig, und auch die Probleme im Umgang mit ihnen finden sich sogleich. In seinem Sprachführer für einen heutigen Nahuatl-Dialekt behauptet Grabowski (2004: 18) über einen von ihm ö geschriebenen Vokal: "ein Laut zwischen "o" und "u" (Mund in Position für "o" bringen, aber "u" sprechen)". Diese Beschreibung ist, wie man beim Hören der CD feststellt, verfehlt: Es handelt sich in Wirklichkeit um einen in etwa als [ə] zu tran-

skribierenden Laut, Beispiel *caxtōlli* "fünfzehn" [kaftōli] (übrigens mit kurzem [l] trotz der Schreibung ll). Vordere gerundete Vokale sind in Mesoamerika äußerst selten; es gibt jedoch [y] im Quiotepec Chinantec, einer Otomangue-Sprache (Suárez 1983: 40).

Bei den Konsonanten erscheinen oft der glottal stop [ʔ] (in Werken über Aztekisch häufig *saltillo* genannt), Uvulare und Ejektive. Typisch für das Areal ist die laterale Affrikate [tʃ]; es gibt auch den entsprechenden Ejektiv [tʃʔ]. Am Tequistlatec fällt auf, daß es [tʃʔ] kennt, aber kein unmodifiziertes [tʃ] (Campbell 1997: 345). Interessanterweise ist es damit nicht allein auf der Erde; dies gilt auch für Salish-Sprachen in Nordamerika und kuschitische Sprachen in Ostafrika. Das Vorkommen von *l* und *r* läßt sich auswerten. Sowohl *l* als auch *r* hat z. B. das Yaqui (Familie: Uto-Aztekisch). Nur *l* hat das Nahuatl, nur *r* das Taraskische (aber es hat einen Unterschied Flap / Vibrant). Weder *l* noch *r* haben Huastec (Suárez 1983: 35) sowie, wenn auch dies nicht für alle Varietäten gilt, Otomí (Manfred Kudlek, persönliche Mitteilung).

Bei den Suprasegmentalia kommt distinktiver Wortakzent vor, z. B. im Taraskischen, wo er je nach Wort auf der ersten oder der zweiten Silbe liegt. In Mesoamerika gibt es Sprachen mit drei Quantitäten (Suárez 1983: 34); für Allgemeines zu diesem Phänomen s. Holst (2001: 51 - 53). In manchen Sprachen kommt Ton vor; besonders in der Familie Otomangue gibt es imposante Tonsysteme.

In der Phonotaktik kennen viele Sprachen nur einen Konsonanten am Anfang des Wortes, keine Konsonantengruppen. Geographisch nicht weit von Mesoamerika gibt es Sprachen mit Sibilantenharmonie (Navaho, Chumash-Sprachen), und man sollte ein offenes Auge dafür entwickeln, ob diese auch in Mesoamerika vorkommt: Im Nahuatl-Dialekt von Grabowski (2004) könnte die Verteilung von *z c tʃ* einerseits und *x ch* andererseits hierauf hindeuten. Der Begriff Sibilantenharmonie scheint aber bisher in der Mesoamerikanistik unbekannt zu sein. Zu diesem Phänomen – anhand von Beispielen aus anderen Teilen der Welt, und zwar Westen der USA, Westeuropa (Baskisch), Afrika und Kaukasusregion – s. Holst (2008a: 17f.), Holst (2009: 107, 110 - 118) (mit Literaturverweisen). Die bei Holst (2009) erwähnten Sprachen und Areale sind möglicherweise noch nicht alle auf der Erde; so soll auch die Bantu-Sprache Kinyarwanda Sibilantenharmonie haben.

Zur Morphophonologie ist zu erwähnen, daß besonders die Familie Mixe-Zoque reich an morphophonologischen Alternationen ist. Mutationen, d. h. Konsonantenalternationen im Anlaut, treten in den zwei geographisch benachbarten Familien Otomangue und Mixe-Zoque auf. In Mesoamerika gibt es keine Vokalharmonie im Sinne des Finnischen, Ungarischen, Türkischen, afrikanischer Sprachen usw.; der Terminus

wird bei Suárez (1983: 43) und auch anderswo falsch verwendet.

Der Umfang der Morphologie schwankt von polysynthetischen Sprachen (Uto-Aztekisch) bis zu solchen mit eher wenigen Formen (Otomangue). Sprachen wie Nahuatl und Taraskisch weisen besonders beim Verb sehr viele Formen auf. Die Bildung der morphologischen Formen erfolgt vor allem durch Präfixe und Suffixe. Man vergleiche dt. *leb-e*, *leb-st* mit Nahuatl *ni-meni* "ich lebe", *ti-meni* "du lebst" (Ausdruck der Person durch Suffixe bzw. Präfixe). Das Taraskische hat als einzige Sprache Mesoamerikas nur Suffixe. Man muß die Frage stellen, wie es vom allgemeinen Trend der Region diesbezüglich abweichen kann; möglicherweise wird zukünftige Forschung versteinerte Reste von Präfixen feststellen können. In manchen Sprachen gibt es auch Infixe (Suárez 1983: 67).

Die Kategorie des Kasus ist in Mesoamerika eher selten, existiert aber z. B. in der Familie Mixe-Zoque und im Taraskischen (Suárez 1983: 87). Possessivpräfixe dienen oft zum Ausdruck des Besitzers, so z. B. im Jacalteco (Familie: Maya), aber auch etlichen anderen Sprachen. Viele Sprachen unterscheiden inklusives und exklusives "wir", z. B. "Sierra Popoluca, many Mayan languages, Tlapanec" (Suárez 1983: 81). Die Kategorie des Genus spielt in der Region keine große Rolle, am ehesten noch in Pronomina in Otomangue-Sprachen (Suárez 1983: 81 - 83).

Ergativität zeigt sich in Mesoamerika auf vielerlei Art. Dies sind Daten von Suárez (1983: 87) aus dem Copainalá Zoque (*te?*- steht für Definitheit):

te?-pí?n-is čábkú "der Mann tat es"

te?-pí?n-is v'ík "das Haus des Mannes"

Wie ersichtlich, wird das Kasussuffix *-is* sowohl für die Rolle des Ergativs als auch für die Rolle des Genitivs eingesetzt. Diese Sprache hat folglich anscheinend einen Kasus "Relativ" wie Grönländisch, Lakkisch und Ladakhi (Dixon 1994: 57, Holst 2005: 66). Ergativität zeigt sich auch in den Personalaffixen im Maya; es gibt ein Set A für A und ein Set B für S und O. Die Frage von Akkusativität und Ergativität hat oft einen Bezug zu den Genera verbi, d. h. ob im Verbalsystem ein Passiv oder ein Antipassiv existiert. Es gibt sogar Maya-Sprachen sowohl mit Passiv als auch mit Antipassiv (Dixon 1994: 149, Holst 2005: 115).

In der Syntax lassen sich verschiedene Grundstellungen im Satz ausmachen, z. B. SOV oder VSO (Suárez 1983: 96). Bei einigen Sprachen aber liegt Variation vor, und vielleicht wird sich der von Heusing (1995) eingeführte Begriff *split syntactic system* sinnvoll verwenden lassen. Auch zum Thema Syntax gehörig, aber oft vernachlässigt, sind die Phänomene Kongruenz und Rektion. Wenn wir im Deutschen *weißes Haus* flektieren, ändert sich nicht nur das Substantiv, sondern auch das Adjektiv; so lautet der Nominativ Plural *weiße Häuser*. Im Ungarischen dagegen

bleibt das Adjektiv unverändert: *fehér ház* "weißes Haus", *fehér házak* "weiße Häuser". Das Yaqui verhält sich wie Ungarisch: "Haus" ist *kári*, dessen Plural *kári-m*, und vgl. hierzu *tósai kári-m* "weiße Häuser" (Dedrick / Casad 1999: 235). Das Yaqui hat nicht nur keine Kongruenz im Numerus, sondern auch keine Kongruenz im Kasus (wie Ungarisch).

Für die zukünftige Forschung ist es wichtig, über die genannten Phänomene (sowie einige weitere) informiert zu sein. Wenn sie einem dann in einer konkreten Sprache begegnen, steht man nicht "wie der Ochs vorm Berg", sondern erkennt die Strukturen wieder und kann sie mit der gängigen Terminologie benennen.

3. Soziolinguistik

In Mesoamerika beherrschen etwa 10% der Bevölkerung eine Indianersprache. Man vergleiche dies mit den USA, wo etwa 1% der Bevölkerung eine Indianersprache beherrscht. Aber Sprecherzahlen sind nicht immer zuverlässig. Unzuverlässige Sprecherzahlen können verschiedene Ursachen haben. Unzugänglichkeit abgelegener Gebiete ist eine davon. Aber auch das Verhalten der Menschen bei Erhebungen spielt eine große Rolle. Jemand kann sich als Sprecher einer Sprache deklarieren, weil er stolz auf seine Kultur ist, auch wenn seine Sprachkompetenz vielleicht nicht groß ist oder gar nicht vorhanden ist. Umgekehrt können Erfahrungen mit Diskriminierung dazu führen, daß jemand seine Sprache verleugnet. Wenn nun die soziologischen Umstände sich bessern, tauchen scheinbar aus dem Nichts höhere Sprecherzahlen einer Sprache auf. Andererseits gibt es ein allgemeines Bevölkerungswachstum. Vor dem Hintergrund derartiger Überlegungen sind manche schwankenden Angaben zu Sprecherzahlen von Indianersprachen zu sehen.

Bezüglich des Überlebens von Indianersprachen herrschen zuweilen Klischees, die für Mesoamerika so aber nicht immer zutreffen. So sterben keineswegs nur Sprachen aus; viele legen an Sprechern sogar deutlich zu. In einem Internetforum schrieb eine US-Amerikanerin, sie sei nach Mexiko in den Bundesstaat Michoacán umgezogen, und zu ihrer Überraschung werde an ihrem neuen Wohnort keineswegs nur Spanisch, sondern Purépecha gesprochen; etwas ratlos suche sie nun nach Unterrichtsmaterialien. Die Sprecherzahl des Taraskischen (= Purépecha) wird bei Suárez (1983: 169) noch mit 60.411 angegeben; sie hat aber heute die Marke von 100.000 weit übersprungen. Alle Sprecherzahlen von Suárez (1983: 169) sind veraltet. Da übrigens an der Auswanderung in die USA auch Sprecher mesoamerikanischer Indianersprachen teilnehmen, gibt es auch dort jetzt Sprecher dieser Indianersprachen (Ortwin Smailus, persönliche Mitteilung).

Sprachtod wird heutzutage viel thematisiert. Sprachunterdrückung kommt als Ursache vor, ist aber keineswegs die einzige. Es gibt Gemeinden, in denen "parents purposely speak to their children in Spanish", so in San Francisco del Mar und Santa María del Mar (Suárez 1983: 171). In diesem Fall geht es um das Huave; Sinn ist ein gesellschaftliches Vorankommen durch Spanisch. Anlässlich eines Vortrags von Stephen Wurm am 2.6.1999 in der Hamburger Finnougristik wurde über das Thema Sprachtod kontrovers diskutiert. Früher wurde Menschen die Freiheit genommen, ihre Sprachen zu sprechen. Heutzutage wird ihnen oft ein schlechtes Gewissen gemacht, wenn sie diese Sprachen nicht benutzen. Dies bedeutet aber im Extremfall nichts anderes, als daß ihnen wieder eine Freiheit genommen wird, nämlich diesmal diejenige, ihre Sprache aufzugeben. Ich möchte diesbezüglich in den Raum stellen, daß auch dies nicht liberal und nicht ethisch vertretbar ist. Die Menschen müssen selbst entscheiden dürfen. Auch ich unterstreiche als Linguist die Kostbarkeit jeder Sprache und unser Interesse an ihrer Beschaffenheit, und ich würde ihr Aussterben bedauern; jedoch gibt es moralische Werte jenseits hiervon. Ein Vergleich zu bedrohten Arten in der Biologie läßt sich ziehen. Es ist sonst in etwa so, als würde neben einer seltenen Tierart ein Zoologe stehen und drängen: "Nun kopuliert doch endlich."

Ein anderer Aspekt des Themas ist, daß Sprecherzahl und Gefährdung nicht notwendigerweise korrelieren; es kann auch eine Sprache mit kleiner Sprecherzahl sich stabil halten und umgekehrt eine Sprache mit größerer Sprecherzahl gefährdet sein. Die Zählebigkeit von Sprachen ist jedenfalls erstaunlich: Xinka und Lenca sind wiederholt für tot oder todgeweiht erklärt worden; es scheint aber immer noch Sprecher zu geben. Für die Recherchen zu diesem Artikel stellte sich heraus, daß in der Darstellung der Familien und language isolates in Abschnitt 1 tatsächlich nur hinter Cuitlatec ein Kreuz zu setzen ist. Natürlich sind mehr Sprachen als diese ausgestorben, dann aber existieren immerhin noch Verwandte.

In der Einstellung zur eigenen Sprache ist ein gestiegenes Selbstbewußtsein zu verzeichnen; es gibt ein "ethnic revival". Im Grunde kennt man dies anderswo auf der Erde auch, und sogar in Europa, wo Spanien mit seinen Minderheitensprachen Baskisch, Galizisch und Katalanisch vielleicht als erstes ins Auge fällt, aber man beachte auch die keltischen Sprachen, das Lappische in Skandinavien, Turksprachen in Rußland (die Schokoladentafeln, die ich dort verzehrte, waren neben russisch auch tatarisch beschriftet) und andere mehr. Auf dem Ortsschild meines schleswig-holsteinischen Heimatorts steht seit 2008 nicht nur *Großbansdorf*, sondern auch auf Platt *Groothbansdörp* – ein kleiner Witz ist nur, daß die Einheimischen so gar nicht sagen, sondern nur *Hansdörp*.

Selbstverständlich findet sich in Mesoamerika viel Mehrsprachigkeit, auch mit mehr als zwei Sprachen. Ebenso wenig verwundert es, daß sich in indigenen Sprachen spanischer Einfluß zeigt. Dieser ist teils unvermeidbar, teils jedoch auch übertrieben. Im Deutschen leiden wir ja zur Zeit unter einer Vermischung unserer Sprache mit der Prestigesprache Englisch, dem "Denglisch" oder "Engleutsch". Mit Nahuatl und Spanisch kommt es analog zum "Españahuatl" oder "Nahuañol", wie Grabowski (2004: 15, 95) es nennt.

4. Rekonstruktion

Sprachen verändern sich im phonetischen Bereich nicht willkürlich, sondern nach Lautgesetzen, und dies ist die Grundlage dafür, daß man Ursprachen rekonstruieren kann. Für einen kurzen Versuch, dieses komplexe Gebiet anhand des Eskimo-Aleutischen zu erläutern, s. Holst (2005: 177 - 186). Ausführlicher s. Haas (1969) sowie Fox (1995), dessen Vor- und Nachteile hier jedoch nicht besprochen werden können. Auch jede gute Einführung in die historische Sprachwissenschaft enthält ein Kapitel oder mehrere über Rekonstruktion. Die Rekonstruierbarkeit der Ursprachen ist eine großartige Errungenschaft der Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts und rückt dieses Gebiet in den gleichen Bereich der Seriosität, den die Naturwissenschaften beanspruchen dürfen.

Für Mesoamerika hat die Wissenschaft beispielsweise festgestellt, daß zahlreiche Wörter des Aztekischen (Nahuatl), die heute mit einem Vokal beginnen, einmal mit einem **p* anlauteten (vorangestelltes * ist Zeichen für "rekonstruiert"). Ein Beispiel ist *ātl* "Wasser", das sich in den Stamm *ā-* und das sog. Absolutivsuffix *-tl* zerlegen läßt. Auf Luiseño, einer uto-aztekischen Sprache aus dem Süden Kaliforniens, heißt "Wasser" *paala*. Will man die zwei Wörter vergleichen, so läßt sich das sinnvoll in einer Darstellung tun, in der sich die Spalten entsprechen:

Nahuatl		<i>ā</i>	-	<i>tl</i>	
Luiseño	<i>p</i>	<i>aa</i>	-	<i>l</i>	<i>a</i>

Im Nahuatl zeigt sich hier das Lautgesetz **p* > ∅. Die Schreibweisen *ā* und *aa* bezeichnen beide ein langes *a*. Das Absolutivsuffix des Nahuatl hat eine Entsprechung im Luiseño und in anderen uto-aztekischen Sprachen, so daß man folgern darf, daß schon die gemeinsame Ursprache solch ein Suffix aufwies (Steele 1979: 444 - 446, 462 - 471).

In Abschnitt 2 wurde die Existenz von Mutationen in Mesoamerika angesprochen. Bei der Rekonstruktion von Mutationssystemen läßt sich einiges bewirken, indem man von anderen Sprachen mit dieser Erscheinung lernt. Hier ist vor allem an die keltischen Sprachen in Europa zu denken, die ebenfalls Muta-

tionen aufweisen und bei denen der diesbezügliche Forschungsstand weit gediehen ist. Überhaupt können derartige Blicke über die Kontinente hinweg die Erkenntnis voranbringen.

In Mesoamerika kann auf dem Gebiet der Rekonstruktion noch sehr viel geleistet werden. Oft gibt es Kontroversen über die korrekte Lösung zu einem Problem. Wichtig ist hier, einen kühlen Kopf zu behalten, sich in die Methodik des Rekonstruierens immer weiter einzuarbeiten und nicht notwendigerweise einem Fachmenschen zu vertrauen, der die Weisheit in die ein oder andere Richtung gepachtet hat und sie mit Autorität vertritt. Selbst eine "communis opinio" kann trügen. Daher zählt nur eine selbst durchdachte Meinung.

Bei den language isolates fehlen die Verwandten. Sie können jedoch mit interner Rekonstruktion (einer besonderen Methode) angegangen werden; hierauf sollte für die zukünftige Forschung auf jeden Fall hingewiesen werden. Diesbezüglich hat sich bei den drei language isolates von Mesoamerika – Cuitlatec, Huave, Taraskisch – bislang nämlich erst wenig getan. Zum Cuitlatec gibt es leider nur wenig Material. Besser kommt dagegen das Huave in Frage. Schließlich bietet sich das Taraskische wegen seines vergleichsweise guten Dokumentationsstandes jetzt sehr gut dafür an, einmal mit interner Rekonstruktion untersucht zu werden.

5. Klassifikation

Sprachklassifikation kann typologisch, areal oder genealogisch sein. Typologische Klassifizierung untersucht Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Sprachen unter Ausblenden von deren Herkunft und geographischer Lage. Arale Klassifizierung behandelt typologische Erscheinungen in geographisch zusammenhängenden Sprachen. Genealogische Klassifizierung ordnet Sprachen nach ihrer Abstammung; ausführlicher zu diesem Begriff s. Holst (2008b: 226). Es ist die genealogische Klassifizierung, auf der im vorliegenden Abschnitt 5 der Schwerpunkt liegen soll. (Für typologische Erscheinungen in Mesoamerika s. Abschnitt 2; ein paar Ausführungen zu arealen Fragen finden sich unten in Abschnitt 6.)

5.1. Untergruppierung

In Abschnitt 1 wurde die genealogische Klassifikation Mesoamerikas nach Suárez (1983) vorgestellt. Innerhalb jeder Sprachfamilie, die mehr als zwei Sprachen enthält, stellt sich die Frage der Untergruppierung.

Dies sei am Beispiel des Uto-Aztekischen erläutert. Die zahlreichen zugehörigen Sprachen sind wohl kaum alle auf einmal aus dem Proto-Uto-Aztekischen ent-

standen, sondern wahrscheinlicher ist ein zunächst geringeres Aufspalten der Ursprache, dem dann nochmals Aufspaltungen folgten, usw. Suárez (1983: xvi) unterscheidet auf oberster Ebene beim Uto-Aztekischen acht Zweige (ein Zweig kann auch aus einer Einzelsprache bestehen, so hier B und C):

- A. Numic
- B. Tübatulabal
- C. Hopi
- D. Takic
- E. Pimic
- F. Taracahitic
- G. Corachol
- H. Aztecan

Nun ist es nicht realistisch, daß die Ursprache sich auf einen Schlag in acht Sprachen teilte. In der Tat unterscheidet Campbell (1997: 134) einen Nordzweig (bestehend aus A bis D) und einen Südzweig (bestehend aus E bis H). Innerhalb des Südzweigs bilden erneut G und H zusammen eine Untergruppe. Es stellt sich heraus, daß das Lautgesetz $*p > \emptyset$, angesprochen in Abschnitt 4, nicht speziell die Sprache Aztekisch betrifft, sondern sich in allen Sprachen der Zweige Corachol und Aztecan zeigt. Das Lautgesetz ist deswegen vermutlich schon in der "Zwischenursprache" abgelaufen und kann als Argument für die Zusammenfassung G + H gewertet werden. Wichtig ist nun auch, daß es nicht das einzige Argument für diese Zusammenfassung ist, vgl. die Diskussion bei Longacre (1967: 142f.).

Suárez (1983: 20f.) bespricht sog. common innovations (gemeinsame Neuerungen) als mögliche Kriterien beim Untergruppieren. Anschließend behandelt er einige konkrete mesoamerikanische Sprachfamilien in Hinblick auf diese Frage (Suárez 1983: 21 - 25). Im Verlaufe davon läßt Suárez auch erkennen, daß er im Fall des Uto-Aztekischen gewisse nähere Zusammenfassungen nicht unbedingt ablehnt; seine weniger stark verzweigende Klassifikation scheint eher dem Zweck zu dienen, bezüglich gewisser Untergruppierungsfragen auf der sicheren Seite zu sein (Suárez 1983: 22). Als weitere Quelle zur Untergruppierung des Uto-Aztekischen s. Steele (1979: 453f.); für einen Versuch, das Problem mit einer Wortschatzuntersuchung anzugehen, s. Miller (1984).

Diese Betrachtungen machen klar, daß Untergruppierung ein Gebiet ist, an dem sich noch Forschungsfragen behandeln lassen. Was für Uto-Aztekisch gilt, gilt auch für die anderen Sprachfamilien Mesoamerikas. Forscher wollen innerhalb jeder Sprachfamilie die korrekten Verzweigungen erkennen und ein Verständnis dafür entwickeln, zu welchen Veränderungen in Phonetik, Grammatik und Wortschatz es wo im Stammbaum kam.



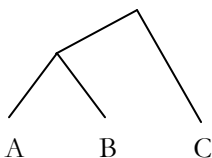
5.2. Zur Verwendung von Swadesh-Listen

In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg beschäftigte man sich viel mit einer Methode namens Glottochronologie oder auch Lexikostatistik. Für ein paar wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen dazu und weitere Literaturverweise s. Holst (2001: 213). Gerade anhand der Sprachen Mesoamerikas wurde die Glottochronologie viel praktiziert – was nicht zuletzt damit zusammenhängt, daß Morris Swadesh, der Erfinder der Methode, bis zu seinem zu frühen Tod 1967 in Mexiko wirkte (Holst 2005: 218). Es werden zunächst Listen von Wörtern, sog. Swadesh-Listen, für verwandte Sprachen erstellt. Sodann wird versucht festzustellen, welche Wörter auf diesen Listen Kognaten (verwandte Wörter) darstellen. Aus den Zahlen wird versucht zu berechnen, wann sich Sprachen voneinander trennten.

Heute besteht weitgehend Konsens, daß die Glottochronologie nicht zuverlässig funktioniert. Dies hängt damit zusammen, daß sie davon ausgeht, das Inventar an Wörtern einer Swadesh-Liste ändere sich stets mit einer konstanten Geschwindigkeit. Dies ist jedoch empirisch als falsch erweisbar. Sprachen ändern sich nicht immer gleichmäßig; vielmehr hängen Art und Umfang der Änderungen vom Leben der Völker ab. Der soziolinguistische Aspekt und seine Auswirkungen auf die Sprachstruktur war ausgeblendet worden.

Dennoch werden aus nachvollziehbaren Gründen auch heute noch ständig Swadesh-Listen erstellt und publiziert. Zunächst einmal ist nämlich die Diskussion noch darüber im Gange, ob sich nicht zumindest die *relative* Verwandtschaft von Sprachen, d. h. der Stammbaum, oft an diesen Listen recht praktisch erkennen läßt. Eine derartige Einschätzung wird von Lucht (2007: 7) vertreten: "Der ursprüngliche Anspruch der Glottochronologie, bestimmten prozentualen Graden von Übereinstimmung absolute Zeitwerte divergenter Sprachentwicklung zuzuordnen, wurde bald wieder aufgegeben; als Instrument zur Bestimmung relativer Sprachverwandtschaft sind die Listen jedoch nach wie vor von Nutzen." Diese Ansicht stellt bereits einen erheblichen Fortschritt gegenüber dem Berechnungsoptimismus nach dem Zweiten Weltkrieg dar.

Jedoch ist folgendes noch zu bedenken. Nehmen wir an, zwei Sprachen A und B sind näher miteinander verwandt, und C ist mit beiden entfernter verwandt. Historisch formuliert: Eine Ursprache teilte sich in zwei Zweige; aus dem einen entstand C, aus dem anderen nach einer nochmaligen, späteren, Teilung A und B. Graphisch wird dies wie folgt dargestellt:



Interpretiert man Luchts Ansicht zu eng, so müßten in derartigen Fällen stets die Wortlisten zu A und B mehr Übereinstimmung miteinander aufweisen als eine dieser zwei Listen mit derjenigen von C. In den meisten Fällen trifft das tatsächlich zu. Jedoch kann eine Sprache "ausscheren"; sie kann sich in kurzer Zeit besonders stark verändern, womit gerade in soziolinguistisch aufwühlenden Zeiten – z. B. Sprachübernahme durch fremde Bevölkerungsteile – zu rechnen ist. Wenn dies auf B zutrifft, so kann der Fall eintreten, daß statistisch zwischen A und C aufgrund ihrer Konservativität mehr Wortgleichungen festgestellt werden, und dennoch wäre ein Stammbaum mit A und C in einem Ast falsch.

Ungeachtet dieser Problematik haben Swadesh-Listen unverkennbar diverse Vorteile. Sie bieten z. B. einen Einblick in den Wortschatz einer Sprache, und sie erlauben oft das schnelle Auffinden vieler Kognaten. Es sind also Elemente von Swadeshs Gedankengebäude heute wissenschaftlicher Alltag geworden. Andere Elemente dagegen, vor allem das mechanische Berechnen von Trenndaten von Sprachen, sind aufgegeben worden.

Die Forschungsfrage, die Swadesh uns hinterläßt, lautet: Wo innerhalb seines geistigen Erbes verläuft die Trennlinie zwischen dem, was wir nutzen sollten, und dem, was wir in Vergessenheit geraten lassen können?

5.3. Entferntere Verwandtschaft

Eine andere Frage der Sprachklassifikation als die der Untergruppierung ist diejenige nach dem Aufstellen größerer Einheiten. Wie aus Abschnitt 1 ersichtlich, weist Mesoamerika in der Klassifikation von Suárez relativ viele Familien und auch language isolates auf. Somit stellt sich die Frage, ob sich in Zukunft weitere Zusammenfassungen vornehmen lassen.

In einer früheren Phase wurden zu Mittelamerika sehr viele, und oft nur knapp begründete, Verwandtschaftstheorien aufgestellt. Dies hat zu der Gegenreaktion geführt, sämtlichen Vorschlägen mit Skepsis zu begegnen. Die wissenschaftsgeschichtlichen Ereignisse verliefen hier parallel zu denen an den Indianersprachen Nordamerikas, s. hierzu Holst (2008b: 229f.).

Es soll nun erläutert werden, wie jemand an das Thema der entfernteren Sprachverwandtschaft herangehen könnte. Zunächst ist immer beim Vergleich von Sprachen mit zufälligen Ähnlichkeiten zu rechnen. Diese existieren aus rein mathematischen Gründen – jede Sprache muß ihren Wortschatz aus einer kleinen, endlichen Zahl an Lauten aufbauen – und besagen nichts. Im Aztekischen gibt es ein Präfix *ni-* "ich" und einen Stamm *nequi-* (mit *qu* [k]) "wollen"; nun heißt auf baskisch *ni* "ich" und *nabi* "wollen", und jemand könnte daher über eine Verwandtschaft zu spekulieren anfangen. Nach dem Finden derjenigen Ähnlichkeiten, die laut Wahrscheinlichkeitsrechnung immer existieren

müssen, ist jedoch Schluß. Daher lassen sich die genannten Daten nicht verwenden. Hinzu kommt natürlich, daß das Aufstellen einer Sprachverwandtschaft auch mit einer realistischen Theorie über die Sprecher einhergehen sollte. Mit Absicht wurde hier Baskisch ins Spiel gebracht, da Phantasten dieses oft für ihre Theorien verwenden, auch über Ozeane hinweg. Die Pyramiden und anderen Bauten in Mesoamerika sind gewiß eindrucksvoll, aber daß Erich von Dänikens Außerirdische sie als Tower beim Einfliegen von Basken benutzten, wird wohl niemand behaupten wollen.

Als ernsthafterer Versuch soll hier die Verknüpfung Taraskisch / Uto-Aztekisch kurz durchgespielt werden – wenn auch aufgrund von Mangel an Raum nur sehr gedrängt. Als Ergebnis sei vorweggenommen, daß sich eine derartige Sprachverwandtschaft nicht vertreten läßt. Es geht lediglich um den Zweck, einige Methoden bei solch einem Versuch zu illustrieren.

"Wasser" lautet auf taraskisch *itsi*, und angesichts dieser Tatsache könnte man eine Verknüpfung mit dem uto-aztekischen Wort für "Wasser", vertreten u. a. durch Nahuatl *ātl* und Luiseño *paala* (vgl. Abschnitt 4), anstreben. Wichtig ist nun, daß man in seinen weiteren Gedankengängen bereit ist, die Konsequenzen der versuchsweisen Gleichsetzung zu tragen. Das uto-aztekische Wort hatte **p-* (vgl. Abschnitt 4), das taraskische Wort dagegen lautet mit Vokal an; falls es sich tatsächlich um das gleiche Wort handeln sollte, müßte **p-* im Taraskischen geschwunden sein. Innerhalb des Uto-Aztekischen ist die Entwicklung **p > ∅* als gemeinsame Innovation der Corachol-Gruppe und der aztekischen Gruppe erkannt worden (vgl. 5.1.). Folglich müßte das Taraskische zu dieser Gruppe gehören oder im Stammbaum außen an ihr hängen, was beides aber aufgrund fundamentaler Unterschiede der Sprachen schwer zu glauben ist, oder aber das Taraskische müßte unabhängig das gleiche Lautgesetz durchgemacht haben.

Hinzu käme, daß in jeder weiteren Etymologie, die man aufstellt, immer einem proto-uto-aztekischen **p* im Taraskischen kein *p* entsprechen dürfte; dies verlangt die Regelmäßigkeit der Lautgesetze. Im morphologischen Bereich wäre man zu der Annahme gezwungen, daß in taraskisch *itsi* die Laute *-tsi* ehemaliges Absolutivsuffix sind (worauf es sprachintern keine Hinweise gibt). Falls das Taraskische genealogisch mit dem Uto-Aztekischen zu tun haben sollte, wären außerdem Erklärungen dazu wünschenswert, wie die Aspirationskorrelation (vgl. unten Abschnitt 7) entstand und wie sich der Unterschied im Inventar der Liquide (vgl. Abschnitt 2) erklärt. Am Ende stellt sich heraus, daß sich zu einer Verbindung Taraskisch / Uto-Aztekisch kein sinnvolles Gedankengebäude aufbauen läßt. Dies alles sind nur Gedanken zur Übung.

Schließlich zum Fall der kleinen Familie Tequistlatec-Jicaque. Es sind immer wieder Meinungen vertreten worden, das Tequistlatec-Jicaque könne man der nordamerikanischen Familie Hoka anschließen. Nach einer Beschäftigung mit dem Thema bin ich schließlich zu der Ansicht gelangt, dies zu unterstützen.

6. Sprachen im Kontext

Jede Sprachfamilie hat eine Urheimat, d. h. einen geographischen Ort, an dem die Ursprache zunächst gesprochen wurde. Von dort aus fanden dann Wanderungsbewegungen statt, und die Differenzierung in verschiedene Tochtersprachen setzte ein. Beim Uto-Aztekischen hat man festgestellt, daß dieses nach Mesoamerika von Norden kam.

Betrachten wir nun das Äquivalent zu dem, was im Deutschen eine Genitivkonstruktion ist, im Aztekischen. In dieser Sprache sagt man z. B. *i-cal cihuatl* für "das Haus der Frau". Hierin ist *i-* Präfix "ihr", *-cal* "Haus" und *cihuatl* "Frau". Verwandte Sprachen zeigen, daß eine derartige Konstruktion für das Uto-Aztekische ursprünglich gänzlich untypisch war. Derart redet man aber in anderen Sprachen des Areals. Somit ist die Schlußfolgerung naheliegend, daß die Konstruktion von Sprechern anderer Sprachen auf das Aztekische übertragen wurde. Man nennt dies einen Substrateinfluß; er ist bei Sprachen, deren Sprecher sich viele Untertanen geschaffen haben, oft feststellbar, aber auch sonst gang und gäbe. Solche Fragen der Areallinguistik lassen sich für Mesoamerika noch zuhauf untersuchen. Man hat auch Mesoamerika insgesamt als ein Areal definieren wollen. Viele interessante Daten hierzu finden sich bei Campbell (1997: 344 - 346). Meine persönliche Erfahrung ist jedoch eher, daß sich rigorose Abgrenzungen von Arealen in der Sprachwissenschaft nicht durchführen lassen, ohne den Daten hier und da Gewalt anzutun. In mancher Hinsicht stimmt vielleicht das Bild hoffnungsvoll, in anderer wiederum liegen dann aber fließende Übergänge vor. Die größte Ansammlung von Daten zu den Sprachen Mittelamerikas, die bisher erstellt worden ist, findet sich in Yasugi (1995).

Mesoamerika ist berühmt für seine großen Kulturleistungen, und in vielen Fällen ist bekannt, welchen Völkern diese zuzuordnen sind. Schwieriger kann dies bei älteren Funden werden, und Archäologie und Sprachwissenschaft können dann ihre Kräfte zusammentun. Smailus (1990: 260 - 262) diskutiert Methoden zu diesem Zusammenwirken der zwei Wissenschaften.

Interessant sind hier die Städte. Während in der Alten Welt Ur und Uruk den Sumerern zuzuordnen sind, und Karthago den Phöniziern, stellt sich in Mesoamerika die Frage nach den Erbauern von Teotihuacán; für diese Stadt s. Oeser (2008) sowie zahl-

reiche Beiträge im Heft 5 / 3 (2010) von AmerIndian Research. Es besteht nun die These, daß Teotihuacán mit der Sprachfamilie Totonac-Tepehua in Verbindung zu bringen ist (Campbell 1979: 926, Campbell 1997: 161). Campbell (1997: 161) nennt Teotihuacán "the most influential Mesoamerican city in its day (A. D. 200-650)". Für ihre Erbauung sind laut Campbell (1997: 161) die "strongest candidates" Totonac-Sprecher. "Ethnohistorical and loanword evidence" deute hierhin. Die Zerstörung der Stadt übernahmen dann Sprecher des Nahuatl.

Der Sprachfamilie Mixe-Zoque läßt sich nach Campbell (1997: 161f.) zuordnen: die Olmeken als "the first great Mesoamerican civilization", die "Izapan horizon culture" und "the language of the Epi-Olmec writing system associated with the La Mojarra stela".

Über die Maya-Hieroglyphen und ihre Entzifferung kann an dieser Stelle nichts gesagt werden; das Thema ist komplex und erfordert spezielle Einarbeitung.

So interessant das Gebiet "Sprachen im Kontext" auch ist, so muß man sich auch über einen Charakterzug im klaren sein, der dem Forschungsgebiet innewohnt: Wer sein eigenes Terrain verläßt, muß sich entweder auf die Spezialisten in anderen Bereichen verlassen, von deren Irrtümern er dann nichts bemerkt, oder aber er muß selbst zum Experten in einem zusätzlichen Gebiet (oder mehreren) werden, was zeitraubend ist. Diese Herausforderung besteht auch in der zukünftigen Forschung. Es ist wohl ratsamer, sich oft *nicht* auf andere Forscher zu verlassen, denn etliches, was publiziert wird, ist nicht optimal, und bei unkritischer Übernahme kommt es zum Fortpflanzen der Fehler. Der Klarheit halber muß gesagt werden, daß es sich bei den obigen Aussagen über archäologisch-linguistische Zusammenstellungen mit den Sprachfamilien Totonac-Tepehua und Mixe-Zoque um Reproduktionen handelt; ich war nicht imstande, sie zu überprüfen.

7. Neue Medien

Das Internet macht immer mehr Materialien zu den mesoamerikanischen Indianersprachen zugänglich. Man sucht z. B. gemäß den Sprachnamen mit Suchmaschinen oder auch innerhalb von YouTube. Es läßt sich z. B. ein Vokabular des Taraskischen – mit spanischen Übersetzungen – herunterladen (Lathrop 2007). Von manchen Sprachen lassen sich Aufnahmen anhören. Dies war z. B. zur Sprache Huave im Jahr 2008 möglich, allerdings nicht mehr im Jahr 2011 zum Zeitpunkt der Drucklegung dieses Artikels – was die Schnellebigkeit des Internets zeigt. Die Wikipedia-Einträge zu den mesoamerikanischen Sprachen wachsen (und unterliegen Meinungsverschiedenheiten). Forscher können sich über Newsletter und e-mail verbinden. Google setzt, ohne sich um das Copyright zu

kümmern, Bücher ins Internet. Das Internet ist Segen und Fluch zugleich. Ein Vorteil besteht darin, daß die praktische Versorgung mit Material erleichtert wird. Nur die Fähigkeit, hiermit wissenschaftlich umzugehen, muß nach wie vor erworben werden. Entweder neues Material zu bekommen oder aber aus dem vorhandenen Material neue Schlußfolgerungen zu ziehen und zu neuen geistigen Horizonten aufzubrechen, ist die Herausforderung.

Das Internet hat etwas Demokratisches an sich, da jeder etwas darin machen kann. Aber dies beinhaltet auch, daß keine Qualitätskontrolle stattfindet. Auch in einer Bibliothek gab es schon immer bessere und schlechtere Veröffentlichungen, aber es war schwerer für nicht-publizierenswertes Zeug, dort hinein zu gelangen. Auf keinen Fall sollte man glauben, daß das Internet eine Fachbibliothek ersetzen könne. Heute birgt das Internet auch Unmengen von Schrott in sich, und die qualitativ höherwertigen Informationen sind im Chaos verborgen. Insgesamt ist das Internet eine Parallelwelt, die nicht repräsentativ für die reale Welt ist.

Ein interessanter Fall der Nützlichkeit von YouTube zeigt sich an einem Beispiel zum Taraskischen. Diese Sprache hat nach Auskunft vieler Quellen bei den Plosiven und Affrikaten unaspirierte und aspirierte, d. h. *p* und *pʰ* usw., so z. B. Suárez (1983: 37). Für viele Jahre rechnete ich aus einigen Erwägungen heraus mit der Möglichkeit, diese Information könne falsch sein. Aspirierte Konsonanten sind in Mesoamerika extrem selten; Suárez (1983: 37) nennt nur zwei Sprachen, das Jicaque und eben das Taraskische, mit diesem Lauttyp. Das taraskische Personalpronomen der 2. Pers. Sg. wird in der Literatur als *ʰu* "du" angegeben, und es ist untypisch, daß derartige "kleine Wörter" mit grammatischen Funktionen aspirierte oder anders markierte Laute enthalten (jedoch ist es auch nicht ausgeschlossen, vgl. chinesisch *tā* "er, sie", *t* in Pinyin-Umschrift ist *ʰ*). In der Kaukasusregion wurden häufig das Georgische und das Armenische fälschlich mit aspirierten Konsonanten interpretiert, jedoch sind in Wirklichkeit die nicht aspirierten Gegenstücke Ejektive, und wenn man das Taraskische so uminterpretieren könnte, entstünde ein System, das in Mesoamerika sehr verbreitet ist. Solches Zweifeln an Informationen ist notwendiger Bestandteil forschender Tätigkeit. Schließlich erschienen auf YouTube Videos zum Taraskischen mit Beispielen und Erläuterungen von Muttersprachlern, zu denen ich mir am 9.6.2010 erstmals eine Notiz machte. In diesen ist zu hören, daß tatsächlich Aspiration vorliegt. In "P'urhepecha Lesson 01" wird von 2:36 bis 2:54 die Aspiration in *ʰu* "du" vorgesprochen und erklärt, und in "P'urhepecha Lesson 02" wird von 1:22 bis 2:25 allgemein die Aspiration behandelt. Entscheidend ist übrigens nicht, daß Sprecher in diesen Videos auch

explizit *sagen*, daß das Taraskische Aspiration in bestimmten Wörtern habe. Derartige Aussagen sind oft unzuverlässig, und das gleiche hatte ja auch schon in Büchern gestanden. Entscheidend ist statt dessen, daß man die Aspiration in den YouTube-Videos *hören* kann.

Abschließend sei erwähnt, daß indigene amerikanische Kultur auch immer wieder in Musikstücken und -videos rezipiert wird. So entstanden Anfang der Neunziger Jahre von einem Projekt namens S. M. I. L. E. "Call the Huichol" (Huichol ist Name einer uto-aztekischen Sprache in Mexiko) sowie von der Gruppe The Prodigy "One love". Der damaligen MTV Party Zone sei für das Senden dieser Videos gedankt. Für die Organisation des Vortrags danke ich Armin Hinz und Ortwin Smailus.

Literaturverzeichnis

Campbell, Lyle

1979 Middle American languages. S. 902 - 1000 in: Campbell, Lyle / Mithun, Marianne (Hrsg.): The languages of Native America. Historical and comparative assessment. Austin: The University of Texas Press.

Campbell, Lyle

1997 American Indian languages. The historical linguistics of Native America. New York / Oxford: Oxford University Press.

Comrie, Bernard

1981 Language universals and linguistic typology. Oxford: Blackwell.

Dedrick, John M. / Casad, Eugene H.

1999 Sonora Yaqui language structures. Tucson: University of Arizona Press.

Dixon, Robert M. W.

1994 Ergativity. Cambridge: Cambridge University Press.

Fox, Anthony

1995 Linguistic reconstruction. An introduction to theory and method. Oxford: Oxford University Press.

Grabowski, Nils

2004 Aztekisch Wort für Wort. Bielefeld: Peter Rump. (Mit CD.)

Haas, Mary R.

1969 The prehistory of languages. The Hague: Mouton.

Heusing, Gerald

1995 A historical model of Chadic syntax. S. 101 - 124 in: Afrika und Übersee 78.

Holst, Jan Henrik

2001 Lettische Grammatik. Hamburg: Buske.

Holst, Jan Henrik

2005 Einführung in die eskimo-aleutischen Sprachen. Hamburg: Buske.

Holst, Jan Henrik

2008a Indianersprachen: Ein Forschungsgebiet stellt sich vor. S. 10 - 24 in: Amerindian Research 3 / 1, Heft 7.

Holst, Jan Henrik

2008b Geschichte der Klassifikationen der nordamerikanischen Indianersprachen. S. 226 - 237 in: Amerindian Research 3 / 4, Heft 10.

Holst, Jan Henrik

2009 Armenische Studien. Wiesbaden: Harrassowitz.

Kaufman, Terrence

1974 Idiomas de Mesoamérica. Guatemala, C. A.: Editorial José de Pineda Ibarra / Ministerio de Educación.

Lathrop, Maxwell

2007 Vocabulario del idioma purépecha. Tlalpan, D. F.: SIL.

Longacre, Robert

1967 Systemic comparison and reconstruction. S. 117 - 159 in: McQuown, Norman (Hrsg.): Handbook of Middle American Indians. Band 5: Linguistics. Austin: The University of Texas Press.

Lucht, Martina

2007 Der Grundwortschatz des Altirischen. Dissertation. PDF im Internet.

Mallinson, Graham / Blake, Barry J.

1981 Language typology. Cross-linguistic studies in syntax. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

Miller, Wick R.

1984 The classification of the Uto-Aztecan languages based on lexical evidence. S. 1 - 24 in: International Journal of American Linguistics 50.

Oeser, Rudolf

2008 Die Ruinenstadt Teotihuacán in Mexiko. S. 238f. in: Amerindian Research 3 / 4, Heft 10.

Smailus, Ortwin

1990 Sprachen. S. 255 - 273 in: Köhler, Ulrich (Hrsg.): Altamerikanistik. Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas. Berlin: Reimer.

Steele, Susan

1979 Uto-Aztecan: an assessment for historical and comparative linguistics. S. 444 - 544 in: Campbell, Lyle / Mithun, Marianne (Hrsg.): The languages of Native America. Historical and comparative assessment. Austin: The University of Texas Press.

Suárez, Jorge A.

1983 The Mesoamerican Indian languages. Cambridge: Cambridge University Press.

Ternes, Elmar

1991 Zur Behandlung der Phonetik in Fremdsprachenlehrbüchern. S. 169 - 202 in: Ternes, Elmar / Wodarz, Hans Walter (Hrsg.): Theoretische und praktische Phonetik. Max Mangold zum 65. Geburtstag. Hamburg: Buske.

Yasugi, Yoshiho

1995 Native Middle American languages. An areal-typological perspective. Osaka: National Museum of Ethnology.



Tänze der bolivianischen Anden als Produkt von Kreolisierung und Hybridisierung

Eveline Rocha Torrez

Die folgende Arbeit versucht, einige Tänze aus den bolivianischen Anden näher zu untersuchen und dabei einen Konnex zu den theoretischen Konzepten von Ulf Hannerz (Kreolisierung) und Homi Bhabha (Hybridisierung) herzustellen.

This article attempts to closely examine some dances from the Bolivian Andes while making a connection to the theoretical concepts of Ulf Hannerz (creolization) and Homi Bhabha (hybridization).

La aportación siguiente trata de estudiar de cerca algunas danzas de los Andes bolivianos y relacionarlas con los conceptos teóricos de Ulf Hannerz (criollización) y Homi Bhabha (hibridización).

1. Allgemeines

Tanz und Trachten waren schon zu vorspanischer und kolonialer Zeit enorm wichtig für die BewohnerInnen des bolivianisch-peruanischen Hochlandes. Die Tanztradition hat im Laufe der Jahrhunderte unterschiedliche Formen angenommen, wurde dabei z. T. für die christliche Missionierung instrumentalisiert¹ und erreichte in den letzten Jahrzehnten eine neue Blüte. Bei den Tänzen selbst spielen Vermischung, Überlagerung, Neudefinition, Überhöhung, Kreativität, aber auch Kritik und Satire bis zum heutigen Tag eine große Rolle. Einige dieser Tänze, wie *Morenada*, *Diablada* oder *Waca-Waca*, sind kolonialen Ursprungs, andere, wie *Cueca* und *Chacarero*, entstanden in der republikanischen Zeit, und natürlich hat auch das 20. Jahrhundert mit *Suri Sicuri* oder *Caporales* einige sehr populäre Tanzkreationen hervorgebracht. Meines Erachtens sind auf diese verschiedenen Tänze durchaus unterschiedliche Konzepte der Transkulturation und Hybridisierung bzw. Kreolisierung anzuwenden. Im Folgenden soll jedoch speziell auf den subversiven Hybriditätsbegriff Homi Bhabhas und auf Hannerz' Konzept der Kreolisierung abgestellt werden.

2. Theoretische Konzepte

2.1 Hybridisierung als Prinzip des Widerstands

Bhabha sieht den Begriff der Hybridisierung zutiefst mit dem kolonialen Diskurs und Machtstreben verbunden. Dieser Diskurs ist von Dualität geprägt: Auf der einen Seite steht das Streben nach Beherrschung und dem Schreiben einer kolonialen "Geschichte", auf der anderen Seite versuchen die unterdrückten Subjekte den Eroberern durch Entstellung und Deplatzierung der aufgezwungenen Bedeutungen zu trotzen.² Die koloniale Macht

konstituiert sich in Verleugnungen, Differenzierungen und diskriminatorischen Praktiken, mit Hilfe derer die unterworfenen Bevölkerung als Untertanen gekennzeichnet werden soll.³ Eine Spur dessen, was im Zuge der Diskriminierung verleugnet wird, taucht bei der Reproduktion der unterworfenen Mutterkultur jedoch als Mutation oder Hybridform wieder auf⁴ und beginnt, das koloniale System sozusagen von innen heraus auszuhebeln. Die äußere Ähnlichkeit mit den kolonialen Symbolen und Erscheinungsformen ist letztlich nichts anderes als eine Tarnung, hinter der sich ein stark subversives Element verbirgt. Bhabha spricht in diesem Zusammenhang immer wieder von Mimesis, also einer spottenden Nachahmung des "anderen". In der Wiederholung wird das Diskriminatorische zurückgespielt und dabei gleichzeitig verformt und deplatziert.⁵ - Die Kultur der Unterdrückten schleicht sich somit also gleich einem Trojanischen Pferd gut getarnt in das Herrschaftssystem ein, um schließlich mit seinen von der Autorität negierten Kenntnis-systemen Besitz vom dominanten Diskurs zu ergreifen und die Basis seiner Dominanz zu untergraben.⁶ Dabei kommt es zur (Re)produktion von Kenntnissen, die Bhabha gern mit der Formel "weniger als eins und doppelt" umschreibt. "Weniger als eins" bedeutet in diesem Zusammenhang, dass das vorhandene Wissen weder von den Unterdrückern noch von den Unterdrückten genau gleich reproduziert wird. - Die Wiederholung ist also weder identisch noch ursprünglich und (absichtlich) mangelhaft. Zur Verdoppelung kommt es, weil einerseits die fixierten, nunmehr aber sinnentleerten Inhalte der Herrschaft wiederholt werden, diesen aber andererseits durch das strategische Aushebeln von Werten neue Wissensformen und neue Orte der Macht gegenübergestellt werden.⁷ Das

¹ vgl. Ares Queija, S. 455

² vgl. Bhabha 2000, S. 159

³ vgl. Bhabha 2000, S. 164

⁴ vgl. Bhabha 2000, S. 165

⁵ vgl. Bhabha 2000, S. 165

⁶ vgl. Bhabha 2000, S. 168

⁷ vgl. Bhabha 2000, S. 176 ff

Konzept der Hybridität repräsentiert diese ambivalente "Verwandlung" des Untertanen und führt zu einer beunruhigenden Infragestellung der Bilder und Erscheinungsformen der Autorität. Hybridität im Sinne Bhabhas führt daher keineswegs zu einer harmonisierenden Fusion bzw. dialektischen Synthese verschiedener Kulturen,⁸ sondern ist eher als eine Art Guerrilla-Taktik der Unterdrückten zu betrachten, die sich damit neue, nur ihnen zugängliche soziale Räume schaffen.

2.2 Kreolisierung als Ausdruck der Kreativität

Auch Ulf Hannerz' Begriff der Kreolisierung beschäftigt sich mit der Vermischung von Kulturen unter asymmetrischen Machtverhältnissen. Sein Konzept sieht die ständige Interaktion von Kulturen als etwas Natürliches und Positives, das aber gleichzeitig von starker Ungleichheit gekennzeichnet ist. Er definiert daher Kreolisierung als "combination of diversity, interconnectedness and innovation, in the context of global center-periphery relationships"⁹. Zwischen den Zentren und Peripherien ergibt sich ein Kontinuum verschiedener Kreolisierungsgrade, die sich in den sozialen Räumen Lebensform, Staat, Markt und Bewegung unterschiedlich stark manifestieren. Bedingt durch die globale Machtverteilung kommt es so vor allem in den Bereichen Markt und Staat zu einer starken Beeinflussung der Peripherie (Afrika, Asien, Lateinamerika, Ozeanien) durch die Zentren (USA, Westeuropa).¹⁰ Trotz dieses starken Drucks in Richtung globaler Homogenisierung erweist sich die Peripherie jedoch besonders in ihren unmittelbaren Lebenswelten als erstaunlich innovativ im Verbinden von lokalen Traditionen und überregionalen Einflüssen. Kreolisierte Musik, Literatur, Mode, Küche und Religion kann daher oft nicht nur örtliche Bedürfnisse abdecken, sondern auch im internationalen Kontext erfolgreich sein.¹¹ Die Vermischung von (ebenso vermischten, aber meist stark differenten) Ausgangskulturen kann die Basis für eine wünschenswerte Erneuerung bieten und durch ihre Dynamik sehr zur Vitalität und Kreativität der kreolisierten Kultur beitragen.¹²

3. Hybridität und Kreolisierung im bolivianischen Tanz

3.1 Hybride Teufel der Anden

Teufelsfiguren spielen in mehreren bolivianischen Tänzen eine wichtige Rolle. Dass es sich dabei

allerdings nicht um Teufel im christlich-europäischen Sinn, sondern um komplexe Überlagerungen vorspanischer und kolonialer Konzepte handelt, liegt auf der Hand und soll im folgenden genauer untersucht werden.

Als die Spanier das heutige Bolivien eroberten, gab es natürlich noch keinen Teufel; den musste die christliche Mission erst für die Indigenen erfinden. Denn unter den andinen Gottheiten gab / gibt es durchaus ambivalente "Charaktere", die selbst bzw. durch ihren Zorn potenziell gefährlich werden können¹³, aber keinen "Teufel" im europäischen Sinn. Außerdem ist es ist möglich, gefährliche Wesen durch Opfertagen und Riten gütig zu stimmen,¹⁴ um so etwa eine gute Ernte oder einen Mineralienfund zu ermöglichen.

Beeinflusst durch humanistisches Gedankengut der Renaissance fühlten sich die Geistlichen im 16. Jhd. zur Evangelisierung mithilfe von Analogien ermuntert. Die Missionare suchten daher nach "brauchbaren" Parallelen in der andinen Kosmvision, um sie in sehr freier Analogie auf die von ihnen propagierten Lehren umzulegen.¹⁵ Für die Figur des Teufels schienen sich die Halbgötter *Supay* und *Huari* besonders gut zu eignen. Fray Domingo de Santo Tomás gibt allerdings bereits 1560 zu, dass auch *Supay* kein eindeutig guter oder schlechter Engel / Dämon gewesen sei, sondern erst durch die Ideologie der Evangelisierung zum Teufel gemacht wurde.¹⁶ Beltrán beschreibt überhaupt eine Legende, der zufolge sich der zuvor bössartige kleine Lokalgott *Supay* nach einem verlorenen Kampf gegen *Satanás* in die Tiefen der Erde geflüchtet und fortan die einst von ihm Gequälten unterstützt habe. *Supay* wird damit zum Herrn über das Unterirdische, über den Reichtum der Minen.¹⁷ Innerhalb der Minen wird diese Figur als *Tio* (angeblich eine Umformung des spanischen *Dios* für Gott) verehrt und regelmäßig mit kleinen Kokablatt-, Zigaretten- und Alkohol-Opfern bedacht. Gleichzeitig wird der *Tio* auch mit dem vorinkaischen Gott *Pachaqamaq* in Verbindung gebracht, der Schöpfergott und Herrscher über die Unterwelt (*Ukhuypacha* oder *Manqhapacha*) bzw. das Erdinnere mit all seinen Reichtümern war.¹⁸ In der andinen Kosmvision gilt der *Ukhuypacha* als Aufenthaltsort der (inkaischen) Vorfahren, der in jüngerer Vergangenheit Verstorbenen sowie der alten Götter, die sich nach der Eroberung durch die Spanier in die Unterwelt flüchten mussten.¹⁹ Von dort kehren die Toten und die Götter zu bestimmten Anlässen als *diablos* (Teufel) in die Welt der Menschen (*Kaypacha*) zurück, und von dort soll

¹³ vgl. Rösing 1997, S. 11

¹⁴ vgl. Pérez Portanda 1992, S. 78

¹⁵ vgl. Gisbert 1999, S. 69

¹⁶ vgl. Cuentas Ormachea 1986, S. 33

¹⁷ vgl. Beltrán 1962, S. 13 ff

¹⁸ vgl. Gisber 1999, S. 55, 247

¹⁹ Véase Delgado-P. 1983, pág. 141, Romero 2001, S. 10

⁸ vgl. Bhabha 2000, S. 168

⁹ vgl. Hannerz 1996, S. 66f

¹⁰ vgl. Hannerz 1996, S. 69f

¹¹ vgl. Hannerz 1996, S. 74 ff

¹² vgl. Hannerz 2000, S. 12 ff



auch die von den Indigenen ersehnte Rückkehr zur alten Ordnung (*el tiempo del pachakuti*) ihren Ausgang nehmen.²⁰ Interessant ist hier die Parallele zwischen der Zeit des *Pachakuti* und dem Konzept des europäischen Karnevals. *Kuti* bedeutet soviel wie Umkippen; die bestehenden Verhältnisse sollen also auf den Kopf gestellt werden. Genau das passiert auch beim Karneval, der ja gemeinhin als Ausdruck einer Gegenwart angesehen wird, in der das sonst Unmögliche und Verbotene möglich wird. Außerdem war *Pachacuti* der Name des neunten Inka²¹, möglicherweise ein weiteres Indiz dafür, dass *diablo* auch mit *inca* korreliert.

Das Wort *diablo* ist ein gutes Beispiel für Bhabhas subversive Hybridisierung durch Mangel und Verdopplung: Für die Spanier sind alle Bewohner der Unterwelt Teufel, also zwingen sie den Indigenen den Gebrauch dieser Bezeichnung auf. Der christliche Teufel bleibt zwar als sinnentleerte Worthülse bestehen, bekommt aber ein gleichnamiges Pendant zur Seite gestellt, das zum Symbol für traditionelle Werte und indigenen Widerstand wird. Für die Indigenen ist der *diablo* der einzige, der dem Unheil bringenden europäischen Gott trotzen kann, der von den Christen gebrauchte Gegner, ohne den sie ihre blutigen Eroberungsfeldzüge nicht rechtfertigen könnten.²² Im Zuge dieser Hybridisierung wird auch der Begriff der Hölle (*infierno*) ein subversives Synonym für die so anders geartete Welt des *Manqhapacha*.

3.1.1 Der Tanz der Diablada

Die *Diablada* gehört zu den beliebtesten "Maskentänzen" des bolivianischen Altiplano und wird bei Karnevalsumzügen und religiösen Prozessionen von großen Tanzgilden vorgeführt, die mitunter mehrere hundert Mitglieder haben. Gern spricht man vom "Tanz der Teufel", bei dem es um den Sieg des "Guten" (dargestellt durch den Erzengel Michael) über das "Böse" (*Satanás*, *Lucifer*, die Teufelsfrau *China Supay* und ein ganzes Heer von *diablos*) gehe. In allen Entstehungsmythen wird dabei Bezug auf Oruro (eines der neun Bundesländer Boliviens) genommen. Hier können zwei große Mythenstränge unterschieden werden: Der eine spricht vom Volk der *Urus* (eine der ältesten Volksgruppen Südamerikas; die letzten der etwa 1.500 bolivianischen *Urus* leben in der Gegend des Lago Poopó in Oruro), das durch die göttliche *Ñusta Inti Wara* von den Plagen des erzürnten Gottes *Huari* (*Wari*) befreit wurde. In den zahlreichen Legenden des zweiten Stranges wird immer die Beziehung eines Robin Hood-ähnlichen Banditen (*Chiru-Chiru/Nina-Nina*) zur *Virgen del Socavón*, der besonders verehrten Hl. Jungfrau der Minen, thematisiert. Ein

weiterer wichtiger Bezugspunkt sind die in den Minen verborgenen Bodenschätze und ihre Ausbeutung durch die *Mineros* (Minenarbeiter).²³



Abb. 1: *Diablo* bei der *Entrada Universitaria* 2004. Foto von Eveline Rocha Torrez.

Die Diablada unter dem Gesichtspunkt der Hybridität

Man sollte also fragen: Was stellt die *Diablada* in Wirklichkeit dar? Ist sie nur eine lokal gefärbte, folkloristische Adaption der um das Jahr 1150 entstandenen katalanischen *Farsas*, bei denen eine von *Lucifer* angeführte Gruppe von Teufeln gegen den Erzengel Michael kämpfte²⁴ und die der Geistliche Ladislao Montealegre nach Bolivien gebracht haben soll²⁵? Oder geht es nicht vielmehr darum, unter dem Deckmantel des christlichen Mysterienspiels weiter den andinen Gottheiten und der damit verbundenen Kosmovision zu huldigen oder gar den "Teufel" zu einem Symbol für das von Eroberung und Missionierung unterdrückte Volk bzw. ihr Götterpantheon zu stilisieren?

²⁰ Ibid, pág. 68-69

²¹ vgl. Gisbert 1999, S. 12

²² vgl. Taboada 1997, S. 21 f

²³ vgl. Fortún 1961, S. 29-35, Cuentas Ormachea 1986, S. 37f, Beltrán 1962, S. 15f

²⁴ vgl. Cuentas Ormachea 1986, S. 35

²⁵ vgl. Baumann 1980, S. 5

Bei Passionsspielen und weltlichen Festen werden die *diablos* bereits ab 1601 erwähnt,²⁶ beim Karneval von Oruro dürften die ersten *Diablada*-Gruppen um 1789 aufgetaucht sein, was sie jedenfalls in zeitliche Nähe zu den großen Indigenen-Aufständen des Jahres 1781 rückt.²⁷ Meist wird davon ausgegangen, dass die Minenarbeiter von Oruro die Schöpfer des heutigen urbanen *Diablada*-Tanzes waren, in dem sie die Figur des *Tío / Supay* im Sinne von Bhabhas Hybriditätskonzept in das barocke Mysterienspiel von Gut und Böse eingepasst haben.²⁸ Es gibt allerdings auch weniger populäre Theorien, die den vorkolonialen Ursprung der *Diablada* in den Motiven der inkaischen Kero-Trinkgefäße bestätigt sehen. Seit 1789 existiert jedenfalls auch die Tradition, der *Virgen del Socavón* Gold und Silber in Form von reich geschmückten "Opferwagen" symbolisch darzubringen; wohl eine Reminiszenz der inkaischen Edelmetall-Opfer an ihre Götter.²⁹

Zum *diablo* als Symbol für den indigenen Widerstand passt auch sein kriegerisch anmutendes Kostüm: Sowohl der Brustpanzer als auch die von der Tracht der römischen Legionäre inspirierten *faldillas* und die großen Rückentücher sind reich mit Symbolen der andinen Kosmvision (Schlange, Kröte, Ameise, Spinne und Kondor) verziert. Der schon zu vorkolonialen Zeiten verehrte, in einigen bolivianischen Tänzen sichtbare und unter anderem mit *Supay* in Verbindung gebrachte Jaguar (*tigre andino*) ist dabei in einer kreolisierten Form des Löwen präsent.³⁰ Die indigene Symbolik und ihr subversiver Charakter zeigen sich allerdings nicht nur in der Ikonografie: Es gibt auch Tanzfiguren, die die andine Weltsicht repräsentieren, etwa die Schlange oder der Stern, der innerhalb der *Diablada* als "Unterschrift" des Teufels fungiert³¹ und den Konnex zur andinen Sternverehrung herstellt.

Schlange, Kröte und Kondor

Der Schlange (*serpiente*), welche die meisten *Diablada*-Masken zierte und häufig auf die Kostümteile gestickt wird, kommt als vielfältiges Symbol eine besonders große Bedeutung zu. Sie steht einerseits für den Blitz, und der ist wiederum ein Zeichen für den mächtigen Gott *Illapa*, Herr über Regen, Gewitter, Hagel und Frost.³² Bedenkt man, wie stark agrozentriert die andine Kosmvision ist,³³ wird sofort klar, dass es sich hier um eine der wichtigsten vorkolonialen

Gottheiten handelt. Andererseits stellt die in den Boden kriechende oder auf vorspanischen Monumenten dargestellte Schlange auch einen Bezug zur Unterwelt und vorinkaischen Göttern wie *Pachacamac* und *Huari*³⁴ her. Zusätzlich ließen die Inka-Feldzüge ins Amazonasgebiet, wo *Amaru* genannte Schlangen als Götter verehrt wurden, drachenähnliche Schlangen zu Symbolen für die Unterwerfung des *Antisyu* werden. Im Zuge der Kreolisierung durch die europäischen Einwanderer nahm *Amaru* im Lauf der Kolonialzeit eine immer drachenähnlichere Form an,³⁵ die speziell für die *Diablada*-Masken von Bedeutung ist.

Die Schlange ist allerdings nicht nur als figuratives Motiv auf Masken und Textilien präsent: Sowohl bei der urbanen *Diablada* als auch bei den Tänzen der *diablos* in der Region Norte Potosí gibt es schlangenförmige Tanzfiguren,³⁶ die einen räumlichen Bezug zu den anderen Repräsentationen herstellen. In Potosí sind die Zickzack-Linien außerdem bis heute integraler Bestandteil der handgewebten Kleidungsstücke.



Abb. 2: Teufelsmaske aus dem Museo de Arqueología von Oruro. Foto von Eveline Rocha Torrez.

Nach diesen Ausführungen verwundert es nicht, dass ausgerechnet die beiden Anführer der Indigenen-Aufstände im Jahr 1781, Tupac Amaru und Tupac Katari, den Beinamen "Die Schlange" trugen (*katari* ist das Quechua-Wort für Schlange).³⁷ Speziell nach 1781 versuchten die spanischen Vizekönige, den Widerstand durch derartige hybride Symbole zu unterbinden, indem sie Kleidungsvorschriften erließen und die Verwendung indigener Symbole unter Strafe stellten. Der Erfolg dieser Maßnahmen war vor allem in unweg-

²⁶ vgl. Gisbert 1999, S. 243

²⁷ vgl. Pérez Portanda, S. 98f

²⁸ ebenda, S. 84

²⁹ vgl. Pérez Portanda, S. 98 f

³⁰ ebenda, S. 150f, Paredes 1970, S. 41, Gisbert 1999, S. 233

³¹ vgl. Fortún 1961, S. 46

³² vgl. Gisbert 1999, S. 71

³³ vgl. Romero 2001 a, S. 10

³⁴ vgl. Pérez Portanda 1992, S. 173

³⁵ vgl. Gisbert 1999, S. 89ff

³⁶ vgl. Fortún 1961, S. 46, Arnold 1992, S. 44

³⁷ Véase Albó 1986, pág. 61

samen Gebieten eher gering³⁸, erhöhte jedoch generell den Druck in Richtung stärkere Vermischung mit der dominanten Kultur der Eroberer.

Die Kröte steht für den Gott des Regens³⁹; und der Kondor (*Mallku*, *Tamani* oder *Jach'a Tamani*) ist nicht nur Gegenstand zahlreicher Mythen und Legenden, sondern auch ein Synonym für die indigenen Oberhäupter, die schon vor der inkaischen Eroberung ebenfalls als Mallkus bezeichnet wurden.⁴⁰ Der Kondor tritt bei der *Diablada* als Einzelfigur in Erscheinung, die mitunter eine Schlange auf ihrer Maske sitzen hat⁴¹ und sich bei der *saludos* genannten Tanzfigur zwischen den Erzengel Michael und die obersten Herrscher der Hölle (*Satanás*, *Lucifer* und die Teufelsfrau *China Supay*) stellt.⁴²



Abb. 3: Teufelsmasken aus dem *Museo de Arqueología* von Oruro. Foto von Eveline Rocha Torrez.

Eidechse und Drachen

Auch diese beiden Tiere sind aus dem *Diablada*-Kostüm und der dazugehörenden Maske nicht wegzudenken. Die Präsenz der Eidechsen erscheint logisch; sie gehören zur bolivianischen Fauna, der Ursprung der Drachen gibt jedoch Anlass zu verschiedenen Spekulationen. Gisbert zitiert den frühen Chronisten González Holguín, der die monströsen Schlangen des *Antisuyu* mit dem Wort "Drachen" gleichsetzt, bzw. Poma de Ayala, dessen Zeichnung einer geflügelten Schlange große Ähnlichkeit mit den europäischen Drachendarstellungen aufweist, und geht davon aus, dass die vorspanischen Schlangen immer mehr die Form des Drachens annahmen.⁴³ Auch eine direkte Beeinflussung durch die Worte der Bibel (z.B. Psalm 74, Absatz 13) ist denkbar.⁴⁴ Pérez Portanda geht von einer Transformation der mythischen, vom Halbgott

Huari als Plage nach Oruro geschickten Riesen-Eidechse aus, die sich mit den europäischen und asiatischen Sagen und Märchen vermischt hat, in denen die Drachen als böse und der Hexerei zugehörig porträtiert werden.⁴⁵ Demgegenüber weist López García auf die mögliche Beeinflussung durch asiatische Minenarbeiter in den 1930er Jahren bzw. die in Bolivien vertriebenen Teepackungen mit Drachensymbolen der Marke Ordiman hin.⁴⁶

Ein Pakt mit dem Teufel und der Jungfrau Maria

Warum tanzen die BolivianerInnen eigentlich *Diablada*? Trotz der ideologischen Verwässerung, die die zunehmende Popularisierung der *Entradas* Folkloricas mit sich gebracht hat, dürfte zumindestens in Oruro nach wie vor der Glaube die stärkste Motivation sein, um für die kostspielige und zeitaufwändige Teilnahme an einer *Diablada*-Gilde zu verpflichten⁴⁷. Im Sinne von Hannerz' Kreolisierung hat diese Religiosität in Bezug auf die *Diablada* (die ursprünglich nur beim Karneval von Oruro getanzt wurde) besonders kreative Blüten getrieben, und so tanzen hunderte "Teufel" gleichzeitig um die Gunst von *Tio / Supay* und Jungfrau Maria / *Pachamama*. Der *Pachamama*-Kult ist vorinkaischen Ursprungs und hat einen eminent wichtigen Bezug zu Fruchtbarkeit und Agrarzyklus. Unter dem Einfluss der kolonialen Missionierung haben sich Mutter Erde (*pacha*=Erde, *mama*=Mutter) und Jungfrau Maria total vermischt, und so ist es bei der starken Marienverehrung in Bolivien oft nicht klar, welche der beiden Figuren da eigentlich angerufen wird.⁴⁸ Tatsache ist, dass das Bild der *Pachamama* nach wie vor präsent ist und auch viele Stadtbewohner beide Göttinnen verehren und mit getrennten Ritualen um ihren Beistand bitten. Als Erdgöttin steht die *Pachamama* dem *Tio* nahe und wird manchmal sogar als seine Schwester bezeichnet.⁴⁹ Bei den Minenarbeitern ist die "Kompetenzverteilung" klar: Im Berginneren regiert der *Tio*, dem regelmäßig geopfert wird. Sobald man aus dem Berg draußen ist, betet man zur Heiligen Jungfrau. Pérez Portanda bietet noch eine weitere Erklärung für den "beiderseitigen Pakt" an: Als die Minenarbeiter nach der Marienerscheinung in einem Stollen des *Pie de Gallo* beschlossen, die Heilige Jungfrau zu verehren, wollten sie den *Tio* nicht beleidigen und begannen daher, nach seinem Abbild gekleidet für die *Virgen del Socavón* auf den Straßen zu tanzen.⁵⁰

³⁸ vgl. Iturri Salmón 1998, S. 29

³⁹ vgl. Gisbert 1999, S. 75

⁴⁰ ebenda, S. 13, López García, S. 69

⁴¹ vgl. López García 2007, S. 16

⁴² vgl. Fortún 1961, S. 45

⁴³ vgl. Gisbert 1999, S. 89f

⁴⁴ vgl. Österr. Bibelwerk 1986, S. 652

⁴⁵ vgl. Pérez Portanda 1992, S. 172

⁴⁶ vgl. López García 2007, S. 23, 26

⁴⁷ vgl. Romero 2001 b, S. 299ff

⁴⁸ vgl. Gisbert 2004, S. 21f

⁴⁹ vgl. Romero 2001 a, S. 14

⁵⁰ vgl. Pérez Portanda 1992, S. 97, 142

3.1.2 Der Hayño

Folgt man Hannerz' Konzept, so befinden sich die Dörfer von Norte Potosí (eine Kulturregion, die sich aus Teilen der Bundesländer Potosí, Oruro, Cochabamba und Chuquisaca zusammensetzt) in der Peripherie der Peripherie, wo der Einfluss westlich geprägter Staatlichkeit und Bildungspolitik gering ist.⁵¹ Die vorspanische Weltansicht ist hier noch viel stärker präsent als in der Stadt Oruro, und so haben auch die *diablos* eine viel offensichtlicher von der andinen Kosmologie geprägte Funktion. Hier sind sie Teil des *Huayño* (*Wayño*)-Tanzes, der bei den großen Dorffesten aufgeführt wird und einen direkten Bezug zum Agrarzyklus der Region hat. Während der Regenzeit (*Jallupacha* bzw. *Paraypacha*)⁵², die im Festkalender von *Rosario* (7. Oktober) bzw. *Todos Santos* (Allerheiligen, 1. November) bis zum Karneval Ende Februar / Anfang März dauert,⁵³ erfüllen die *diablos* mit ihren nächtlichen Tänzen und ihrem Auftreten bei den in diese Zeit fallenden Festen eine wichtige Funktion: Als Teufel im andinen Sinn werden sie mit den Toten und den Inka assoziiert.⁵⁴ Sie leihen ihren Körper den im vergangenen Jahr Verstorbenen, damit diese helfen, die Saat zum Wachsen zu bringen und für eine reiche Ernte zu sorgen. Der Teufelstanz bei der *Anata* am Ende der Regenzeit hilft den Verstorbenen, die Unterwelt zu verlassen und zu den *Achachilas*, Berggöttern, aufzusteigen.⁵⁵ Mit dem Fortschreiten der Regenzeit und dem Wachsen der Saat schwinden die Kräfte der *Diablos* (auch *jira mayko* von *girar* / drehen und *mallea*), deren kriegerisches Festtagsgewand zusehends zerlumpt, bis sie bei der *Anata* "in Fetzen" tanzen und nach dem Fest davongejagt werden.⁵⁶

Der Bezug zu den europäischen Teufeln lässt sich vor allem über die Tracht herstellen, die ÖsterreicherInnen an Perchten erinnern könnte. Zu Zeiten der Inquisition wurde der Teufel gerne mit Ziegenbein und -kopf dargestellt, was wiederum auf die Satyre der griechischen Mythologie zurückgeht. Die potosinischen Teufel verwenden zwar keine Teufelsmasken, Ziegenköpfe oder -hörner, dafür aber Helme und Hosen (*chinuthapa*) aus Ziegenfell. Auf dem Rücken tragen sie dazu mitunter mumifizierte Wildkatzen (*jatun misi/titi misi*)⁵⁷, Füchse oder Gürteltiere (*quirquincho*)⁵⁸, die ebenso wie die gewebten Schärpen und Bänder auf die andinen Götter der Unterwelt hinweisen.



Abb. 4: *Diablo nor-potosino* bei der *Anata Andina* 2006. Foto von José Rocha Mattos.

Als christliches Karnevalsfest getarnt hat sich das vorspanische Erntedankfest der *Anata* (auf *aymara*) / des *Pujllay* / *Poqboy Raymi* oder *Paucar waray jatun poqboy* (auf *quechua*) in weiten Teilen des bolivianischen Hochlandes erhalten.⁵⁹ In den letzten Jahrzehnten haben diese Feste auch einen Platz im urbanen Karneval erobert: Seit 1993 wird in Oruro drei Tage vor dem "eentlichen" Karnevalsumzug eine *Anata Andina* abgehalten, bei der zahlreiche indigene Gemeinden mit Musik, Tanz und rituellen Opfergaben einziehen. Dabei geht der Kreolisierungsprozess weiter: In einer fortschreitenden Stilisierung der Trachten und Choreografien sowie einer stärkeren Ausrichtung auf das zusehende Publikum wird der urbane Einfluss spürbar. Gleichzeitig kommt es zu einer urbanen Aneignung der von den StädterInnen als "ursprünglich", "wild" oder "indigen" wahrgenommenen Riten, die dann – wie z. B. der *Pujllay* – als populäre Folkloretänze bei Umzügen auftauchen und klar machen, dass Kreolisierung eben keine Einbahnstraße ist und sehr wohl auch die Möglichkeit besteht, die Herrschaftskultur "von unten" zu beeinflussen. Kreationen wie die "Tänze" *Pujllay* und

⁵¹ vgl. Hannerz 1996, S. 71f

⁵² vgl. López García, S. 45

⁵³ vgl. Arnold 1992, S. 21, Romero 2001, S. 12

⁵⁴ vgl. Arnold 1992, S. 23

⁵⁵ vgl. Romero 2001, S. 12ff

⁵⁶ vgl. Arnold 1992, S. 23 ff

⁵⁷ vgl. López García 2007, S. 63

⁵⁸ vgl. Arnold 2001, S. 23

⁵⁹ vgl. Romero 2001, S. 12, Pérez Portanda, S. 83

Tinku, die in den letzten 25 Jahren die urbanen Zentren Boliviens erobert haben, sind allerdings auch ein sehr gutes Beispiel dafür, dass ein solcher Erfolg kaum den "authentischen", "reinen" Produkten der am weitesten entfernten Peripherie beschieden ist, sondern eher den bereits kreolisierten Kulturgütern vorbehalten bleibt, die sich schon dem westlich geformten Geschmack angeglichen haben, also eine größere Affinität zum "Zentrum" aufweisen.⁶⁰ – Bolivianische MestizInnen der Mittel- und Oberschicht rümpfen im Normalfall die Nase, wenn sie "Indio"-Musik hören, tanzen aber gerne zu deren Verschnitt, der sogar so gut in das mitteleuropäische Notenschema und die dazu gehörende Harmonik und Rhythmik passt, dass er auch in Europa selbst, also im Zentrum, leicht genussvoll rezipiert werden kann.⁶¹

3.2 Die Satire, ein machtvolles Instrument der Hybridisierung

In den bolivianischen Anden gibt es mehrere, zum Teil sehr bekannte und offensichtliche Tanz-Satiren auf die spanisch-europäische Fremdherrschaft. Ihre wirkliche Subversivität, nämlich das Fortschreiben der indigenen Ritualtradition bleibt städtischen BeobachterInnen jedoch meist verborgen.

3.2.1 Der Tanz der Pakhochis

Der Tanz der Pakhochis stellt einen Brückenschlag zu den bereits beschriebenen Tänzen *Diablada* und *Huayño* dar. – Es handelt sich um einen ruralen, "indigenen" Tanz, der zwar in gewisser Weise Einzug in die urbane Folklore gehalten und seine subversive Bedeutung neu definiert hat, deshalb aber trotzdem nicht zu einem modischen Schautanz der "Reichen und Schönen" verkommen ist. Die *pakhochis* sind mittlerweile in beiden Welten etabliert, während *Diablada* und *diablos nor-potosinos* eindeutig in den städtischen bzw. ländlichen Bereich gehören.

Die hybride Mimesis⁶² aus der Region Achacachi, Bundesland La Paz, zeigt zwei Tänzer in Maske und blonden Perücken, die im europäischen Stil des 18. Jahrhunderts gekleidet sind und mit Holzschwertern

oder Stöcken eine Persiflage auf ein Duell unter spanischen Soldaten abgeben.⁶³



Abb. 5: Pakhochis. Foto von Peter McFarren, undatiert.

Der Name des Tanzes wird unterschiedlich interpretiert: *phakó* heißt auf *aymara* "blond, rot" und könnte ein Hinweis auf die Perücken- bzw. Hautfarbe der Spanier sein.⁶⁴ Genauso gut könnte aber auch ein "*par kebuchi*", also zwei Schweine gemeint sein (*kebuchi* = Schwein).⁶⁵

Eine Pakhochi-Gruppe ist sehr klein: Es gibt nur zwei Tänzer, zwei Musiker, die *Pinkillo*-Flöten spielen und einen Trommler. Getanzt wird Ende Juni zu Ehren des Lokalpatrons *San Pedro*. Die *pakhochis* sind neben den *diablicos* des *Danzante*-Tanzes die einzigen, die die Heiligenstatue auf einer Bahre aus der Kirche tragen dürfen. Sie haben auch das alleinige Recht, den Heiligen kräftig zu beschimpfen.⁶⁶ Bevor ihnen diese Ehre zuteil wird, haben die zukünftigen *pakhochis* jedoch eine ganze Reihe von indigener Weltsicht beeinflusste Rituale zu absolvieren. Im Gegensatz zur Statue des *San Pedro* in Achacachi wird der Heilige in den an-

⁶⁰ vgl. Hannerz 1996, S. 78

⁶¹ Erfahrungen mit der eigenen Tanzgruppe in den Jahren 2002-2007: Ein zu 100% nach dem europäischen Musiksystem ausgebildeter Musikschulleiter konnte Tänze der urbanen bolivianischen Folklore problemlos in dieses System übertragen und mit seinen österreichischen Schülern einstudieren. Diese Art von Musik wird in Österreich generell als neu und exotisch, aber durchaus als "leicht zu hören" empfunden. Je stärker "indigen" die verwendete Musik ist, desto "schräger" klingt sie für mitteleuropäische Ohren und desto geringer wird die Begeisterung bei Publikum und TänzerInnen.

⁶² vgl. Bhabha 2000, S. 165

⁶³ vgl. Paredes 1970, S. 50, Paredes Candia 1991, S. 204

⁶⁴ vgl. Paredes Candia 1991, S. 203

⁶⁵ vgl. Illatarco 2007, S. 6

⁶⁶ ebenda, S. 1ff

grenzenden Dörfern, aus denen die *pakbochis* stammen, durch einen mit Bändern und Geld umwickelten Holzstab symbolisiert⁶⁷, was auf eine Verbindung zu den Zeptern (*bastones de mando*) der indigenen Autoritäten hindeuten könnte. Insgesamt dauert die Vorbereitung für die *pakbochis* ein ganzes Jahr, denn gleich im Anschluss an das Fest werden die nächsten Tänzer bestimmt.

Ihre Rebellion gegen die europäisch gefärbte Stadtkultur lassen die *pakbochis* auch heute noch spüren, wenn sie sich von dem Großaufgebot an Blechblasmusikgruppen und Morenada-TänzerInnen der Stadt unbeirrt ihrem Tanz widmen.⁶⁸

Was die urbane Entwicklung des *Pakbochis* anbelangt, hat sich ein interessantes Phänomen ergeben: Bei der Adaption ruraler Tänze für den städtisch-folkloristischen Gebrauch verlieren diese meist den Bezug zu ihrer ursprünglichen Bedeutung, und die wenigsten TänzerInnen wissen überhaupt noch, woher das von ihnen Getanzte überhaupt kommt bzw. was Kostüm, Tracht und Schritte vielleicht einmal bedeutet haben. Meist geht es – bewusst oder unbewusst – auch einfach darum, rurale Tänzer für das städtischen Publikum "verdaubar" zu machen (s. S. 179f.), ohne dass dabei eine bestimmte Ideologie (außer vielleicht der des Marktes) verfolgt wird. Nicht so bei den *Pakbochis*. Trotzistische StudentInnen der *Universidad Mayor de San Andrés* gründeten die Tanz-Bruderschaft *P'akbochis de la Universidad Mayor de San Andrés*, um mit ihrem Tanz bei der dritten *Entrada Universitaria* gegen die herrschende Ordnung zu protestieren. Die Aneignung und Neubewertung dieses "indigenen" Tanzes durch die linke StudentInnenschaft erfolgte ganz bewusst. Die Möglichkeit einer Kritik der Rekreation als Verfälschung kultureller Werte wurde in Kauf genommen. Homi Bhabhas Konzept der Hybridisierung durch Mangel und Verdoppelung⁶⁹ scheint auch hier zu passen, selbst wenn es nicht mehr um die Rebellion der Indigenen gegen ihre europäisierten Herrscher, sondern um den Widerstand der MestizInnen gegen das neoliberal-kapitalistische Weltsystem geht. – Obwohl die relativ einfache Kostümierung der ländlichen *pakbochis* nicht verändert wurde, waren die studentischen und indigenistischen Stadt-*pakbochis* natürlich keine exakte Kopie ihrer ruralen Genossen. Die mit einer neuen Ideologie ausgestatteten *pakbochis* wurden auch von Frauen verkörpert, was in Achaachi nach wie vor undenkbar wäre. Als Zeichen für die "koloniale Usurpation" wurden zwei neue Tanzfiguren kreiert: Der Pfarrer als Inbegriff der Unterdrückung und die *Mitayos* im Andenken an die indigenen Fronarbeiter.⁷⁰ Ziel der Tanzaufführungen war die Ver-

spottung und Zurückweisung der Eroberer, die Distanzierung von der dominanten Kultur, das aktive Herbeiführen des *Pachakuti*.⁷¹ All diese links-intellektuell-indigenistischen Forderungen wurden insofern mit den ruralen *pakbochis* geteilt, als diese eingeladen wurden, bei der *Entrada Universitaria* an der *pakbochis*-Gruppe teilzuhaben, und die Einladung auch angenommen wurde.⁷²

3.2.2 Der Tanz der Auki-Aukis



Abb. 6: Auki-Auki.
Foto von Peter
McFarren, undatiert.

Das städtische Publikum assoziiert die *auki-aukis* mit schrulligen Alten, die tänzerische Possen reißen; als Synonym für "altbacken / altmodisch" ist das Wort *auqui-auqui* sogar in das mestizische Vokabular der bolivianischen Hochland-StädterInnen eingegangen. Diese Annahme beruht laut Paredes Candia allerdings auf einem Übersetzungsfehler, denn die Wörterbücher der frühen Chronisten Bertonio und González Holguín legen eine Interpretation als *hidalgo*, also als hochgestellten Herren, nahe. Für Paredes Candia ist die Assoziation mit den *Achachilas*, Berggöttern, unpassend⁷³; Maidana und Cocarico versuchen, mit ihrer Feldforschung den Gegenbeweis anzutreten.⁷⁴ In diesem Tanz scheint es gleich zu einer mehrfachen Hybridisierung gekommen zu sein, verbirgt er doch nicht nur eine bössartige Satire auf die spanischen *Hacienda*-Besitzer und die Erinnerung an inkaische

⁶⁷ vgl. Velasco Rojas 2005, S. 54

⁶⁸ ebenda, S. 55, vgl. Paomar 2007

⁶⁹ vgl. Bhabha 2000, S. 176 ff

⁷⁰ vgl. Illatarco 2007, S. 11

⁷¹ ebenda, S. 7f

⁷² ebenda, S. 10

⁷³ vgl. Paredes Candia 1991, S. 127f

⁷⁴ vgl. Maidana 2007, S. 2

Zeremonien, sondern ist auch Teil eines Fruchtbarkeitsrituals, das mit der Kartoffelernte zusammenhängt.

Satire auf die Spanier

In seiner heutigen Form scheint der *Auki-Auki* entstanden sein, als die Indigenen nach den Aufständen im Jahr 1781 gezwungen wurden, spanische Kleidung zu tragen. Dass sie mit überdimensionalen breitkrempigen Hüten, weißbärtiger Ledermaske, Pluderhosen, Buckel, Gehrock und verbogenem Stock selbst von den Unterdrückten karikiert wurden, dürfte den spanischen Herrschern allerdings entgangen sein. Im Gegensatz zum *pakbochis*-Tanz ist von Verboten oder Restriktionen nichts bekannt; die *auki-auki* sind sogar noch stärker als die *pakbochis* im städtischen Umfeld präsent.

Bezug zu vorspanischen Ritualen

Laut Paredes Candia hätten schon frühe Chronisten davon berichtet, dass bei inkaischen Audienzen immer ein kleines Bündel auf dem Rücken getragen werden musste. Dieses Bündel hätte dann später die Gestalt des *auki-auki*-Buckels angenommen.⁷⁵ Leider führt der Autor keine Quellen für seine Annahme an, die daher sehr kritisch betrachtet wird. Wichtiger erscheint hingegen der Hinweis auf über dem Rücken getragene mumifizierte Füchse oder *Viscachas*⁷⁶, die in der andinen Kosmvision mit der Unterwelt assoziiert werden.

In einigen Dörfern der Provinz Camacho, Bundesland La Paz, sind die *auki-auki* jedenfalls die Protagonisten des rituellen Kartoffel-Erntedankfestes, das oberflächlich mit dem christlichen Kreuzfest (*Fiesta de la Cruz*) am 3. Mai in Deckung gebracht wurde.⁷⁷ In San Jorge Villa Chakaki stellen die von einem Yatiri (andinen Schamanen) als *auki auki* ausgewählten Männer die folgenden *Achachilas* / *Apus*. Berggötter und damit die gleichnamigen Berge, dar: *Mallku Ilimani*, *Mallku Illampu*, *Mallku Machamachani*, *Mallku Sisasani*, *Mallku Chacaltaya*, *Mallku Jantayu*, *Mallku Tata* und *Mallku Pandaazucarani*. Dazu kommt der *Mallku Choquilla* als Repräsentant des Titikaka-Sees.⁷⁸ Am 2. Mai besteigen die *auki auki* die umliegenden Berge, um bei Ertönen der im Tal gespielten Musik in hierarchischer Abfolge langsam zurückzukommen. Die vom Seeufer kommenden Kinder übernehmen die Rolle des Titikaka-Sees. Nach dem Ankunftsritual nehmen die *auki-auki* ihre Masken ab und tanzen mit den Dorfleuten: Die *Achachilas* sind zu den Lebenden zurückgekehrt, um mit ihnen den Erntedank zu feiern.

Am Nachmittag des 4. Mai wird zum Abschluss eine fiktive Aussaat zelebriert, bei der die *Achachilas* / *auki-auki* die Erde (*Pachamama*) vorbereiten und festlegen, welche Furchen "weiblich" und welche "männlich" sind bzw. wann mit der Aussaat begonnen werden soll.⁷⁹

Die genannten Berge sind mächtige Fünf- und Sechstausender, die seit vorspanischer Zeit als *Apus* verehrt werden.⁸⁰ Während der revolutionären Bestrebungen des *Taqui Onqoy* erlangte der vorinkaische Gott Titikaka gemeinsam mit *Pachacamaq* noch einmal besondere Bedeutung.⁸¹

4. Schlussbemerkung

Die bolivianischen Tänze der Anden sind ein sehr gutes Betätigungsfeld, um Phänomene der Hybridisierung und Kreolisierung zu untersuchen, da sie meist zwar sehr stark vermischt sind, einzelne Konzepte und Botschaften der verschiedenen Ursprungskulturen bei genauerem Hinsehen jedoch nach wie vor identifizierbar sind. Erstaunlich ist dabei die Tatsache, dass in Bolivien selbst, trotz der großen Bedeutung, die dem Tanz allgemein zugemessen wird, kaum in diese Richtung geforscht wird und selbst das Wenige, das dazu publiziert wird, von Tanzgruppen und Umzugsgilden überhaupt nicht rezipiert wird.

Literatur

Albó, Xavier. Preiswerk, Matías

1986 Los Señores del Gran Poder. Centro de Teología Popular. Taller de Observaciones Culturales. La Paz.

Ares Queija, Berta

1984 Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú. En: Revista de Indias, vol. XLIV, No 174.

Arnold, Denise

1992 En el corazón de la plaza tejida. El Wayñu en Qaqachaka. In: Anales de la Reunión anual de etnología. Museo nacional de etnografía y folklore. MUSEF, La Paz.

Baumann, Max Peter

1980 Maskentänze. Festival traditioneller Musik '80. Internationales Institut für vergleichende Musikstudien Berlin, Berlin.

Beltrán Heredia, B. Augusto

1962 El Carnaval de Oruro y Proceso Ideológico e Historia de los Grupos Folkloricos. Comité Departamental de Folklore, Oruro.

Bhabha, Homi K.

2000 Zeichen als Wunder. In Die Verortung der Kultur. Ed. Bhabha, Homi. Tübingen: Stauffenburg.

⁷⁵ ebenda, S. 130ff

⁷⁶ ebenda

⁷⁷ vgl. Maidana 2007, S. 3

⁷⁸ ebenda, S. 5f

⁷⁹ ebenda, S. 7f

⁸⁰ vgl. Gisbert 1999, S. 4

⁸¹ ebenda, S. 46ff



Cuentas Ormachea, Enrique

1986 La Diablada: Una Expresión de Coreografía Mestiza del Altiplano del Collao. In: Boletín de Lima. Revista Cultural Científica con seis Ediciones al Año. Jahrgang 8, Nr. 44. Lima.

Delgado-P., Guillermo

1983 The Devil Mask: A Contemporary Variant of Andean Iconography in Oruro. En: The Power of Symbols. Masks and Masquerade in the Americas. The University of British Columbia.

Fortún, Julia Elena

1961 La Danza de los Diablos. Ministerio de Educación y Bellas Artes. Oficialía Mayor de Cultura Nacional. La Paz.

Gisbert, Teresa

1999 El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina. Plural. Universidad Nuestra Señora de La Paz. La Paz.

Gisbert, Teresa

2004 Iconografía y mitos indígenas en el Arte. Gisbert y Cia, La Paz.

Hannerz, Ulf

1996 Kokoschka's Return. Or, the social organization of creolization. In: Transnational connections. Culture, people, places. Routledge, London.

Hannerz, Ulf

2000 Flows, Boundaries and Hybrids. Keywords in Transnational Anthropology.
http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers/hannerz.pdf

Illatarco, Gato. Paredes, Silvia

2007 Los P'akhochis: Danza aymara de sátira, resistencia, irreverencia y rebelión. Su trascendencia en la Universidad Mayor de San Andrés. In: CD mit Thesenpapieren für die Reunión Anual de Antropología 2007. Museo de Etnografía y Folklore. La Paz.

Iturri Salmón, Jaime

1998 La Danza Aymara como resistencia. In: Chasqui. Nr. 62. QUIPUS-CIESPAL, Quito.

López García, Ulpian Ricardo (Hrsg.)

2007 Anata Andino. Máscaras y Danzas de los Ayllus de Oruro. Latinas Editores. Oruro.

Maidana R., Freddy Luis. Cocarico Z., Reina Abana

2007 El retorno de los achachilas en el ritual de los auqi auqi. In: CD mit Thesenpapieren für die Reunión Anual de Antropología 2007. Museo de Etnografía y Folklore. La Paz.

Österreichisches Katholisches Bibelwerk

1986 Die Bibel. Einheitsübersetzung der heiligen Schrift. Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Wien.

Paredes Candia, Antonio

1991 La danza folklórica de Bolivia. ISLA, La Paz.

Pérez Portanda, Rubén Adolfo

1992 Relación semiotica entre mito, leyenda y danza. El caso de la Diablada de Oruro. Tesis. Universidad Católica Boliviana. Carrera de Comunicación Social. La Paz.

Rigoberto Paredes, M.

1970 El Arte folklórico de Bolivia. ISLA, La Paz.

Romero Flores, Javier R.

2001 El Carnaval de Oruro. En: Revista Cultural. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Año V – No. 14 / enero - marzo. La Paz.

Romero Flores, Javier

2001 La Diablada en el Carnaval de Oruro. Significaciones y Resignificaciones. En: Anales de la Reunión anual de etnología. Museo nacional de etnografía y folklore. MUSEF, La Paz.

Rösing, Ina

1997 Jeder Ort – ein heiliger Ort. Religion und Ritual in den Anden. Benzinger Verlag, Zürich.

Taboada Terán, Néstor

1997 Conflicto y poder en la narrativa folklórica. El Diablo: la fantasía de los últimos siglos. En: Anales de la Reunión anual de etnología. Museo nacional de etnografía y folklore. MUSEF, La Paz.

Velasco Rojas, Pedro. López Uruchi, Judith

2005 El Danzante: Una expresión sociocultural. En: Anales de la Reunión Anual de Etnología, MUSEF, La Paz.

(MMag. Eveline Rocha Torrez)

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



AMERINDIAN RESEARCH

"BUFFALODREAM"

Bei den Dreharbeiten zu diesem Film gab es leider ein paar Probleme, so konnten beispielsweise einige Darsteller Drehtermine nicht wahrnehmen oder sagten mir kurzfristig ab. Ursprünglich war "BUFFALODREAM" anders geplant und hätte eine Episode bei "SOKO REINHARTSWALD" sein sollen. Aus dem Material, was mir letztendlich zur Verfügung stand, ist nun dieser Kurzfilm entstanden, mit schönen Aufnahmen von Büffeln und "Bullen".

Peter Bechtel

Trailer unter: www.warmetalbisons.de.vu

Carsten und Rüdiger Kraft
34396 Niedermeiser
WildBisonRudi@aol.com
0 56 76 / 86 52



Vier Versandlisten im Jahr!
Wir haben antiquarische Bücher aus folgenden Bereichen in unserem Angebot:

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

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

**ALGONKIN-
ANTIQUARIAT**

Horst Henneberg
Sonnenstraße 9 B
38100 Braunschweig

Tel. und Fax: (0531)791471
info@algonkin-antiquariat.de
www.algonkin-antiquariat.de



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

Anerkennung von zwei Stämmen der Vermont–Abenaki

Bereits Anfang Januar 2011 hatte die Vermont Commission on Native American Affairs beschlossen, der Gesetzgebenden Versammlung des Staates Vermont den Antrag zweier Stämme der Western Abenaki, der Nulhegan Band of the Coosuk Abenaki Nation in Brownington und dem Elnu Abenaki Tribe in Newbury, zur Anerkennung als "Indianerstämme" vorzuschlagen.

Grundlage ist die Möglichkeit, auf bundesstaatlicher Ebene auch solche Stämme anzuerkennen, die bei der Bundesregierung der USA meist aus historischen Gründen nicht als Indianer registriert sind – ein Verfahren, das sich z. B. auch in Virginia und in North Carolina findet.

Im April 2011 signierte Peter Shumlin, Gouverneur des Bundesstaates Vermont, schließlich ein Gesetz, in dem der Staat Vermont die Elnu Abenaki und die Nulhegan Band of the Coosuk Abenaki Nation als Indianerstämme anerkennt. Sie sind nun berechtigt, ihre kunsthandwerklichen Erzeugnisse mit dem Label "Von Indianern hergestellt" (Indian-made) zu versehen und können bei der Bundesregierung der USA Zuschüsse, z. B. für die Ausbildung von Jugendlichen, beantragen.

Für Don Stevens, den Häuptling der Nulhegan Band, ist das ein wichtiger Schritt nach vorn für alle 1.700 Einwohner des Bundesstaates Vermont, die sich als Nachkommen der Western Abenaki verstehen.

Es ist auch für die St. Francis/Sokoki Band, deren Antrag auf Anerkennung 2007 abgelehnt wurde, ein hoffnungsvoller Schritt. In der Vergangenheit wurden die Anträge vor allem abgelehnt, um zu vermeiden, dass Abenaki-Gruppen Landforderungen an den Staat Vermont stellten, eine Option, welche die Antragsteller jetzt ausdrücklich in Abrede stellten. Ganz abwegig ist die "Befürchtung" um Landforderungen insofern nicht, als gerade die Sokoki schon 1798 (und mehrfach wiederholt

im 19. Jahrhundert) die Anerkennung ihrer de facto bestehenden Landtitel bzw. eine Reservation in Vermont forderten.

Da die indianischen Interessen in der Vergangenheit keine behördliche Beachtung fanden und sich die Indianer im 20. Jahrhundert eher rassistischen Diskriminierungen ausgesetzt sahen, stellten sie ihre Existenz nicht in den Vordergrund, sondern überlebten in aller Stille. Erst am Ende des 20. Jahrhunderts, als sich das politische Klima schrittweise zugunsten der nationalen Minderheiten wandelte, als finanzielle Vergünstigungen bei Ausbildung und Gesundheitsfürsorge möglich wurden, stellte sich die Frage nach einer indianischen Stammeszugehörigkeit erneut.

Die Anerkennung als Indianer ist für die betroffenen Personen also mit konkreten sozialen Verbesserungen verbunden. Bei einigen Abenaki steht das Gesetz trotzdem unter Kritik, weil nicht klar definiert werden konnte, unter welchen Umständen sich eine "soziale Gruppe" als "Indianer" deklarieren lassen kann. Tatsächlich haben sich viele der Abenaki mit ihren nichtindianischen Nachbarn vermischt, so dass ein genauer Herkunftsnachweis mitunter schwierig ist.

Vincent Illuzzi, Senator von Vermont, entgegnet indes, er kann nicht einsehen, warum man Indianerstämme, die seit Generationen in einer bestimmten Region leben und sich nur aufgrund in der Vergangenheit drohender Benachteiligungen im Hintergrund hielten, nun nicht offiziell als Indianer anerkennen will – eine hoffnungsvolle Argumentation! (Text: Rudolf Oeser)

(Quellen: Presseinformationen und persönliche Mitteilungen von Robert A. Oeser, Vermont)

Siehe auch den Beitrag in AmerIndian Research Nr. 12, Bd. 4/2 (2009), S. 107ff.

„Indianer“-orientiert und doch Heutebürger

Warum beschäftigen sich Menschen mit Indigenen? – Ich bin einer dieser Faszinierten!

Ich hatte, als ich 18 Jahre alt war (*im Jahre 1970*), so etwas wie eine Identitätskrise. Niemand in Ostdeutschland konnte mir helfen: weder der Staat, noch die Schule, noch die Familie. Sie alle waren Diktatur-orientiert.

Ich gehörte zu jener schweigenden Mehrheit, die den Lügen der dominierenden sozialistischen Gesellschaft nicht mehr glaubte. – Es gab niemanden, mit dem ich darüber reden konnte. Jeder "Freund" hätte mich anschwärzen können. – Ich fühlte mich ausgesetzt. Und war selbst dafür verantwortlich. Mit Stolz. Ich hatte einen Ausweg gefunden. Über Jahre hinweg hatte ich mir durch Lesen von Büchern eine eigene Gedankenwelt erschaffen. Sie beruhte vor allem auf die von weißen Schriftstellern verfasste "historische und ethnologische Abenteuer-

literatur". Meine Neugierde auf andere Kulturen war geweckt. Und speziell auf die der nordamerikanischen „Indianer“. Indem sich meine Gedanken in jenen fremden Kulturen austobten, fanden sie eigene Wege. Manchmal auch ideale Schlupfwinkel. In den Stunden, in denen ich mich mit anderen Völkern beschäftigte, brauchte ich nicht über die Schwächen des gepriesenen gesellschaftlichen Lebens im eigenen Land verzagen. – Eine Diktatur kann man als Einzelner nicht ändern.

Noch heute (*mit 58 Jahren*) bin ich ein „Indianer“-Begeisterter. – NOCH bin ich es. Ich schreibe "noch", weil es Kritiker gibt, die mir "ein schlechtes Gewissen" einreden...

Wie das mit der "Indianerverehrung" begonnen hat? Und warum ausgerechnet Indianer? – Darüber will ich etwas in diesem Kapitel schreiben.

Begonnen hat meine ‚Indianerliebe‘ im Alter von 7 Jahren. Ein halbes Jahr nach dem Tod meiner Mutter, während eines Krankenhausaufenthalts in Eberswalde, bekam ich ein Buch geschenkt, dessen Fotos mir von einer völlig anderen Welt erzählten. Das Buch "Parana, der kleine Indianer" half mir über meine Einsamkeit hinweg. Es kam genau im richtigen Augenblick. Und war meine Stütze während der Zeit im Eberswalder Kinderheim. – Das Buch enthält Fotos von Kindern, die in der Natur einträchtig miteinander leben. Das Buch ist idealisierend, letztlich trügerisch. Doch als Kind benötigte ich genau diese Stimmungen, die meine Gemütsanlage entlasteten. Als kleines Kind weiß man nichts davon, dass Bücher auch Agitation sein können.

Eine der Folgen, nach dem Lesen des Kinderbuches "Die Indianergeschichte" von Drabsch war, selbst ein Indianerbuch schreiben zu wollen. Das Motiv – ein Junge findet seinen Weg durch den Urwald und besteht kleine Abenteuer – faszinierte mich ungemein. Zweifelsohne kam es nie zu diesem "Indianerbuch". Doch der Gedanke war geweckt, sich weiterhin und intensiv mit "Indianerliteratur" zu beschäftigen. Ich las also zahlreiche Bücher über ‚Indianer‘; all die, die der sozialistische Literaturmarkt den Lesern bereitstellte.

Andere Schulkameraden liebten das Fußballspiel. Und wenn sie zu Büchern griffen, dann zu Jules Verne, Alexandre Dumas und Mark Twain. Damals in den Sechzigern. (*Die Bücher dieser Schriftsteller las auch ich, doch sie hinterließen keine Nebenwirkungen.*)

Bis zu meiner Begegnung mit "Indianer Spielenden" war ich unbescholten und doch frühzeitig belastet, wie sich noch herausstellen wird... Mit 18 Jahren traf ich auf andere "Indianerbegeisterte". Ihre Schwärmereien umgarnten mich, boten eine Alternative zum sozialistischen Gewäsch. Ich trat – auf Grund meines (*enorm*) großen Interesses – dem Fürstenwalder "Indianerclub" bei. (*Zu jener Zeit hatte ich von einem Indianer namens Winnetou nur gehört...*)

Bis vor wenigen Monaten hörte ich nicht auf die Stimmen, die hier und da erwähnten, dass es indigene Kritiker gibt, die aus Fakten wie dem, dass man als Europäer "Indianer begeistert" ist, Vorwürfe wie Waffen schmieden. Fanatiker der "indianischen Sache" meinen, "Hobbyisten wie ich" hätten sich durch Mitgliedschaft in einem Indianerverein nicht nur lächerlich, sondern auch "schuldig" gemacht.

Mit Sicherheit habe ich nichts Falsches begonnen, als ich mit in das Loblied einstimmte, das gleichaltrige Gefährten über die Apsaalooke der alten Zeit (*nord-amerikanische indigene Plainsnomaden*) sangen. Neben den jugendlichen Freunden und Gefährten gab es einen Mentor, der als Einziger und als Autodidakt wissenschaftliche Arbeiten studierte. Wir gleichaltrigen Jugendlichen bewunderten eher die zahlreichen "Indianerbilder" (*Fotos und Malereien, Maler wie Bodmer und Catlin*). Unser Mentor untermauerte sie mit Hintergrundwissen. Am Anfang war oft nur Leidenschaft. Allerdings schafften wir durch Teamgeist und Fleiß, Bruchstücke zusammen zu fügen.

Unser Mentor übersetzte die Arbeiten der Feldforscher aus dem Englischen ins Deutsche und stellte sie uns zur freien Verfügung. Wir Jugendliche studierten sie. Wir suchten nach Hinweisen zur Herstellung von Kleidung, wir suchten nach Gesängen, nach Rezepten und nach Tänzen. Wir wollten wie in einem indianischen Lager leben und dachten keinen Augenblick daran, mit dieser Art Freizeitleben Geld zu verdienen. – Mir kam nie in den Kopf, mich selbst als "Indianer" zu bezeichnen. Wenn ich von Zeremonien las, war mir klar, dass wir sie nur als "Darsteller" imitieren konnten... in der Hoffnung, etwas zu entdecken, was der Ethnologe in seiner wissenschaftlichen Arbeit unberücksichtigt gelassen hatte. Wenn überhaupt. – Wir organisierten eine Art "Inselleben". Wir wollten uns besser als im Staatsgefüge fühlen und zusammen wirken. (*Konnten es letztlich aber nicht, weil die Individualität der Einzelnen zumeist Wir-Bestrebungen zunichte machte.*) Zu keinem Zeitpunkt kam uns der Gedanke, die indianische Rasse im Verhältnis zur weißen Rasse abzuwerten, gegenüber Weißen aufzuwerten (*überzubewerten*), noch sie als Alternative zu sehen. (*Es gab ständig Umstände, da entschied man sich bewusst für die Forderungen des Alltags oder man hörte auf die eigene Bequemlichkeit.*)

Wir studierten und spielten. – Damit als Jugendlicher zu protzen, ist ein herrliches Leben. Wir hatten ein "Alleinstellungsmerkmal" gefunden. (*Wenn Verwandte und Kollegen auf einen einreden, dass man, da man "Indianer spielt", "nicht erwachsen wird", dann ist das für einen Jugendlichen ein Grund, sich erst recht damit zu beschäftigen.* – *Einem Jugendlichen wird ständig vorgeführt, dass die "vernünftige Welt der Erwachsenen" voller ungelöster Probleme ist.*) Wir stiegen für Stunden (*manchmal auch für Tage oder Wochen*) aus dem bürgerlichen Leben aus und kamen in ein kaum organisiertes, karges Leben an. Das schaffte einerseits Probleme und andererseits (*untypische*) tolle Momente. (*"Indianer sein" ist für einen suchenden Europäer so etwas wie aktiver Urlaub. Den Alltag vergessen. Einmischen ist das nicht.*)

Ein Deutscher betreibt dieses "Hobby" allerdings mit "deutscher Gründlichkeit". Er stickt exakt. Er singt Lieder und komponiert eigene. Etc. Hinzu kommt: Ein Indianist hat sich ständig mit Mitmenschen auseinanderzusetzen, die ihm (*ich habe es oben bereits angedeutet*) sein "Kindisch sein" vorwerfen. Einige Extreme bezeichnen sein Tun sogar als "Verrat an der weißen Kultur".

Ein ausgewogenes Leben findet ein Indianist unter anderem dadurch, dass er sich mit Gleichgesinnten verbündet, die ähnlich wie er selbst denken. Er ist ehrgeizig. Ohne Hilfe von außen lässt sich etwas organisieren. Er sucht nach einem besseren Leben – findet es aber nur in Teilen. Diese Teile sind unter anderem: die Schwärmerei für "Indianer", sich verkleiden wollen, für Stunden aussteigen wollen, nicht nach Amerika reisen zu müssen (*weil das Geld nicht vorhanden ist*), um dort unter "Indianern" "ein Tourist unter vielen" zu sein. Darüber hinaus schafft er sich ein ökologisches Gewissen.

Im "Hobby" Indianistik gibt es eine schlüssige Entwicklungskurve: Einstieg, Hoch-Zeit, Abstieg. Der Kreis wird geschlossen: durch Ruhezeit oder Lossagung (*die Austrittserklärung*).

Ich befinde mich in der "Phase der Auswertung". Beim Studium verschiedener Auffassungen zum "Hobby" finde ich vor allem im Internet Auffassungen von Menschen, die Leuten wie mir Anmaßung unterschrieben. (*Ein Raum für unterschiedliche Interpretation ist demnach vorhanden.*) Unter ihnen gibt es einige Indigene, die "Indianer Spielende" als "Gegenspieler" empfinden. Aber nicht nur das: Vereinzelte Fanatiker schmähen die Indianistik, prangern sie an. – Wären sie unbefangen, würden diese Verfechter vorrangig nach den Verursachern dieser "Liebe zu den Indigenen" und den "wirklich Entgleisten" Ausschau halten.

Zum Beispiel:

1. Es (*gab und*) gibt viele Schriftsteller, die interessante Biografien und Themen suchen und dabei auf "die Indianer" stoßen. Sie erfinden eindrucksvolle Handlungsstränge, sind somit Wegbereiter.
2. Die interessante Verwendung von scheinbar typischen indigenen Motiven (*Tierschutz, Umweltschutz, Weisheiten*) lässt jene Kulturen aus heutiger Sicht als ausgewogener erscheinen.
3. Es gibt hunderte Filme, die "Indianer" benutzen: sie zu Narren machen, zu ungebildeten, saufenden Wilden... oder zu Edelroten.
4. Es gibt sehr viele weiße Politiker, die sich mit einer Federhaube auf dem Kopf zu einem "Häuptling" ernennen.
5. Es gibt eine sehr merkwürdige Verwendung von indianischer Fantasiekleidung beim Fasching.
6. Es gibt sehr viele Witze und Karikaturen, die "Indianer" böse verunglimpfen.
7. In zahlreichen deutschen Filmen findet man mit Perücken verkleidete, bemalte Kinder mit Hühnerfeder-Hauben oder Stirnband, die irgendwie agieren, um "amüsante Momente" zu erzeugen.
8. Filme für Kino und Fernsehen, die uns Deutsche darstellen, sind (*insgesamt gesehen*) erlogen. "Indianer" werden noch unwirklicher dargestellt.

Fazit: Mir ist es unverständlich, dass sich "Ehrenretter aller Indianer" auf Indianisten einschließen.

Sie beschreiben das Tun deutscher Indianisten zum Beispiel als "Kulturklau". An anderer Stelle setzt man sie den Europäern gleich, die als "Pioniere" die Indigene Nordamerikas aus ihren Wohn- und Jagdgründen vertrieben. – Einige Sätze suggerieren förmlich, alle Europäer würden "indianisches Kulturgut" durch Anmaßung verunglimpfen.

Ich habe die Szene über vier Jahrzehnte beobachtet und kann schreiben: Sie hat über die vielen Jahre hinweg Wissen angesammelt, Erfahrungen gemacht, ohne wirklich klüger zu sein, was "Empfindlichkeiten" betrifft. Im Grunde genommen kümmert sie sich nicht darum, weil sie "die Kultur der alten Indianer" als Weltkulturerbe ansieht und eine Freizeitbeschäftigung gefunden hat, in der sich ein interessantes Leben (Spiel?) entwickeln lässt.

Ich selbst befand mich zwischen meinem 18. und dem 34. Lebensjahr (1970 – 1986, also 16 Jahre lang) in der Phase der Selbstverwirklichung. Sie hat so lange gedauert, weil Lehre, Studium, Armee und Ehe mich immer wieder

in die Wirklichkeit, ins "Hier" und "Heute" zurück beorderten. – Man ist kein Indianer der in einem Kokon lebt und sich dort ungestört entwickeln kann. Zudem kann man sich "die Welt der Indigenen" nur in wenigen Gebieten idealisieren. Selbst da wird man irgendwann aufwachen.

Man kann schon deshalb kein "Indianer werden", weil die Kompromissfähigkeit verloren geht, wenn sie nicht durch moderne Zutaten trainiert wird.

Eingeweihte wissen: Die "Welt der Indianisten" ist genauso wenig ideal wie die der Deutschen. Aus dem Studium ergibt sich zwangsläufig: Die "Welt der Indianer" hat andere Sorgenkinder. Bedingungen, unter denen "Indianer" leben, haben Indianisten, die meine Gefährten sind, weder verursacht noch gebilligt. Das führt buchstäblich ja zwangsläufig dazu, auch die (*in Teilen idealisierte*) "Welt der Indianer" realistisch zu betrachten.

Indianistik ist Auswirkung und nicht Ursache. Menschen betreiben ein "Hobby". Sie wollen sachliche Grundlagen für sich und ihre Gefährten schaffen. Sie maßen sich nicht an, Geschichte korrigieren zu wollen.

Indianisten, wie ich sie kenne, betreiben Indianistik wie andere zum Beispiel "historisches, europäisches Leben" nachgestalten. Man orientiert sich an authentischen Überlieferungen und wissenschaftlichen Zusammenfassungen und erfindet zur eigenen Erbauung "Spiele der Unterhaltung". Mit Dieberei, Kulturklau, Geld verdienen wollen... hat die Indianistik (*wie sie von "Indianervereinen" betrieben wird*) nichts zu tun. (*Ausnahmen, die ich nicht bestätigen kann, gibt es sicher.*)

Noch eins macht mich stutzig: Die, die "Indianer" übersehen, wären demnach bessere Zeitgenossen?

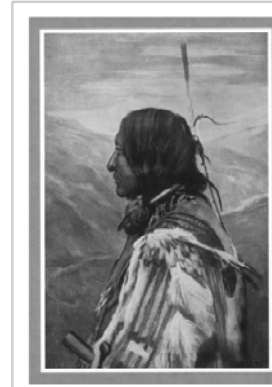
Hinzu kommt: Die heutigen Bewohner der Reservate spielen Touristen ein Klischee vor. Sie verdienen als "IndianerInnen" häufig ihr Geld, indem sie in traditionellen Verkleidungen oder in nachgebauten Zelt-dörfern für sie posieren. Selbst jeder Reisekatalog manifestiert Fotos, die den alten Stil zeigen.

Ich werde bald 60 Jahre alt. Wenn mich heute jemand fragt: "Spielst du noch immer Indianer?" Dann antworte ich voller Stolz: "Klar, noch immer. Mein Spiel hilft mir, im Spiel der Demokraten nicht zu verzagen."

Im Übrigen: "Es fühlt sich verdammt gut an, ein Indianer zu sein, was auch die Kritiker sagen mögen."

(Text: Harald Gündel)

ANZEIGE:



INTERART BUCHHANDLUNG

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

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

Außerdem: Kinderbücher

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



LANDES
VERBAND
LIPPE



LIPPISCHES
LANDESMUSEUM
DETMOLD

Ameide 4
32756 Detmold
Tel. 05231/9925-0
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.

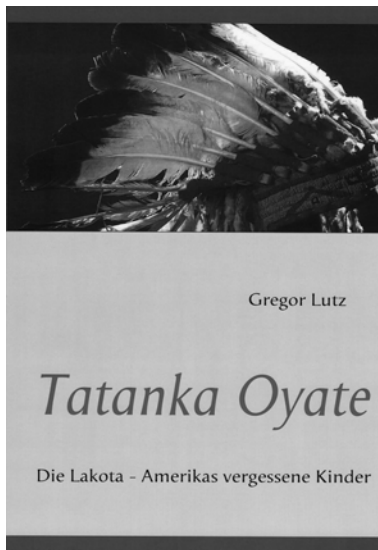


Liebe LeserInnen, leider müssen wir den für dieses Heft angekündigten Beitrag "Tatánka İyoŕake, der letzte Kämpfer seines Volkes – Das Ende der politischen und kulturellen Souveränität der Lakota" aus organisatorischen Gründen in die erste Ausgabe 2012 verschieben. Bitte haben Sie Verständnis!



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



Karl·May·Museum

Entdecken und erleben Sie zwei in Europa einmalige Ausstellungen:

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

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

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

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



Termine / Vorträge: Fr. 23. September 2011, 18:30 Uhr. Rainer Kutschke (Glaubitz bei Riesa):
Indianer, Trapper, Siedler, Goldsucher – Reisebericht Teil 2
Fr. 28. Oktober 2011, 18:30 Uhr. Dr. Jochen Rascher (Dresden):
Der Western-Autor F.G. Unger – ein Karl May des 20. Jahrhunderts?
Fr. 25. November 2011, 18:30 Uhr. Hans Grunert (Dresden):
Get your kicks on route 66 – mit der Harley Davidson durch den Südwesten der USA

Rezeptionen



Tanja Ulmer:
Der Hund in den Kulturen der Plains-Indianer.

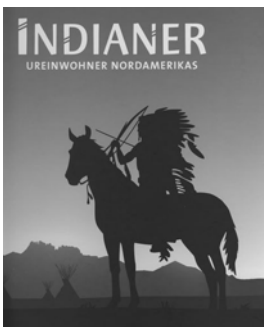
Marburg: Tecum - Der Wissenschafts-
 verlag, 2010, 338 Seiten, sw-
 Abbildungen. Hardcover, € 39,90.
 ISBN 978-3-8288-2494-2.

Das vorliegende Buch (zugleich Doktorarbeit) untersucht die Rolle des Hundes bei den Stämmen im Kulturareal Great Plains. Es wird herausgearbeitet, dass bereits die Vorfahren dieser Hunde mit den ersten Menschen nach Amerika einwanderten und die genetischen Wurzeln der in den Plains verbreiteten Hunde vordergründig in Asien zu suchen sind. Seit frühesten Zeiten sind sie in den Plains archäologisch überall dort nachweisbar, wo auch der Mensch seine Spuren hinterlassen hat.

Lange bevor das von den Weißen nach Amerika eingeführte Pferd den Plainsbewohnern eine wichtige Hilfe bei Jagd und Wanderung wurde und die Kultur dieser Stämme entscheidend prägte, dienten domestizierte Hunde als unverzichtbare Begleiter. Die Bedeutung des Hundes als Nutztier zeigte sich in verschiedenen Funktionen: Er war kindlicher Spielgefährte, Wachhund, Jagdhelfer, Transporttier, Begleiter der Toten in das Jenseits und nicht zuletzt geschätzte Nahrungsquelle.

Trotz ihrer Bedeutung fanden die Hunde der Plainsstämme bisher jedoch kaum angemessene wissenschaftliche Beachtung. Das vorliegende Buch will diese Lücke schließen und wertet die zahlreichen, aber weit gestreuten archäologischen, ethnologischen und historischen Quellen aus.

Die Arbeit schließt mit der Feststellung, dass die Plainshunde durch Vermischung mit anderen aus Europa stammenden Hunderassen schon seit etwa 1920 praktisch ausgestorben sind und auch nicht mehr rückgezüchtet werden können. Für Interessenten der Kultur der Plainsindianer ist das Buch durchaus zu empfehlen. RO



Christian Feest:
Indianer. Ureinwohner Nordamerikas

Rosenheim 2011. 272 Seiten, reich
 bebildert und mit Übersichtskarten
 versehen. Hardcover. ISBN 978-3-00-
 033347-7; € 19,90 an der Kasse, €
 29,80 im Versand

Die Publikation ist das Begleitbuch zur Sonderausstellung "Indianer - Ureinwohner Nordamerikas" im Lokschuppen Rosenheim vom 8. April – 6. November 2011. Unter Federführung von Christian Feest beschreiben Fach-

leute ausgewählte Aspekte der Kultur, Geschichte und Gegenwart der nordamerikanischen Indianer. Die Abfolge der auf den ersten Blick weder nach kulturellen noch historischen Aspekten hintereinander angeordneten Einzelbeiträge ist dabei den einzelnen Ausstellungskomplexen geschuldet: Indianer – Erster Kontakt – Das Land – Grönland: von der Kolonie zur Autonomie – Russisches Amerika – Anpassung und Widerstand – Mission – Die Comanche – Apache: Kriege und Klischees – Hopi – Glasperlen – Kunst und Handwerk – Die "Neuen Indianer".

Für den an kulturellen Hinterlassenschaften Interessierten dürften insbesondere eine Reihe von bisher eher unbekanntem Leihobjekten von Museen aus Tallin und Helsinki bemerkenswert sein, Zeugnisse früher Kolonisationsversuche des russischen Zarenreiches an der Westküste Nordamerikas.

Es war zweifellos nicht Ziel und Inhalt der vorliegenden Publikation, den bereits zahlreich vorhandenen populären Überblicksdarstellungen zu den Indianern Nordamerikas ein weiteres Buch hinzuzufügen. In Anlehnung an die Ausstellung wurden daher Schwerpunkte gesetzt, in sachkundigen Texten beschrieben und reich illustriert. Lediglich bei einigen der Übersichtskarten bliebe anzumerken, dass sie aufgrund ihrer zu intensiven Farbgebung mitunter nur schwer lesbar sind. Das tut dem Gesamteindruck des Werkes aber keinen Abbruch.

Das Buch weckt Interesse auf einen Besuch der Ausstellung, es ist aber auch für sich selbst überaus lesenswert und informativ. RO



Jeffrey E. Davis:
Hand Talk: Sign Language among American Indian Nations.

Cambridge: Cambridge University
 Press, 2010, 244 Seiten, sw-
 Abbildungen. Paperback, ca. € 26,00.
 ISBN 978-0-521-69030-0
 (in englischer Sprache).

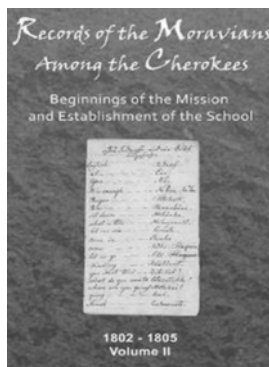
"Hand Talk" ist ein Buch über eine ungewöhnliche und heute in ihrem Bestehen gefährdete nordamerikanische Indianersprache: die Zeichensprache. Nur durch Handzeichen und Mimik – ähnlich der heutigen Verständigung zwischen Sprech- und Hörbehinderten – war es damit möglich, sich auch ohne Kenntnis der Sprache des Gesprächspartners über alle Belange des täglichen Lebens zu verständigen. Obwohl auch außerhalb der Great Plains verbreitet, fand sich hier, vielleicht bedingt durch die starke sprachliche Differenzierung der Plainsbewohner, die Hauptverbreitung dieser sprachunabhängigen Verständigungsmethode. So lernten beispielsweise die Kiowa und die mit ihnen eng verbundenen so genannten Kiowa-Apache niemals die Sprache des jeweils anderen Stammes, sondern verständigten sich über Generationen nur mittels der Zeichensprache.

Im Buch wird zunächst der sachliche Hintergrund der Zeichensprache erläutert und anhand von Quellen der Nachweis geführt, dass die Zeichensprache offenbar schon vor der Ankunft der Weißen im 16. Jahrhundert in Gebrauch war. Es wird gezeigt, dass die Zeichensprache von Stamm zu Stamm mitunter etwas differierte und dort die meisten Zeichenübereinstimmungen aufwies, wo die Sprachen miteinander verwandt waren. Zur besseren Veranschaulichung der Problematik und Erläuterung sachlicher Zusammenhänge wurden auch nicht-indianische Zeichensprachen zum Vergleich herangezogen.

Das Buch vermittelt primär Hintergrundinformationen zum Thema und schildert auch die seit dem 19. Jahrhundert unternommenen behördlichen Versuche der Unterdrückung der indianischen Zeichensprache, weil sie der Einführung des Englischen als allgemeiner Verständigungssprache scheinbar im Wege stand.

Als "Wörterbuch" oder Lernhilfe ist das Buch nicht gedacht und nicht geeignet. Zahlreiche Fotos und Zeichnungen veranschaulichen aber den Gebrauch der Zeichensprache, stellen eine Reihe von Begriffen dar und vermitteln auf diese Weise einen guten visuellen Eindruck.

Der Autor, Associate Professor of Linguistics an der University of Tennessee, weist auf die weiterführende Forschung am Thema und die Webseite: www.handtalkbook.com ausdrücklich hin. RO



C. Daniel Crews; Richard W. Starbuck (Hrsg.):

Records of the Moravians among the Cherokees. Beginnings of the Mission and Establishment of the School. 1802-1805, vol. II.

Norman: University of Oklahoma Press, 2010, 862 Seiten; gebunden, ca. € 42,99. ISBN 978-0-9826907-1-0 (in englischer Sprache).

Der 2. Band der Berichte der "Mährischen Brüder/Moravians", der Missionare der Herrnhuter Brüdergemeine, die unter den Cherokee wirkten, spannt den zeitlichen Rahmen von 1802-1805. Wieder wurde eine sorgfältige Übersetzung der heute in den selten genutzten Archiven in North Carolina aufbewahrten deutschsprachigen Texte ins Englische vorgenommen.

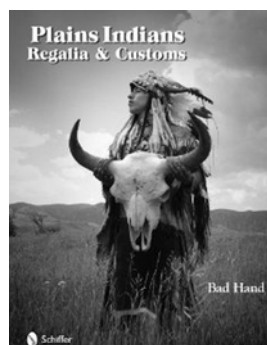
Hauptinhalt der tagebuchähnlichen Auflistungen ist die Missionarsarbeit in Springplace im Gebiet der Cherokee, wo sich einige der Missionare niedergelassen hatten. Akribisch hatten die Missionare alltägliche Ereignisse dokumentiert oder in Briefen davon berichtet: Wer kam und wer ging, missionarisch-administrative Angelegenheiten, Treffen mit Indianern und deren Statements, Wetterberichte.

Die Cherokee als Zielpersonen der Missionierung finden sich zwar häufig, doch meist nur kurz erwähnt. Angesichts der dürftigen Zahl von Primärquellen aus dieser Zeit findet der Interessent in diesen Schriften dennoch eine Fülle von Angaben zu Kultur, Gesellschaft und Brauchtum der Cherokee.

Die Berichte veranschaulichen auch die Probleme, welche die Mährischen Brüder mit konkurrierenden

Missionaren (z. B. den Presbyterianern) hatten, die sich gleichfalls um die christliche Unterweisung der Cherokee bemühten. Es entsteht der Eindruck, dass die Cherokee gern Missionare bei sich aufnehmen wollten und jene bevorzugten, welche die meisten Kinder ausbilden konnten. Aus indianischer Sicht stand vermutlich nicht die christliche Unterweisung im Vordergrund, sondern die Vermittlung von Sprachkenntnissen und der Fähigkeit zu lesen und zu schreiben. Vermutlich war den Cherokee klar geworden, dass sie dem Vordringen der Weißen nur mit Bildung und der Bereitschaft, sich zu "zivilisieren", entgegenzutreten konnten, wollten sie sich ihren Landbesitz erhalten, – ein Irrtum, wie die Geschichte zeigen sollte.

Für Interessenten der Geschichte der Indianer des Südostens und insbesondere der Cherokee ist das Buch eine interessante Lektüre. RO



Bad Hand: Plains Indians Regalia & Customs.

Atglen, PA, USA: Schiffer Publishing Ltd, 2010, 256 Seiten, zahlreiche farbige Abbildungen; Hardcover mit farbigem Schutzumschlag, ca. € 32,95. ISBN 978-0-7643-3536-5, (in englischer Sprache).

Der Autor beansprucht für den vorliegenden, optisch sehr hübschen Bildband nicht, eine zusammenfassende und vollständige Studie über die Plainskultur geschaffen zu haben. Tatsächlich handelt es sich bei fast allen Portraitaufnahmen um Reenactments; und fast alle Objekte, ob Kleidung, Schmuck oder Waffen, sind Replikat. Interessant ist jedoch, dass zahlreichen farbigen Portraits und Objekten gleichzeitig Schwarzweiß-Aufnahmen, die mit alter Fototechnologie des 19. Jahrhunderts angefertigt wurden, zum Vergleich gegenüber gestellt sind.

Man kann auf diese Weise gut erkennen, wie die Farben der indianischen Regalia durch die SW-Aufnahmen des 19. Jahrhunderts stark verfälscht wurden. So wird sattes Rot sehr dunkel, dunkles Blau hingegen hellgrau wiedergegeben. In den Texten weist der Autor an vielen Stellen darauf hin, dass es zu bestimmten Zeiten einen Wechsel der verwendeten Materialien bei der Anfertigung von Kleidung, Geräten und Schmuck gegeben hat, und dokumentiert deren Herkunft (Perlen verschiedener Machart und Farbe, Dentalia-Muscheln u. a.).

Das Buch stellt die materielle Ausstattung einiger Plainsstämme (der Blackfeet, Cheyenne, Comanche, Lakota u.a.) in Einzelbeiträgen vor und erläutert viele Details aus dem täglichen Leben dieser Stämme in separaten Kapiteln. So gibt es Kapitel über die Bisonjagd, Kriegführung, Pferde, den Lebensalltag, die Familie, Kleidung, Bemalung und vieles mehr. Die Texte der einzelnen Kapitel sind sachlich und faktenreich beschrieben sowie durch Literaturangaben und Zitate belegt.

Das Buch bietet insgesamt einen sehr guten und interessant zu lesenden Einblick in das Leben und die materielle Kultur der Stämme der Great Plains. RO





Roberta Ulrich:
**American Indian Nations
 from Termination to
 Restoration, 1953-2006.**

Lincoln and London: University of
 Nebraska Press, 2010, 311 Seiten;
 gebunden, ca. € 34,99.
 ISBN 978-0-8032-3364-5
 (in englischer Sprache).

Die "Terminationspolitik" ist ein dunkles Kapitel im Umgang der USA-Behörden mit den indianischen Stämmen im 20. Jahrhundert. Unter dem Vorwand, indianische Stämme von der Bevormundung durch die Behörden der USA zu "befreien" und ihnen Chancen zu geben, ihre Lebensverhältnisse zu verbessern, wurde über 100 meist kleineren Stämmen mit insgesamt etwa 13.000 Angehörigen ihr Status als Indianer abgesprochen. Die betroffenen Stämme lebten größtenteils in Kalifornien, waren aber auch über das gesamte Gebiet der USA bis in den Südosten verstreut. Kritiker dieser Politik meinten, eigentlicher Hintergedanke der "Befreiung" der Indianer von Bevormundung durch das Bureau of Indian Affairs (BIA) sei es, das in Bundestreuhand stehende Land, bis dahin steuerfrei von Indianern nutzbar, dem steuerlichen Zugriff durch die Bundesstaaten zu unterwerfen.

Im Buch werden die politischen und ökonomischen Hintergründe der Terminationspolitik erläutert und eine Reihe von Fallbeispielen genauer beleuchtet: die Menominee, die nach mehr Selbstverwaltung strebten, wurden als einer der ersten Stämme – gegen ihren Willen – aufgelöst, wenig später die Klamath und andere Stämme im Oregon-California Gebiet sowie weiter östlich die Alabama-Coushatta, Catawba und andere.

Für die betreffenden Stämme war es ein Desaster. Sie erhielten niedrige Pro-Kopf-Zahlungen als Ausgleich für die Auflösung der Reservationen. Doch waren sie schon vorher nicht reich gewesen, bedeutete die Termination für viele betroffene Indianer binnen kurzer Zeit den Abstieg in die Sozialhilfe.

Der erste Teil des Buches schildert die Termination in zahlreichen bedrückenden Einzelheiten. Viele der Stämme waren aber nicht bereit, sich widerspruchslos der Termination zu unterwerfen und leisteten politischen und juristischen Widerstand, bis sich die Politik der Termination in den 1960er Jahren nur noch ausnahmsweise durchsetzen konnte und schließlich aufgegeben werden musste.

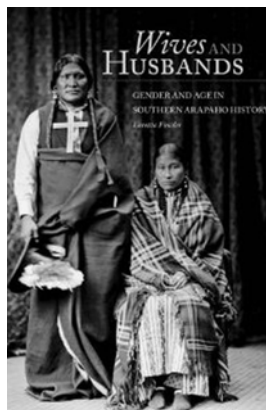
Parallel zum Widerstand gegen die Termination organisierten die betroffenen Gruppen Maßnahmen zur Wiederherstellung und erneuten Anerkennung als Indianerstämme durch die Bundesregierung. Die verschiedenen Taktiken der Indianer und ihr jahrelanger Kampf trugen Früchte: ein großer Teil der aufgelösten Stämme wurde im Laufe mehrerer Jahrzehnte politischen Kampfes schließlich erneut anerkannt.

Man muss die Restauration zunächst "Schadensbegrenzung" nennen, denn durch die antiindianische Politik der USA zwischen 1954 und Anfang der 1960er Jahre war ein schwerer, insbesondere ökonomischer Schaden ent-

standen, doch boten neue gesetzliche Regelungen nun auch eine Fülle von Möglichkeiten im Bereich der politischen Selbstbestimmung und der Bewahrung der materiellen und geistigen Kultur.

Faktenreich und gut lesbar erzählt das Buch ein wenig beachtetes Kapitel gegenwartsnaher Indianerpolitik der USA.

RO



Loretta Fowler:
**Wives and Husbands: Gender
 and Age in Southern Arapaho
 History.**

Norman: University of Oklahoma
 Press, 2010, 382 Seiten, zahlreiche
 sw-Abbildungen; gebunden,
 ca. € 34,99.
 ISBN 978-0-8061-4116-9
 (in englischer Sprache).

Loretta Fowler, inzwischen emeritierte Professorin für Anthropologie an der University of Oklahoma, hat zahlreiche Bücher und Artikel über die Arapaho geschrieben. Sie kann als ausgezeichnete Kennerin der Kultur und Geschichte dieses Stammes gelten.

Fowler untersucht, wie sich seit Anfang des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts die Bedeutung von Geschlecht und Alter in der Gesellschaft der heute in Oklahoma lebenden Southern Arapaho gewandelt hat. Die Untersuchung ist insofern bedeutungsvoll, als die Arapaho-Gesellschaft früher streng gegliedert und geschichtet war. Das Zusammenleben der Geschlechter war durch das Brauchtum streng geregelt, sowohl was die Arbeitsteilung als auch den Umgang der Geschlechter miteinander betraf. So verhinderten z. B. Meidungsgebote den freien Umgang erwachsener, nicht gleichgeschlechtlicher Geschwister miteinander und ein Mann durfte weder mit seiner Schwiegermutter, noch mit seiner Schwiegertochter sprechen (und umgekehrt). Heiratsverbindungen wurden von den Familien arrangiert. Die Männer wiederum waren in altersgestuften Gesellschaften hierarchisch organisiert, so dass ein männlicher Arapaho von der Kindheit bis ins hohe Alter, falls er dieses erreichte, eine festgelegte Abfolge von "Gesellschaften" jeweils etwa gleichaltriger Stammeskollegen durchlief. Die Zugehörigkeit zu diesen Gruppen war jeweils mit bestimmten rituellen Verpflichtungen verbunden.

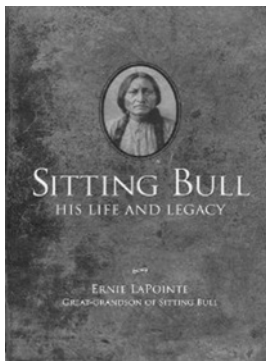
Mit der Ansiedlung in den Reservationen änderten sich das Verhältnis der Geschlechter zueinander und die gesellschaftliche Strukturierung schrittweise aber grundlegend.

Fowler erläutert die Problematik nicht nur theoretisch, sondern schildert viele konkrete Beispiele und legt statistische Erhebungen vor. Die Familienverhältnisse bekannter Arapaho-Führer wie Little Raven, Powderface und Left Hand werden geschildert und über mehrere Generationen weiterverfolgt.

Es wird deutlich, wie sich gesellschaftliche Konventionen der Arapaho und die rituelle Verankerung ihrer traditionellen Führer allmählich änderten, weil sie sich den Erfordernissen der modernen Gesellschaft anpassen mussten.

RO





Ernie LaPointe:
Sitting Bull. Sein Leben und Vermächtnis.
 Hohenthann: Traumfänger Verlag
 2011.
 ISBN 978-3-941485-07-5,
 158 Seiten, 18 Abbildungen, € 14,90.

Ernie LaPointe, 1948 geboren, ist ein Urenkel von Sitting Bull. Die direkte Verwandtschaft konnte er 1992 beweisen. Und er ist nicht nur Nachkomme eines der berühmtesten Indianer, er hat sich auch sehr intensiv mit der Geschichte seines berühmten Vorfahren auseinandergesetzt. Dabei halfen ihm vor allem Gespräche mit seiner Mutter Angelique Spotted Horse und mit seinen Großonkeln John Sitting Bull (Refuses Them) und Henry Little Soldier. Ursprünglich vermittelte er seine Erkenntnisse in Vorträgen und musste erst überredet werden, dieses Buch zu schreiben.

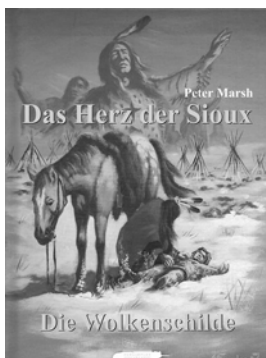
Herausgekommen ist eine beeindruckende Schilderung des Lebens von Sitting Bull (Tatanka Iyotake). Und sie beruht im Gegensatz zu allen bisherigen Schilderungen erstmals auf den mündlichen Überlieferungen der direkten Nachfahren des 1890 ermordeten Häuptlings.

Der Urenkel von Tatanka Iyotake macht den Leser mit zahlreichen Details aus dessen Leben bekannt. Dabei dürfte für viele Leser die heutige Zerstrittenheit der Familie erschreckend sein. Immerhin war One Bull, der Sohn von Tatanka Iyotakes Schwester, direkt in die Ereignisse verstrickt und hat später viele Fakten verfälscht wiedergegeben. Der Streit innerhalb der Familie ist bis heute nicht beigelegt und zeigt eine der Ursachen für die Niederlage der Dakota: ihre Uneinigkeit untereinander.

Die Schilderungen von Ernie LaPointe sind sehr offen und zeigen uns nicht nur einen berühmten und heldenhaften Menschen, sondern auch ein zerstrittene Familie, die mit dem Erbe Tatanka Iyotakes, der immerhin als der Vater des Sieges am Little Big Horn gilt, unterschiedlich umgeht.

Ergänzt werden die vielfältigen Informationen durch zahlreiche Fotos sowie durch den Abdruck einiger Dokumente, darunter Schreiben über die Echtheit der Haarlocke und der Leggings von Tatanka Iyotake, die an die Familie zurückgegeben worden sind. Auch ein Familienstammbaum wurde mit aufgenommen.

Wer sich für die Geschichte der Dakota interessiert, der kommt an diesem Buch nicht vorbei. MK

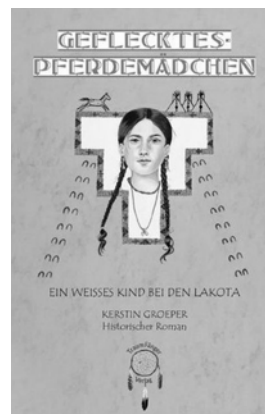


Peter Marsh:
Das Herz der Sioux. Die Wolkenschilde.
 Wismar: Persimplex. Storykeeper,
 2011. 404 Seiten, ISBN 978-3-942157-01-8. € 21,40.

Nach einer etwas längeren Wartezeit liegt nun der fünfte Band der Reihe "Das Herz der Sioux" vor. Die Handlung umfasst den Zeitraum von 1866 bis 1890 / 1891. Somit spielen im Roman einige bekannte Ereignisse wie die Schlacht am Little Big Horn oder Wounded Knee eine Rolle. Großen Raum nimmt der Kampf der Prärieindianer gegen den Bau der Eisenbahn ein. Hier werden einige Aktionen der Lakota und Cheyenne ausführlich geschildert. Dabei sollte man sich beim Lesen immer vor Augen halten, dass diese Aktionen, so wie sie vom Autor geschildert werden, tatsächlich stattgefunden haben. Peter Marsh hat sich hier auf historische Berichte gestützt, sicher auch ein Grund, warum das Warten auf den neuen Band der Reihe so lange gedauert hat.

An dieser Stelle sollen keine Einzelheiten verraten werden, aber Lassos spielen beim Kampf gegen das Dampfross ebenso eine Rolle wie Bisons. Wer die bisherigen vier Bände bereits gelesen hat, wird einige Personen wiedererkennen. Die Handlung schließt an die bisherigen Bände an. Trotzdem kann man das Buch auch ohne Kenntnis der bisherigen Teile lesen. Es ist sehr spannend und teilweise sehr emotional. Denn der Autor nimmt kein Blatt vor den Mund – seine Sympathie für die Lakota ist an einigen Stellen sehr deutlich zu spüren. Dies überträgt sich auf den Leser und hat durchaus eine positive Wirkung, wenn man mit den Helden der Erzählung mitfiebert. Insgesamt scheint mir dieser Band der bisher beste in der Reihe zu sein.

Für Spannung beim Lesen ist jedenfalls gesorgt und das Ende des Buches ist doch überraschend – wenn auch vielleicht eine Spur zu romantisch. MK



Kerstin Gröper:
Geflecktes Pferd und Mädchen. Ein weißes Kind bei den Lakota.
 Hohenthann: Traumfänger Verlag,
 2011.
 ISBN 978-3-941485-08-2, 240
 Seiten, € 14,90.

Nach einer langen Durststrecke, während der auf "Blauvogel" und die Tatanka Iyotake-Bücher von Rudolf Daumann kaum einmal gute Kinderbücher über Indianer auf den Markt kamen, scheint sich nunmehr wieder Licht am Horizont abzuzeichnen.

Kerstin Gröper hat bereits ein Kinderbuch veröffentlicht, in dem ein Lakotajunge die Hauptrolle spielte. Jetzt ist die Heldin ein Mädchen, noch dazu ein weißes Mädchen, das auf abenteuerlichen Wegen zu den Lakota gelangt und von diesen aufgenommen wird.

Einfühlsam und auf spannende Art und Weise beschreibt die Autorin die fiktive Geschichte. Dabei hält sie sich aber immer an tatsächliche Begebenheiten und versteht es, den Alltag in einem Indianerdorf so zu beschreiben, wie er aller Wahrscheinlichkeit nach auch ausgesehen hat. Es ist zu bemerken, dass sich Kerstin Gröper schon seit Jahren mit



der Geschichte der Lakota befasst: man merkt dem Buch an, dass sich die Verfasserin mit dem Thema sehr gut auskennt.

Aus eigenem Erleben kann ich sagen, dass die Zielgruppe zufrieden ist: meine elfjährige Tochter hat das Buch mit Begeisterung gelesen und findet es noch besser als "Blitz-im-Winter", das erste Kinderbuch der Autorin. *MK*



Alexander Emmerich:
**Die Indianer Nordamerikas.
 Geschichte, Kultur, Mythos.**
 Stuttgart: Theiss, 2011. ISBN 978-3806224245; 182 Seiten, Abbildungen, Euro 19,90.

Es ist zweifellos schwierig, ein allumfassendes Buch zur Geschichte und Kultur der Indianer Nordamerikas zu verfassen, da eine Fülle diesbezüglicher Werke bereits vorliegt – darunter auch inhaltlich und optisch anspruchsvolle Veröffentlichungen. Dass der Theiss-Verlag in Zusammenarbeit mit einem bewährten Autor diese Aufgabe erneut angeht, zeugt von Mut, birgt natürlich durch die vielfältigen Vergleichsmöglichkeiten mit qualifizierten Publikationen auch Risiken. Das Buch gliedert sich in die Teile: Mythos – Geschichte der Indianer Nordamerikas – Kultur und Lebensweise – Gegenwart und Zukunft.

Das vorliegende Buch ist primär ein Geschichtsbuch und folgt im umfangreicheren Teil II zeitlich dem Ablauf der kolonialen Erschließung Nordamerikas. Der Autor schildert insbesondere die kriegerischen Konflikte zwischen indianischen Stämmen und Weißen. Einige wichtige Stämme werden in grau hinterlegten Kästen hinsichtlich ihres kulturellen Hintergrundes etwas genauer vorgestellt.

Die Kultur und Lebensweise wird vergleichsweise kurz behandelt und erscheint mitunter unübersichtlich, da ständige gedankliche Sprünge zwischen den einzelnen Kulturarealen erforderlich sind.

Manche der Aussagen des Buches sind bemerkenswert, z.B. dass Pferdediebstahl (im Gegensatz zur Pferdezucht) "als äußerst verachtenswert galt" (S. 39), doch wird diese im Widerspruch zu vielen Zeugnissen stehende Behauptung leider nicht weiter untersetzt. Es haben auch kleine Missverständlichkeiten den Weg in das Buch gefunden, so die Aussage, Crazy Horse habe 1876 dank seiner Cheyenne-Frau ein Bündnis zwischen den Lakota und Cheyenne schmieden können (S. 109), denn abgesehen von der Bündnisfrage lernte der Häuptling die besagte Frau erst im Folgejahr in der Reservation kennen. Oder die Aussage, das Grundgerüst der Tipis hätte aus vier Stangen bestanden (S. 144), was nicht falsch, aber nur die halbe Wahrheit ist, weil es bei einigen Plainsstämmen auch solche aus drei Stangen gab.

Das Buch ist mit einigen sw-Fotos illustriert, was zweifellos seine Berechtigung hat, da es genügend andere

reich bebilderte Publikationen zum Thema gibt. Manche der Fotos, so das Denkmal des Massasoit (S. 48), sind interessant und selten, dafür hat das Foto auf S. 96 in Wirklichkeit keinen direkten Bezug zur Bildunterschrift. Auch stellt das Bild auf S. 137 sicherlich keinen Sonnentanz dar.

Insgesamt muss man das Bemühen, ein fundiertes und übersichtliches Werk zu schaffen, würdigen, wenngleich es natürlich nicht der "erste umfassende Überblick über die Geschichte der verschiedenen indianischen Völker Nordamerikas" (wie der Einband verspricht) ist und nur teilweise an andere, in dieser Zeitschrift schon positiv rezensierte Leistungen von Verlag und Autor anknüpfen kann. *RO*



Sarah Rubal:
**Der Ruf der Schildkröte. Teil
 2, Brennende Ufer.**
 Wismar: Persimplex Storykeeper
 2011. ISBN 978-3-940528-92-6, 476
 Seiten, Karte im Einband, Euro 19,90.

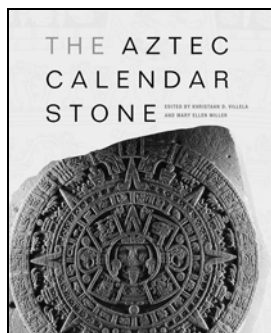
Der zweite Teil der Geschichte um die Konflikte zwischen Lenape, Irokesen und weißen Siedlern bietet wieder eine spannende Story vor einem realen historischen Hintergrund.

Obwohl sich die Autorin eng an die tatsächlichen historischen Gegebenheiten der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Grenzgebiet von Pennsylvania hält, entwickelt sie doch eine eigenständige Geschichte, die sich in diesem Buch vor allem um Marianne und Regina dreht. Diese beiden waren von Indianern entführt und dann von Familien des Stammes als Töchter adoptiert worden.

Eine wichtige Rolle in diesem Buch spielt Häuptling Pontiac. Der Ottawa organisierte ein Bündnis zwischen den bis dahin untereinander verfeindeten Stämmen des Nordens und des Waldlandes. Pontiacs Krieg ist historisch verbürgt, die Kernpunkte der historischen Ereignisse werden von Sarah Rubal auch exakt wiedergegeben. Natürlich schmückt sie ihre Story ein wenig aus. Dabei ist der Autorin eine fesselnde Geschichte gelungen, die nicht nur vom Krieg, sondern auch von Liebe und Hoffnung handelt. Der Leser darf sich auf eine spannende Lektüre freuen, die ihm nicht nur den Verlauf historischer Ereignisse erzählt, sondern ebenso viele Einzelheiten aus dem täglichen Leben der Lenape (Delaware) oder Ottawa.

Und am Ende müssen sich zwei aus Europa stammende junge Frauen entscheiden, wo sie leben wollen: in der Stadt bei den ihnen fremden Weißen oder im Waldland bei den Indianern, bei denen sie die letzten Jahre verbracht haben und wo sie um die Konflikte des täglichen Lebens wissen.

Der Verlag hat sich diesmal entschieden, eine Karte im Einband zu präsentieren. Dadurch fällt dem geografisch nicht so bewanderten Leser die Orientierung leichter. Eine unterhaltsame Lektüre ist das Buch auf jeden Fall. *MK*



Khristaan D. Villela and Mary Ellen Miller (Hrsg.):
The Aztec Calendar Stone.
 The Getty Research Institute, 2010;
 333 Seiten, ca. € 36,00; Hardcover,
 zahlreiche sw-Abbildungen und
 einige Farbtafeln.
 ISBN 978-1-60606-004-9
 (in englischer Sprache)

"Wer kennt nicht den Kalenderstein der Azteken"?, fragte bereits 1888 der mexikanische Archäologe und Anthropologe Leopoldo Batres rhetorisch. Schon damals war die monumentale graue Basaltscheibe mit ihren dreieinhalb Metern Durchmesser und 24,5 Tonnen Gewicht berühmt. Und sie ist es noch immer. Mehr noch, der im spanischsprachigen Raum auch *Piedra del Sol* (Sonnenstein) genannte "Aztekenkalender" im *Museo Nacional de Antropología* (Mexiko-Stadt) gehört wohl zu den weltweit bekanntesten Objekten der Archäologie. Er gilt als unangefochtener Star des Museums, der das Land bis heute nie verlassen hat – lediglich diverse Kopien, die von ihm angefertigt wurden.

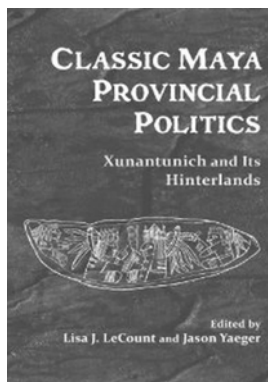
Umso verwunderlicher war es, dass es trotz seiner Popularität bis vor kurzem keine umfassende nicht-spanische Publikation gab, die die vielen, über die Jahrhunderte verteilten und in oftmals spanischsprachigen Fachpublikationen verstreuten wichtigen Quellen zusammentrug, sie auswertete und übersetzte. Doch diese Lücke ist nun geschlossen. Mit "The Aztec Calendar Stone" wurde vom Getty Research Institute eine einzigartige Anthologie in englischer Sprache herausgebracht, die zweifellos das Prädikat Standardwerk verdient.

In einer ausführlichen Einleitung der Herausgeber und 21 Exzerpten sorgfältig ausgesuchter und aufeinander abgestimmter Schlüsselquellen wird die Geschichte des legendären Steins anschaulich erzählt – vom Zeitpunkt seines Erschaffens vor rund 500 Jahren, über die Geschichte seiner Entdeckung 1790, bis hin zu den neuesten Erkenntnissen aus heutiger Zeit. Die Texte umspannen einen Zeitraum von über vier Jahrhunderten, beginnend beim Dominikaner-Mönch Diego Durán (1581), über Antonio de León y Gama (1792), der die erste ausführliche Abhandlung zum Thema verfasste, dann Alexander von Humboldt (1810) und vieler weiterer bis hin zum 2009 verstorbenen Felipe Solís Olguín sowie Eduardo Matos Moctezuma, beide renommierte mexikanische Archäologen.

Zahlreiche Abbildungen, alte und seltene Fotografien, Zeichnungen und Farbtafeln ergänzen den Text, darunter auch die aktuelle Farbrekonstruktion des Steins. Sie basiert auf einer Untersuchung vor einigen Jahren und zeigt die Farben Rot und Ocker sowie einige farblose Auslassungen – so lautet das Ergebnis, das die alte farbenfrohe Variante von 1939 abgelöst hat. Er sieht nun nicht mehr ganz so bunt aus, der "Aztekenkalender", der trotz seiner Darstellung von 20 Tageszeichen des 260-Tage-Kalenders nicht als Kalender irgendeiner uns bekannten Art funktioniert. Er kann weder genutzt werden, um die Zeit zu bestimmen, noch um Sonnenwenden, Tagundnachtgleichen oder irgendein ähnliches periodisches Ereignis vorherzusagen. Wahrscheinlich ist hingegen, dass er ein Opferstein war und sowohl als Platt-

form diente, auf der rituelle Menschenopfer in Form von Gladiatorenkämpfen stattfanden (*temalacatl*) als auch als "Adlergefäß" (*quauhxicalli*), das das Blut und die Herzen der Getöteten aufnahm. Damit ist auch ziemlich sicher, dass seine ursprüngliche Position nicht vertikal war, wie im Museum, sondern horizontal. Zudem blieb er wohl unvollendet.

Unterhaltsam, interessant und entsprechend der chronologischen Forschungsentwicklung erschließt sich das Wissen um den mysteriösen Stein. Die Kontroversen unter den Forschern, damals und heute, werden dabei ebenso deutlich, wie die abschließende Erkenntnis, dass der Stein zwar einige, aber noch nicht alle seine Geheimnisse preisgegeben hat. *SMK*



Lisa J. LeCount; Jason Yaeger (Hrsg.):
Classic Maya Provincial Politics: Xunantunich and Its Hinterlands.
 Tucson: The University of Oklahoma Press, 2010, 464 Seiten, zahlreiche sw-Abbildungen; gebunden mit Schutzumschlag, ca. € 56,99.
 ISBN 978-0-8165-2884-4
 (in englischer Sprache).

Xunantunich ist eine aus klassischer Zeit stammende Ruinenstadt der Maya in Belize. Der heutige Besucher findet dort imposante Pyramidenbauten und Reste von Palastanlagen vor, doch war Xunantunich, verglichen mit Tikal, Caracol oder Naranjo, eher ein Provinzzentrum.

Das Buch geht insbesondere der doppelten Fragestellung nach, wie man sich die politische und ökonomische Interaktion zwischen dem kleinen Zentrum Xunantunich und seinen örtlichen Nachbarn vorstellen muss und wie sich Xunantunich andererseits gegenüber dem deutlich größeren, nur etwa 15 km entfernt gelegenen Naranjo (im heutigen Guatemala) positionierte.

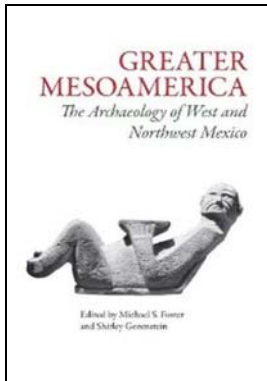
Zur Beantwortung dieser Fragen werden umfangreiche wissenschaftliche Daten aus archäologischen Untersuchungen herangezogen, die insbesondere während des Xunantunich Archaeological Project 1991-1997 erfasst worden sind. Es wird herausgearbeitet, dass der politische Blick Naranjos in Richtung des Belize River Valley durch das strategisch günstig gelegene Xunantunich versperrt wurde.

Für Xunantunich ist aus dem archäologischen Befund zunächst eine eigenständige Entwicklung erkennbar. In frühklassischer Zeit entwickelte sich Xunantunich als örtliches Zentrum und bestand unabhängig bis etwa 750 u. Z. Dann gelangte der Ort unter die Vorherrschaft des expandierenden Naranjo. Die in den Palästen von Xunantunich residierenden herrschaftlichen Familien standen offenbar unter der Oberherrschaft Naranjos und trugen dessen Einfluss in Richtung des Belize Valley weiter, wie dortige Fundstücke belegen. Als nach 820 in Naranjo ein rascher Niedergang einsetzte und die Stadt bald aufgegeben wurde, bestand Xunantunich noch einige Jahrzehnte länger, wurde aber schließlich ebenfalls verlassen.

Das Buch zeigt die Mechanismen auf, wie bei den Maya Gemeinschaften und Familien ihre Loyalität zu Herrschafts-

gebieten änderten bzw. ändern mussten, da sie sich in einem fast unüberschaubar komplizierten Geflecht gegenseitiger Abhängigkeiten befanden. An einem regional begrenzten, aber über Jahre sorgfältig untersuchten Beispiel gelingt es den Autoren der einzelnen Beiträge, diese Situation anschaulich darzustellen.

RO



Michael S. Foster; Shirley Gorenstein (Hrsg.):
Greater Mesoamerica: The Archaeology of West and Northwest Mexico.

Salt Lake City: The University of Utah Press, 2010, 307 Seiten, zahlreiche sw-Abbildungen/Karten; Paperback, ca. € 23,99.
ISBN 978-0-87480-950-3
(in englischer Sprache).

Der Westen und Nordwesten Mexikos wurde bisher nur fragmentarisch archäologisch untersucht. Die wissenschaftliche Unsicherheit wird schon deutlich, wenn es gilt, die Nordgrenze für den Kulturraum Mesoamerika genau zu definieren. Vorliegendes Buch, bestehend aus 15 Beiträgen verschiedener Autoren und mit zahlreichen Karten und Schwarzweiß-Abbildungen ausgestattet, gibt einen anschaulichen Überblick über die Geschichte der archäologischen Erforschung des Westens und Nordwestens Mexikos und den heutigen Wissensstand über die dortigen historischen Indianerkulturen.

Die Darstellung des wissenschaftlichen Forschungsstandes ist stets mit dem Blick auf eine kulturelle Vernetzung verknüpft. So wird die zeitliche Einordnung der Fundstätten und Kulturen sehr sorgfältig diskutiert, es wird z. B. auf Kontakte zu Teotihuacan oder Tula hingewiesen, und die Intensität dieser mutmaßlichen Verbindungen wird bewertet.

Zwei der Beiträge behandeln die Tarasken. Darin wird untersucht, wie und seit wann sich die Tarasken in der Vorgeschichte Michoacáns verankern lassen, wie sich in ökonomischer Sicht ihr Verhältnis zu den Azteken charakterisieren lässt und wie sie die westlich und nördlich befindlichen Häuptlingstümer in ihre politischen und ökonomischen Interessen einbinden konnten.

Bei der Schilderung der archäologischen Hinterlassenschaften der untersuchten Kulturen und Fundstätten stehen vor allem ökonomische Fragen im Mittelpunkt: fand eine Einbeziehung in ein mesoamerikanisches Fernhandelsnetz statt, woher bezog man auswärtige Werkstoffe, z. B. Obsidian usw.

Schließlich finden sich auch die nördlich gelegenen Fundorte, unter denen La Quemada und Paquimé die bekanntesten sind, beschrieben und werden hinsichtlich ihrer Position in Mesoamerika bewertet.

Obgleich vor allem die im Westen und Norden Mesoamerikas und die jenseits der Grenzen dieses Gebietes befindlichen Kulturen im Buch Beachtung finden, ist deren Kenntnis für das Verständnis von Gesamtzusammenhängen mesoamerikanischer Kulturentwicklungen von großer Bedeutung. Für Interessenten mesoamerikanischer Kultur und Geschichte ist das vorliegende Buch eine wertvolle Informationsquelle.

RO



Berthold Riese:
**Das Reich der Azteken.
Geschichte und Kultur.**

Verlag C. H. Beck, München 2011.
431 Seiten, zahlreiche Abb. und Karten, ISBN 978-3-406-61400-2,
€ 29,95.

Bei seinen berühmten öffentlichen Berliner Vorträgen entschuldigte sich Alexander von Humboldt bei seinen Zuhörern und vor allem den Zuhörerinnen, weil die aztekischen Namen, ohne die er jedoch bei seinen Darlegungen nicht auskomme, ihrem ästhetischen Empfinden zuwiderlaufen müssten. Dies war dem Zeitgeist des Klassizismus in der ersten Hälfte des 19. Jh. geschuldet, als die klassische Antike als das Maß aller Dinge galt.

Im Gegensatz dazu genießt es der Autor des vorliegenden Buches direkt, aus der Kenntnisfülle der aztekischen Sprache, die auf jahrzehntelangen Studien beruht, den interessierten Leser mit Eigennamen, Ortsnamen, Berufsbezeichnungen und solchen vieler Funktionen innerhalb der aztekischen Gesellschaft zu konfrontieren. Mit deren ungebräuchlicher Schreibweise einschließlich der Verwendung eines diakritischen Zeichens fordert er den Laien heraus, und der ist wohl der bevorzugte Leser dieser Überblicksdarstellung mit ausgesprochen großer Detailfülle. Der Laie wird so animiert, sich damit intensiv zu beschäftigen, um sich bei den Bezeichnungen an diejenigen Namen zu erinnern, die ihm in anderer Schreibweise bei Lektüre oder auch bei Reisen nach Mexiko sowie Besichtigung der Museen und der dortigen archäologischen Zonen bereits begegnet sind. Da ist es dann doch erstaunlich, dass er für die Bewohner bestimmter Orte oder Mitglieder einzelner Gruppen eingedeutschte Namen oder auch adjektivische Formulierungen verwendet, oft analog zu "Mexikaner" auf – kaner, die ungebräuchlich sind (vgl. Tenochkaner oder azcapotzalkanisch). Ob dies dazu beiträgt, sich der Zusammenhänge und einzelnen Ereignisse später, nach der Lektüre des Buches, gut zu erinnern?

Wie der Untertitel des Buches ausweist, geht es um Geschichte und Kultur. Dabei liegt der Interessenschwerpunkt auf der rekonstruierten Ereignisgeschichte, wobei viele historisch-mythologische Personen und Geschehnisse als Realgeschichte aufgefasst werden. Es wird der Versuch unternommen, die verschiedenen, durchaus mit unterschiedlichen Jahreszahlen in den einzelnen Quellen verknüpften Ereignisse in einen einzigen historischen Ablauf zusammenzuführen. Da die verschiedenen, wenn auch in aztekischer Sprache vorliegenden Quellen aus der frühen Kolonialzeit stammen, ist dies ein mutiges Unterfangen. Der hypothetische Charakter wird mit dem abgeglichen, dass es hier vorrangig um die Sicht der Autochthonen gehe. Es erfolgt die konsequente Darstellung der Erläuterung der aztekischen Kultur an den Lebensbedingungen des aztekischen Hochadels von der Geburt bis zum Tode, verallgemeinernd und

exemplarisch. Dabei wird die Darstellung im Sinne der Herrscherbiographien vollzogen, auch als "Männer machen Geschichte" zu verstehen, was sie taten und erlitten, angereichert durch hinzugefügte anekdotenhafte Erzählungen aus den alten Quellen. Da alle buchstabenschriftlichen Überlieferungen kolonialzeitlich und auch wegen der bereits erfolgten christlichen Erziehung der indianischen Berichterstatter überformt sind, bleibt Vieles, wie der Autor durchblicken lässt, unbewiesen. Anknüpfend an bestimmte Ereignisse oder gesellschaftliche Erscheinungen im Zusammenhang mit den einzelnen Herrscherleben flicht der Autor dann Kapitel zur Lebensweise und Kultur der Azteken ein. Dieses Zerpflücken der Gesamtdarstellung lässt einen stringenten Einblick in die aztekische Gesellschaft vermissen. Einen Ausgleich dazu bietet der Stil, der das Lesen der komplizierten Zusammenhänge durchaus zum Vergnügen machen könnte, wechselte nicht ständig der Gebrauch des historischen Präsens mit Präteritumformen ab. So wird oft Nachzeitigkeit von Ereignissen selbst in kurzen Abschnitten durch grammatikalische Vorzeitigkeit ausgedrückt. Das Bestreben, weltweiten Vergleich für Erscheinungen in der aztekischen Gesellschaft heranzuziehen, führt durchaus auch zu gewagten Bildern wie dem, den aztekischen Herrscher Itzcoatl den Bismarck Mexikos zu nennen (S.156).

Da Riese den Begriff der Azteken, wie explizit angeführt, eng fasst und nur auf die Bewohner von Tenochtitlan (und Tlatelolco) bezieht, ist es eine Frage, ob man auf diesen Stadtstaat mit seiner Tributherrschaft über die Staatsgebilde und vorstaatlichen Gesellschaften weiter Teile des zentralen und südöstlichen Mexiko den Begriff "Reich" – wie im Titel des Buches angeführt – anwenden kann. Nur sehr spät im Text (S. 191) spricht Riese einmal selbst von "Reich", in Anführungsstriche gesetzt. Gerade weil wir mit den uns in der eigenen Sprache vertrauten Begriffen arbeiten müssen, um fremdartige Lebenswelten zu charakterisieren, ist der Umgang damit besonders heikel. Das betrifft auch solche bei uns heute normalerweise ganz anders verstandenen Begriffe wie "Kulturation" (S. 107) oder noch stärker wertend "Kulturation hohen Grades" (S. 108). Ungenauigkeiten konnten sich aber auch wegen der deutschen Übersetzungen der zitierten langen altindianischen Textpassagen einschleichen, die beim Laien – gegenläufig zur Vorstellung von der Authentizität des Dargestellten – falsche Assoziationen hervorrufen. Erinnert sei nur an den Begriff des "Weintrinkens" (z. B. S. 105); wo es sich doch in Wirklichkeit um den Konsum von Pulque, dem vergorenen Saft der Agave handelte, wie erst viel später (S. 198) dann mal ausgeführt wird. Auch die Erwähnung von "Rosenwasser" für vorkoloniale Zeit erscheint unglücklich, da es damals keine Rosen in Mexiko gegeben hat (S. 206).

Rieses Buch über die Azteken bietet viele Möglichkeiten der Nutzung, setzt der Autor doch in der Quellen- und Literaturliste häufig eigene Kurzeinschätzungen in Klammern hinzu, fügt er doch dem Buch neben einer ausführlichen Zeittafel ein umfangreiches Register bei. Allerdings bedarf es einer intensiven Sucherei, weil nicht Seitenzahlen, sondern nur Teilkapitel für die einzelnen Begriffe angegeben sind. Verweise auf Abbildungen und Karten im Text verlangen vom Leser ein immer erneutes Durchblättern des ganzen Buches – vor und zurück –, weil Hinweise auf die

entsprechenden Seiten fehlen. Dies ist umso bedauerlicher, als sie ja den Text illustrieren sollen. Eine Auflistung der Karten einschließlich eines Hinweises auf die entsprechende Stelle im Buch wäre sinnvoll gewesen. Möglicherweise ist dies wie auch andere Flüchtigkeitsfehler wohl eher einem nicht sehr aufmerksamen Lektorat des Verlages geschuldet. Aber man kann sich fragen, wie es kommt, dass eine ganze Reihe kleiner Ungenauigkeiten und Ungereimtheiten im Text verstreut sind. Will der Autor das kritische Lesen provozieren? Hier seien nur einige Beispiele genannt, die vielleicht auch der Laie entdecken könnte: Für den aztekischen Kalender wird von fünf Zeichen gesprochen, die kombiniert mit den Zahlen 1 bis 13 die Jahre benennen und das aztekische "Jahrhundert" von 52 Jahren ergäben. Es werden aber nur - ganz richtig - vier Zeichen aufgezählt (S. 33). 5 mal 13 ergäbe auch wahrlich nicht 52!

In Bezug auf einen im Haupttempel-Komplex von Tenochtitlan gefundenen Stein mit dem Datum 8 Rohr (dem Jahr 1487 entsprechend) wird darauf verwiesen, dass die aztekischen Herrscher Tizoc und Ahuitzotl beim Opfer abgebildet sind. Danach aber wird darauf verwiesen, das Datum stehe in Zusammenhang mit dem Herrscher Axayacatl, zu dessen Zeit die Einweihung der Tempelüberbauung erfolgte. Dann heißt es weiter: "Es ist also historisch angemessen, dass auf dem Einweihungsstein dieser Tempelvergrößerung beider beteiligter Herrscher in einer symbolischen Szene gedacht wird." (S. 71). Dargestellt ist jedoch nicht Axayacatl! An anderer Stelle wird noch einmal auf Abb. 8 in Zusammenhang mit dem Haupttempel Tenochtitlans zurück verwiesen, von einer "2-Kaninchen"-Datenplatte gesprochen (S.116), abgebildet ist aber "3-Haus" (S. 72).

An anderer Stelle wird von den "Mixteken in Westmexiko" (S. 79) oder dem östlich benachbarten Tal von Toluca (S. 252) – bezogen auf das zentrale mexikanische Hochtal - gesprochen; die Angabe falscher Himmelsrichtungen für die betreffenden Regionen erscheint doch etwas verwunderlich.

Indianische Quellentexte sind zum Teil kommentarlos eingefügt, was bedeutet, dass darin enthaltene Ungenauigkeiten, die sich aus der damaligen Weltsicht und Kenntnissen ergaben, nicht nach unseren heutigen Erkenntnissen richtig gestellt werden. Man hätte sich gewünscht, dass Diskrepanzen zwischen Zahlenangaben bei indianischen und spanischen Quellen, besonders bezogen auf die kriegerischen Auseinandersetzungen, auf Heeresstärken und Zahlen der Menschenopfer, nicht nur als erstaunlich charakterisiert, sondern inhaltsreicher kommentiert würden.

Die Ereignisgeschichte wird über die Zeit des "Reiches" der Azteken bis 1650 weitergeführt, vorrangig anhand der Biographien der Nachfahren des Herrscherhauses, die als Privilegierte und Chronisten in Erscheinung getreten sind. Dies erschließt eine sehr interessante Phase zu den Standesgesetzen unter den neuen Bedingungen. Ob es als Fortleben der aztekischen Kultur verstanden werden kann, bleibe dahingestellt. Zur Ereignisgeschichte gehört dies aber als eine sehr interessante Ergänzung hinzu.

Wer zu den Azteken sein Wissen erweitern und sich anregen lassen will, über manche Quellentexte nachzudenken, dem sei dieses bemerkenswerte Buch empfohlen. UTS



Berthold Riese:
Der Untergang der Sonnengötter. Die Hochkulturen des alten Amerika.

Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2010, 320 S., 16 Abb., 5 Karten.

ISBN 978-3-451-29986-5,
 € 24,95.

Das Buch wird weder dem Titel noch dem Untertitel gerecht. Der Sonnengott hatte nicht in allen als exemplarisch ausgewählten Kulturen eine überragende Rolle gespielt und kann höchstens auf den täglichen Sonnenuntergang abgehoben werden. Auch sind nur einige, nicht "die Hochkulturen" ausführlich dargestellt. Die Auswahl zielt auf "Die Geheimnisse der Maya, Inka und Azteken", wie zusätzlich auf dem Schutzumschlag versprochen wird. Dies alles ist wohl aus dem Bestreben des Verlages entstanden, Leser anzulocken. Das hat der Autor eigentlich nicht nötig. Mit seinem Programm, einige der wichtigsten sozial gegliederten Gesellschaften des alten Amerika vorzustellen, die sich in den zwei Kerngebieten, den "Kulturarealen" Mexiko und Maya-Raum = Mesoamerika sowie mittlerer Andenraum entwickelten, und sie in drei verschiedenen Entwicklungshorizonten miteinander zu vergleichen, gibt der Autor deren Kulturen mit einer Fülle von Details dem interessierten Leser zur Kenntnis. Andre Kulturen werden nur erwähnt, über die der Leser gewiss auch Näheres im Zusammenhang mit diesem methodischen Vorgehen erwartet hätte. Ob die Wortschöpfung "Nuklearamerika" für die erwähnten Kerngebiete im Zeitalter der Auseinandersetzungen der Nuklearmächte des 20. Jahrhunderts akzeptiert werden wird, sei dahingestellt. Die Kriterien für die angestrebten Vergleiche sind nicht immer erkennbar und das Ergebnis ist auch ambivalent: der Autor muss selbst feststellen, dass manches "allerdings doch sehr verschieden" ist (S. 145). Die zum Schluss geäußerte These "In Nuklearamerika stand ein Zusammenwachsen der beiden Kernzonen zu Beginn des 16. Jahrhunderts kurz bevor" (S. 296f) muss sehr in Zweifel gezogen werden; die Fakten sprechen nicht dafür. Auf der Suche nach "sinnvollen Verallgemeinerungen" (S. 314) hat der Autor doch manches Fragwürdige formuliert.

Der Autor stellt verschiedene Hypothesen vor, welche die Besiedlungs- und Frühgeschichte Amerikas betreffen sowie Nuklearamerika als Kulturraum kennzeichnen, wobei es ihm um inneramerikanische Vernetzungen und die Diskussion asiatischer Einflüsse geht. Er wählt "6 Hochkulturen" aus und stellt sie in einen Vergleich zueinander: Chavín im Andenraum mit den Olmeken in Mesoamerika, und fragt, ob die von diesen Kulturen geprägte Zeit des Formativums als übergreifende Epoche zu werten ist. Danach wählt er für die "Regionalkulturen des Klassikums" die Moche an der peruanischen Pazifikküste und die Tief-

land-Maya und für "Die postklassischen Reiche" Inka und Azteken aus. Im Wesentlichen referiert er mittels Darstellung großer Materialfülle diese Gesellschaften und ihre Kultur und diskutiert neben ihrem Vergleich immer auch Hypothesen zu außeramerikanischen, transozeanischen Beziehungen. Ein besonderes Kapitel widmet er der "Wiederentdeckung und Neuerfindung Altamerikas" durch interessierte Reisende, Wissenschaftler und Künstler. Ein "globaler Ausblick und Vergleich" ist ihm ein abschließendes Anliegen.

Zuweilen übernimmt er ausdrücklich kommentarlos Texte aus alten Quellen. Häufig klingt seine polemische Stellungnahme gegenüber verschiedenen Theorien durch. Die Darstellung ist konventionell in der gebotenen Fülle von Informationen, etwas ungewöhnlich in dem Springen zwischen den beiden Kernregionen. Es wird so viel detailreich beschrieben, was es wegen einer unzureichenden Bebilderung (nur 16 Abbildungen!) den meisten Lesern, die sich nicht anderweitig schon intensiver mit Altamerika befasst haben, erschwert, sich vieles davon vorzustellen.

Die wiedergegebene Materialfülle schließt natürlich kleine Ungenauigkeiten und Irrtümer ein, auf deren Auflistung hier verzichtet werden soll. Nur zwei Beispiele seien erwähnt: der Autor nennt versehentlich die Cochenille-Laus eine Made (S. 299-300) und erwähnt Mais anstatt der Agave als Ausgangsmaterial für Pulque (S. 302). Für den Leser, der von der Phonetik der indianischen Sprachen keine Ahnung hat, wären wohl eine Schreibung der Toponyme nach gängiger Art oder entsprechende Erklärungen zu Beginn des Buches sinnvoll gewesen. Um nur ein Beispiel zu nennen: erst auf S. 288 wird Qusqu als "(heute Cusco)" vermittelt; dafür aber wird auf S.154 ein deutscher Genitiv auf -s zu diesem Namen gebildet, warum diese Inkonsequenz? Das Buch ist für allgemeines, lesefreudiges Publikum gedacht. Darauf sollte seine Form aber auch ausgerichtet sein.

Außerdem erwähnt der Autor aus eurozentrischer Sicht einige Male, dass Altamerika bestimmten altweltlichen Kulturen z.B. in der Religion "weder... noch... etwas entgegenzusetzen" hat (z.B. S. 319). Seiner Meinung nach war die Alte Welt "in der Entwicklung von Techniken und den empirischen Wissenschaften unvergleichlich fortschrittlicher" (S. 308). Man mag den Fortschrittsbegriff so verstehen. Es ist nur wegen dieses ständigen Bemühens des Autors um Vergleiche und Vergleichbares so, dass er den altamerikanischen Gesellschaften "Defizite" anlastet (S. 309). Und schließlich sind bei ihm die aztekischen Opferpraktiken "unbegreifliche Grausamkeiten" und "unverfrorene Menschenfresserei" (S. 192) und die Opfer zur Tempelweihe in Mexiko-Tenochtitlan 1487 eine "einmalige Blutorgie" (S. 193). Da löst sich der Autor nicht sehr von den Darstellungen der spanischen Chronisten und geht nicht sehr quellenkritisch mit den indianischen Bilderhandschriften um, was vor ihm längst in der deutschen Mexikanistik erfolgt ist.

Für Leser, die andere Bücher zu Altamerika kennen und sich an entsprechende bildliche Darstellungen entsinnen, kann das Buch mit seiner Materialfülle bei kritischer Distanz zu mancher geäußerten These und Polemik recht interessant sein.

UTS



Jens Rohark; Mario Krygier:
2012. Prophezeien die Maya den Weltuntergang?

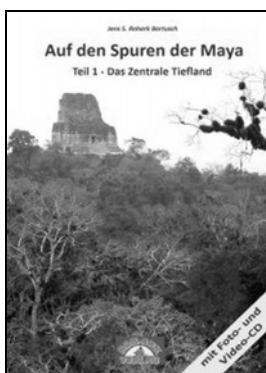
Ostrau: Roh-Ark Verlag, 2011, 108 S.,
 Abb. sw und farbig, broschiert, ISBN
 978-3-942510-06-6, € 9,90
 (Versand auch über www.roh-ark-verlag.de)

Der für das Jahr 2012 von den Mayapriestern angeblich prophezeite Weltuntergang hat den Büchermarkt um ein Fülle mehr oder weniger behrender, esoterischer und weltverbessernder Bücher bereichert.

Jens Rohark (Linguist) und Mario Krygier (Astronom) gehen in der vorliegenden Veröffentlichung der Frage nach dem Hintergrund dieser angeblichen Prophezeiungen nach und zeigen, dass das Ende des "13. Baktun" am 23. 12. 2012 lediglich das Ende eines Zeitabschnitts der sogenannten Langzeitrechnung markiert und in einen neuen Zeitzyklus überleitet. Tatsächlich gibt es unter mehreren Zehntausend Datumsangaben, die aus der klassischen Maya-Zeit erhalten geblieben sind, eine Fülle von Daten, die in ferner Zukunft oder Vergangenheit liegen und das zyklische Denken der Maya hinsichtlich ihrer Zeitrechnung verdeutlichen. Nur ein einziges Datum findet sich jedoch, dass sich auf das fragliche Datum im Jahr 2012 unserer Zeitrechnung bezieht: gemeißelt in die Stele 6 der Mayastadt Tortuguero.

Rohark und Krygier weisen anhand mythischer Überlieferungen, insbesondere des Popool Wuuj nach, dass den Maya die Erwartung eines "finalen" Weltuntergangs fremd war und belegen dies auch anhand von Kalenderlesungen.

Die Autoren verstehen es, den vielschichtigen und in manchen Publikationen oft verworren dargestellten Sachverhalt in einem Frage-Antwort-Spiel dem Leser auf interessante Weise nahe zu bringen: Wie kommt das Datum 2012 zustande? Was steht auf Stele 6 von Tortuguero geschrieben? Was dachten die Maya und Azteken über den Weltuntergang? – Viele Fragen werden gestellt und plausibel erklärt. Resümee des Buches ist: Falls die Welt im Jahr 2012 tatsächlich untergehen sollte, wird es nicht an den alten Maya gelegen haben. *RO*



Jens S. Rohark Bartusch:
Auf den Spuren der Maya. Teil 1 - Das Zentrale Tiefland.

Ostrau: Roh-Ark Verlag, 2011, 274 S.,
 zahlreiche Fotos und Abb. sw und farbig, broschiert,
 ISBN 978-3-942510-05-9,
 € 24,90 (Versand auch über www.roh-ark-verlag.de)

Mit dem tagebuchartigen Bericht zweier Reisen, die er mit seinem Bruder bzw. einem Freund 2008/09 auf den Spuren der alten Maya durch abgelegene Gebiete

Guatemalas und Südmexikos unternahm, entführt Jens Rohark, ein in Mexiko lebender Reiseleiter und studierter Linguist, den Leser in eine faszinierende fremde Welt, die den meisten "Kultur"-Reisenden verborgen bleibt oder die er nur am Rande berührt.

Mit öffentlichen Bussen, im Boot, auf dem Maultier oder zu Fuß durchstreifen die Reisenden mehrere Wochen entlegene Waldgebiete. Dabei steht die Beschreibung von Sehenswürdigkeiten nur am Rande der Schilderung. Mittelpunkt der Darstellung bilden die Begegnungen mit den Menschen und der Natur. Sie treffen alte Bekannten von Jens Rohark, dringen in touristisches Niemandsland fernab von Straßen und Erschließungswegen vor. Spannend liest es sich, wenn sie mit nur wenig Nahrung und Wasser ihre Kräfte aufs äußerste strapazieren, um zu Fuß nach El Mirador zu gelangen, eine der ältesten und größten, noch vollkommen vom Dschungel bedeckten Mayastätten.

Die Beschreibung wird ausführlich, wenn sie sich zu Besuch bei den Lacandon-Indianern aufhalten, für deren Sprache Rohark bereits ein Wörterbuch verfasst hat. Der Niedergang ihrer traditionellen Kultur ist für die Reisenden unübersehbar und wird mit Bedauern geschildert.

Die dem Buch beigelegte CD-ROM beinhaltet unzählige Bilder sowie Videosequenzen, die das im Buch veröffentlichte Bild- und Textmaterial stimmungsvoll ergänzen. Voller Einzelheiten und persönlicher Erlebnisse ist das Buch eine spannende Ergänzung zu den zahlreich vorhandenen konventionellen Reiseführern und lässt gespannt auf den 2. Teil des Reiseberichts durch das Mayaland warten, in dessen Mittelpunkt die nördliche Halbinsel Yucatán stehen wird. *RO*



Michael Zick:
Die rätselhaften Vorfahren der Inka.

Konrad Theiss Verlag, 2011, 160
 Seiten, € 34,90; Hardcover, mehr als
 130 Abbildungen;
 ISBN 978-3-8062-2329-3

Keine andere altperuanische Kultur ist so bekannt wie die Inka. Doch ihre Vorläufer waren nicht weniger bedeutend. Auf deren Leistungen bauten die Inka auf und sie nutzten zudem ihre Errungenschaften. Auch die Kunstfertigkeit der Vorgängerkulturen wurde mitunter nicht mehr von den Inka übertroffen. "Fast alles, was bei uns unter Inka-Gold firmiert, stammt von den Sicán-Kunsthandwerkern", schreibt der Autor und Wissenschaftsjournalist Michael Zick (S.118). "Das vielgerühmte Straßennetz in Altperu hatten in weiten Teilen schon die Chimú angelegt. Der Meistertitel in der Keramik steht den Moche und den Nazca-Leuten zu. In der Textilkunst setzten die Handwerker von Paracas die Ausrufezeichen" (S.148). Auch Monumental-Architektur taucht nicht erst auf, seit die Inka die Bühne betraten. Die "Söhne der Sonne" spielten zwar den fulminantesten Part einer erstaunlichen Kulturgeschichte, doch zugleich nur ihren Schlussakt. Die Anfänge, das zeigt das Buch, reichen über 5000 Jahre zurück; und das Ende der Zeitskala ist noch nicht erreicht. Peru wird immer älter.

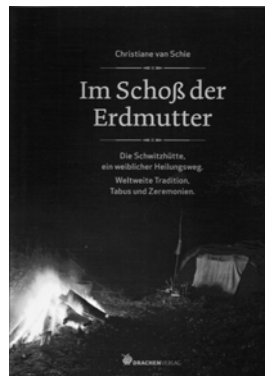


Und auch mit monumentalen Pyramiden kann der Andenstaat aufwarten. Die ältesten stehen in Caral und wurden zu etwa gleicher Zeit oder gar früher errichtet, wie die erste (Stufen-)Pyramide Ägyptens in Sakkara (ca. 2650 v. Chr.). Doch insbesondere die tiefe Vergangenheit ist noch mit vielen Fragezeichen behaftet: "(...) die peruanische Vorgeschichte besteht weitgehend aus Lücken, Einzelfunden und Widersprüchen", schreibt Zick (S.51). Was wirklich fehlt, sind Funde von Wohnsiedlungen und Gräbern. Allerdings ist die Archäologie Perus noch jung. Erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts hat sie Fahrt aufgenommen und seit rund 20 Jahren geht's regelrecht rasant zu. Nichts in der Archäologie ist derzeit sicher. "Alles ist im Fluss (...)", so Zick (S. 93). Jeder Spatenstich bringt neue Erkenntnisse, verspricht neue Entdeckungen. Es herrscht Goldgräberstimmung unter den Archäologen. Bei manchen gar im wahrsten Sinne des Wortes: Nach Perus Jahrhundertfund von 1988 (das Grab des "Fürsten von Sipán") kam ein ähnlicher Fund 2008 zu Tage. "Die Erfolgsaussichten, weitere Königsgräber zu entdecken, stehen generell nicht schlecht", schreibt Zick (S. 90).

Informativ und unterhaltsam durchstreift der Autor die Geschichte Altperus, vom frühen Auftakt bis zum tragischen Finale durch die Ankunft der Spanier. Er berichtet von der ersten stadtähnlichen Siedlung Amerikas (Caral), dem ältesten Kultbau (Sechín Bajo), vom Casma-Tal und seinen prähistorischen Großbauten, den ältesten Steinreliefs (Cerro Sechín), von Chavín de Huantar sowie von den Moche, Nazca, Tiwanaku, Huari, Sicán, Chimú und den Chachapoya, den "Nebelkriegern". Auch Ausgrabungen im Amazonas-Tiefland werden erwähnt, dazu Saimapata und eine Darstellung zur Besiedlung Nord- und Südamerikas. Dabei lässt der Autor auch immer wieder Archäologen zu Wort kommen, mit denen er nicht nur gesprochen, sondern sie auch auf mehreren Reisen an den Ausgrabungsstätten besucht hat.

Doch, es gibt auch ein paar Mängel: Beim Pyramidenfeld von Tucume bemerkt Zick, dass Besucher derzeit keinen Zugang haben und dass es keine Nachrichten oder offizielle Informationen über archäologische Arbeiten gibt (S.120). Aber gerade deshalb ist es unverständlich, dass er mit keinem Wort das ältere Buch von Thor Heyerdahl erwähnt, der hier eine mehrjährige Grabungskampagne unter Leitung der amerikanischen und peruanischen Chefarchäologen Daniel Sandweiss und Alfredo Narvaez initiierte (Die Pyramiden von Tucume, 1995 – mit Übersicht über einige vorläufige Resultate; Pyramids of Tucume. The Quest for Peru's Forgotten City, 1995 – gemeinsam mit Sandweiss und Narvaez).

Auch nennt der Autor durchweg keine Seitenzahlen, wenn er sich im Text auf Literatur bezieht und daraus zitiert; wer die Textstellen nachvollziehen will, darf sich auf die Suche begeben. An manchen Stellen wäre zudem eine Quellenangabe wünschenswert gewesen. Dass er darüber hinaus die falsche Schreibweise prä-/vorkolumbianisch, statt korrekt prä-/vorkolumbisch schrieb (S.18/141), war sicher ein Versehen. Insgesamt dennoch ein empfehlenswertes Buch. Es bietet einen aktuellen und gelungenen Überblick zu den altperuanischen Kulturen und Bauten, zeigt vereinzelt architektonische und ikonographische Entwicklungen auf und gefällt mit seinem flotten, klaren Schreibstil. *SMK*



Christiane van Schie:
Im Schoß der Erdmutter. Die Schwitzhütte als weiblicher Heilungsweg. Weltweite Traditionen, Tabus und Zeremonien.

Klein Jasedow: Drachen Verlag, 2010.
184 Seiten, zahlreiche Abb., ISBN
978-3-927369-49-8, Euro 32,00.

Seit fast einem Jahrhundert wird besonders archäologisch und literarisch an der amerikanischen Schwitzbadforschung gearbeitet, und es wurden umfangreiche, vielseitige Erkenntnisse gewonnen. Unser empirisches Wissen ist seit der ersten wissenschaftlichen Zusammenfassung im Jahre 1920 durch den mexikanischen Gelehrten José María Arreola (1870-1955) enorm angewachsen. Aber erstmals hat eine Frau, Mutter von drei Kindern, dieses vielseitige Thema in allen Facetten aufgrund eigener mentaler Erfahrung im Schwitzbad und in der intuitiven weiblichen Heilung aufgegriffen.

Ein Blick auf Schwitzeremonien in aller Welt, von der Steinzeit bis heute, rundet das Bild des gut illustrierten Buches ab. Die Autorin schreibt in der Einleitung: "In Erinnerung an die gemeinsame Kraft von Frauen und Männern, an der Lust zwischen Männern und Frauen, an der Freude über die Fruchtbarkeit, an die Kostbarkeit der Menstruation." In diesem gesetzten Rahmen hat sie alle Aspekte des Schwitzbadritus dargelegt und erstmalig ein weltweites Tabu offengelegt. Ihrer Meinung nach gehört das Menstruationsblut als Opfergabe an die Erdgöttin in die Schwitzhütte, da es Teil der Weiblichkeit, der Fruchtbarkeit und der Fortpflanzungsfähigkeit ist. In der Verbindung mit dem bisherigen empirischen Wissen aus männlicher Sicht dürften sich daraus neue erweiterte Erkenntnisse in der umfangreichen Schwitzbad-Thematik ergeben.

Bisher hatte das bestehende Tabu eine weitere Erschließung der mythologischen und mentalen Fakten der weiblichen Schwitzbad-Benutzung verhindert. Dieses Hindernis ist mit der vorliegenden Aussage in dem populärwissenschaftlichen Buch gefallen.

Solange die weibliche Sexualität zentrale Triebfeder der menschlichen Gesellschaft war, behielten die Frauen ihre Rolle als primäre spirituelle Wesen. Die große Mutter – auch Erdmutter genannt – war lange Zeit der dominante, weltweit gültige Mythos, der diese ursprünglichen Paradigmen stützte. Angesichts der zentralen Rolle der Frau – da ihrem sozialen Sexualverhalten ein genetisches Programm zugrunde liegt – wird in dem Buch geschildert, welche Fakten die Frau von dieser Position abbrachten.

Bewusstseinserweiternde Pflanzen (S. 118) sind nach der Autorin vor, während und nach der Schwitzeremonie überflüssig. Diese Aussage entspricht nicht der indianischen Realität, wo zumindest zur Verstärkung der Heilungsrituale nach dem Schwitzritus sogenannte "Rauschpilze" oder exakt "Teonanacatl" zur Heilung und zur Erkenntnisgewinnung eingenommen werden. Einen großen Raum (S. 111-166) nehmen Vorbereitung sowie Bau der Schwitzhütte und Ab-

lauf des Schwitzritus ein, welcher mit seiner detaillierten und profunden Anleitung mit 54 Bildern eine wertvolle Hilfe für alle Interessenten darstellt. Hier liegt die beste Einführung in das Thema seit Jahrzehnten vor. Ich hoffe, dass dieser neuen mentalen weiblichen Erkenntnisbasis weitere Publikationen, vielleicht auch der Autorin, mit noch umfangreicherer Literaturverwendung erscheinen werden. *HK*



Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin (Hrsg.): **BAESSLER-ARCHIV, Beiträge zur Völkerkunde, Band 57, 2009.** Berlin: Reimer Verlag, 2010. ISSN 0005-3856, 216 Seiten, zahlreiche Abb., Euro 79,50.

Der Band 57 des BAESSLER-Archivs umfasst 8 Aufsätze sowie zusätzlich einige Informationen aus dem Museum. Aufgrund der thematischen Orientierung von AmerIndian Research soll hier nur auf zwei der Aufsätze eingegangen werden, die sich mit Amerika befassen. So präsentiert Anne Marie Hocquenghem einen umfangreichen Artikel über die Spondylus-Muschel in der Region der Zentralanden während der Bronzezeit. Hier wird allerdings schon deutlich, dass sich das Fachjournal natürlich in erster Linie auch an Fachwissenschaftler wendet: der Text wird in französischer Sprache abgedruckt, es gibt keine Übersetzung. Der Beitrag befasst sich mit den Beziehungen zwischen der Andenregion und Mesoamerika, die auch im Zusammenhang mit der Kupferproduktion von Batán Grande (Peru) gesehen werden müssen.

Dem Maler Johann Moritz Rugendas widmet sich ein weiterer Aufsatz. Hier gibt es unter anderem einen interessanten Einblick in die Zeit um 1942, als anlässlich der 450-Jahr-Feier des Kolumbus-Tages eine Festschrift und eine große Rugendas-Ausstellung geplant worden waren, die dann aufgrund aktueller Ereignisse (Kriegsbeitritt der USA und Kriegserklärung der südamerikanischen Staaten an Deutschland) verworfen wurden. Die Rugendas-Ausstellung wurde dann in den 50er Jahren in Chile und Mexiko "nachgeholt". Betreut wurde sie von der Frau, die bereits in den Vierziger Jahren mit der Vorbereitung der Ausstellung begonnen hatte.

Die Informationen des Museums enthalten interessante Ausblicke auf die geplante Exposition in dem zurzeit in der Planung befindlichen Humboldt-Forum. Aufgrund des konstatierten Informationsdefizits der Öffentlichkeit wurde eine Sonderausstellung geplant, die aber aus kulturpolitischen Gründen (sie musste noch vor den Bundestagswahlen vom September 2009 eröffnet werden) sehr kurzfristig vorbereitet werden musste. Berlin-Besucher haben sich so einen Eindruck von dem geplanten Vorhaben im Humboldt-Forum verschaffen können. Die Kritik an der Ausstellung war übrigens vernichtend – darauf geht der Beitrag auch ein.

Das geplante Projekt im Humboldt-Forum hat sicher Perspektive, sollte aber nicht zum Spielball profilierungssüchtiger Politiker werden. Trotz der Ausstellung ist die

Öffentlichkeit außerhalb Berlins kaum über dieses prestigeträchtige Großprojekt informiert.

PS: Eine Presseanfrage von AmerIndian Research im Jahre 2009 ist bis heute nicht beantwortet worden. *MK*



Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley, Scott Lauria Morgensen (Herausgeber): **Queer Indigenous Studies. Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature.** Tucson: University of Arizona Press, 2011, 249 S., broschiert, ca. € 25,99, ISBN 978-0-8165-2907-0 (in englischer Sprache).

Das englische Wort *queer* ermöglicht verschiedene Übersetzungen im Sinne von "Andersartigkeit" mit besonderem Bezug auf sexuelle Aspekte. Es wird umgangssprachlich für Homosexualität verwendet (je nach Zusammenhang lesbisch, schwul oder bisexuell) und beinhaltet neben sexuellen auch geistige Gesichtspunkte (*Two-spirit*). In vorliegender Veröffentlichung wird *queer* im Bedeutungskomplex von GLBTQ2 – *gay, lesbian, bisexual, transgender, queer* und *Two-Spirit* betrachtet.

Es wird das weite Spektrum dieser Andersartigkeit, des "Unnormalen", mit Blick auf indigene Individuen und die traditionelle und moderne indigene Gesellschaft in mehreren Einzelbeiträgen diskutiert. Es ist kein einfach zu lesendes Buch und richtet sich in akademischem Stil an ein einschlägig vorgebildetes Publikum bzw. einen speziell interessierten Personenkreis. Es stellt weniger den Sachverhalt der "Andersartigkeit" in den Mittelpunkt, als vielmehr die Frage, wie diese in ihrer theoretischen Bewertung politisch und literarisch reflektiert wird.

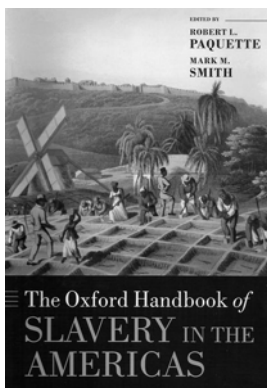
Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Beleuchtung der begrifflichen Inhalte des *berdache*, den wir bei vielen indigenen Ethnien Nordamerikas finden. Die Betrachtung beschränkt sich aber nicht nur auf die Indianer Nordamerikas, sondern auch auf die Erstbewohner Neuseelands (Maori) und einiger polynesischer Inseln. Es wird deutlich, dass in den dortigen traditionellen Gesellschaften der Eingeborenen die Andersartigkeit im Sinne von *queer* als gesellschaftlicher Bestandteil problemlos toleriert und respektiert wurde.

Mit der Anpassung an euro-amerikanische gesellschaftliche "Werte", in deren Mittelpunkt die intakte Mann-Ehefrau-Kinder-Familie stand, war jedoch kein Platz mehr für die Tolerierung solcher Personen. Sie wurden ihrer gesellschaftlichen Anbindung beraubt und stigmatisiert. Die gesellschaftliche Ignoranz gegenüber *queer people*, in jüngerer Zeit auch ablehnend als potenzielle Träger von Geschlechtskrankheiten/AIDS angesehen, provoziert andererseits die Frage, wie sich diese Personen denn gegenüber ihrer dominierenden Gesellschaft (und Regierung) positionieren.

Die Unterdrückung der *queer people* äußert sich auch in dem Fakt, dass bis in die 1970er Jahre fast keine Veröffentlichungen zu diesem Thema, und bis etwa 1990 in nur geringer Zahl erschienen sind. Die Erfolge der "Dekolonialisierung" dieser Thematik äußern sich jedoch auch in dem

Fakt, dass inzwischen zahlreiche Bücher und Artikel, viele davon selbst von *queer people* verfasst, die Thematik *queer* und *GLBTQ2* beleuchten.

Die Autoren sind maßgebliche Fachleute und haben zahlreiche Bücher und Beiträge zur Thematik veröffentlicht. Es ist ein interessantes Buch, das ungewöhnliche Sichtweisen präsentiert, durch seinen anspruchsvollen Stil jedoch nicht einfach zu lesen. RO



Robert L. Paquette / Mark M. Smith (Hrsg.):

The Oxford Handbook Of Slavery In The Americas.

Oxford: Oxford University Press 2010, 776 Seiten; € 108,00. ISBN 978-0-19-922799-0 (in englischer Sprache).

Die beiden Herausgeber legen zusammen mit 35 anderen Autoren ein voluminöses Werk vor, das vor allem als Kompendium für diejenigen Leser dienen soll, die sich intensiver mit der Geschichte der Sklaverei in Amerika befassen möchten. Die einzelnen Essays geben einen Überblick über den jeweiligen Stand der Forschungsarbeit und zudem Anregungen für weiterführende Forschungsvorhaben. Dazu findet sich jeweils am Ende jedes Kapitels eine kurze Auswahlbibliografie.

Die Bedeutung der Sklaverei-Forschung ist in den letzten Jahren immer stärker geworden, insofern dient das Handbuch als gute Orientierung für alle neuen Forschungsarbeiten. Allerdings gibt es dabei zwei gravierende Mängel. Ein Handbuch der Sklaverei in Amerika sollte unbedingt auch auf die Sklaverei der indianischen Ureinwohner in vorkolumbischer Zeit eingehen. Dazu gibt es in diesem Band leider nur einige knappe Bemerkungen und kein eigenes Kapitel, wie es eigentlich bei der Wichtigkeit dieses Themas angemessen gewesen wäre. Aufgrund des Fehlens der Darstellung einer möglicherweise jahrtausendealten Sklavereikultur im präkolumbischen Amerika wird der Titel des Buches irreführend. Zwar gibt es ein Kapitel "Indianische Sklaverei", aber auch hier wird die präkolumbische Zeit nur sehr kurz angerissen und die Darstellung beschränkt sich auf die indianische Sklaverei nach Ankunft der Europäer.

Dazu wird sehr deutlich, dass angloamerikanische Forscher beinahe ausschließlich die in englischer Sprache publizierte Literatur zur Kenntnis nehmen. Die Literaturlisten verweisen maximal noch auf spanischsprachige Literatur und in zwei Kapiteln, in denen die jeweiligen Kolonialgebiete behandelt werden, auf holländische und französische Literatur. Es wird nur ein einziges deutsches Buch erwähnt. Das zeigt, vor welchem Dilemma Wissenschaftler in Deutschland stehen. Wollen sie international wahrgenommen werden, müssen sie ihre Arbeiten in Englisch publizieren. Dann allerdings sind sie wiederum nur einem Fachpublikum in der eigenen Heimat zugänglich. Der interessierte Laie, der weder Englisch beherrscht noch Zugang zu den großen Bibliotheken hat, nimmt diese Arbeiten nicht mehr zur Kenntnis.

Die Darstellung im Buch ist in zwei Hauptteile gegliedert. Im ersten Teil werden die einzelnen Regionen vorgestellt, der zweite Teil dreht sich um Themen, Methoden und Quellen. Auf jeden Fall ist den Herausgebern eine gelungene Auswahl zu bestätigen.

Leider wird auf die sehr aussagekräftige Website <http://slavevoyages.org> nur einige Male knapp in einzelnen Essays hingewiesen. Auch diese Seite hätte einen eigenen Essay verdient. Immerhin ist es möglich, hier in einer Datenbank die bisher registrierten Fahrten von Sklavenschiffen konkret zu verfolgen (knapp 35.000 im Februar 2011). Hier wird deutlich, wie das Internet seiner eigentlichen Bestimmung, dem Austausch von Wissen, dienen kann.

Auch wenn sich das Buch vor allem an die universitäre Forschung wendet, ist es auch für Laien interessant, sofern sie die englische Sprache beherrschen. Einen umfassenderen Überblick als diesen über die Sklaverei im postkolumbischen Amerika findet man derzeit nicht. MK



Hartmut Lang:
Systeme der Wirtschaftsethnologie.

Ethnologische Paperbacks, Berlin: Reimer 2010, 194 Seiten, zahlreiche Tabellen. ISBN 978-3-496-02836-9, € 19,90.

Obwohl es bereits einige Bücher über die Wirtschaftsethnologie gibt, macht sich der Autor die Mühe, dieses ein weiteres hinzuzufügen. Dabei sieht er sein Buch jedoch als Ergänzung, weil es den bisherigen Darstellungen vor allem an detaillierten Beschreibungen und Analysen ethnographischer Berichte fehlt. Zudem will Lang eine komplexe Darstellung der Theorie der Wirtschaftsethnologie vorlegen. Dabei ist das vorliegende Buch so konzipiert, dass es auch interessierten Laien ohne Vorkenntnisse verständlich ist.

Beachtenswert scheint mir die Ehrlichkeit des Autors, der von vornherein zugibt, dass er selbst das "eine oder andere Thema noch nicht genügend" durchschaut oder überblickt. Zwar weiß der Leser von vornherein, dass er nach der vollständigen Lektüre des Buches nicht der Weisheit letzten Schluss konsumiert hat – allerdings weiß er auch, dass hier ein Autor tätig war, der sich ernsthafte Gedanken um das Thema gemacht und eigene Unzulänglichkeiten erkannt hat. Dadurch jedoch gewinnt die Darstellung des an der Hamburger Universität lehrenden Hartmut Lang ungemein!

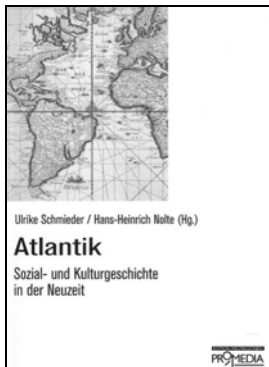
Es lohnt sich also gerade für Laien, sich mit diesem Buch zu befassen, denn der Autor gibt nur einfach einen gelungenen Überblick über die Systeme der Wirtschaftsethnologie. Bei seiner Darstellung beschränkt er sich nicht nur auf Beispiele aus der ethnologischen Feldforschung. Es werden auch Hinweise auf aktuelle wirtschaftliche Entwicklungen gegeben. Das erhöht das Verständnis gerade für Einsteiger in das interessante Thema. Sehr gelungen ist die



Methodik des Verfassers, der viele Fragen stellt und somit dem Leser ermöglicht, durch Vergleiche Verständnis für komplizierte wirtschaftliche Prozesse zu gewinnen.

Das Buch ist ein Gewinn, vor allem weil es keine Dogmen verkündet, sondern Fragestellungen aufwirft, deren Beantwortung versucht wird.

MK



Ulrike Schmieder/Hans-Heinrich Nolte (Hg.):

Atlantik. Sozial- und Kulturgeschichte in der Neuzeit.

Edition Weltregionen, Wien: Promedia
2010. ISBN 978-3-85371-322-8,
256 Seiten, Euro 24,90.

Die Thematik des vorliegenden Bandes, hervorgegangen aus einer Ringvorlesung an der Leibniz Universität Hannover, ist der Atlantik mit den drei ihn umgebenden Kontinenten Afrika, Amerika und Europa. Der Atlantik wird schon längst nicht mehr nur als eine Wasserwüste zwischen diesen Kontinenten gesehen, sondern als eine Region, in der sich Geschichte abspielt. Das allgegenwärtige Stichwort Globalisierung lässt grüßen.

Im vorliegenden Band schenken die Herausgeber vor allem dem Süden und der Karibik eine stärkere Beachtung. Denn für sie sind Globalisierung nicht nur die Verflechtungen zwischen Europa und den USA. Nach Ansicht der Herausgeber sind die Migrationsbewegungen gerade im Südatlantik eine lange zu wenig beachtete Entwicklung.

Die einzelnen Beiträge des Buches befassen sich mit unterschiedlichen Bereichen. So präsentiert Hans-Heinrich Nolte eine Skizze zur Rolle des Atlantiks bei der "Herstellung des europäischen Weltsystems". Dabei bezeichnet er den Atlantik als Jugendzimmer des europäischen Weltsystems, wobei in dieser Darstellung Mittelmeer und Ostsee als Kinderzimmer gelten. Europa orientierte sich sehr stark nach Amerika, so dass Asien, später nicht mehr so stark europäisch geprägt wie der atlantische Raum (mit Amerika und Afrika), die Möglichkeit einer eigenständigen Entwicklung bekam und deshalb im 21. Jahrhundert einen großen wirtschaftlichen Aufschwung nehmen konnte. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Fakt, dass um 1700 nur etwa ein Viertel der gesamten Güter der Welt durch das europäische Weltsystem kontrolliert wurden (S. 22). Im 19. Jahrhundert dann kam es zu einer europäischen Vorherrschaft, die nicht zuletzt durch die Ergebnisse der industriellen Revolution begünstigt wurde. Und auch heute noch ist der Atlantik eine globale Region, durch die alle Anrainerregionen eng verbunden sind.

Wolfgang Grabbert befasst sich mit der europäischen Expansion und kritisiert dabei die bisher vorherrschende "eurozentrische Perspektive" und bemängelt die Beurteilung der Eroberungsprozesse ohne Berücksichtigung des historischen Kontextes in Amerika selbst. Dabei stellt er die Siege der Europäer allein durch waffentechnische Überlegenheit in Frage und zeigt am Beispiel des Aztekenreiches,

dass die Ausnutzung bereits bestehender Konflikte innerhalb der indigenen Gesellschaften ein wichtiger Faktor war (was für Peru bereits 1994 von Koch gezeigt wurde. Vgl. auch AIR 2/2006). Ebenso wird die Rolle der aus Europa eingeschleppten Krankheiten noch einmal hervorgehoben. Ganz wichtig erscheint mir der Verweis auf die Zahlenangaben der indianischen Gegner in den spanischen Quellen. Diese sind nicht nur "in vielen Fällen stark übertrieben" wie Gabbert formuliert (S. 35), sondern sie sind generell sehr quellenkritisch zu interpretieren!

Einen bisher kaum beachteten Aspekt untersucht Martina Kaller-Dietrich mit der Frage, welche afrikanischen Ernährungsgewohnheiten und Lebensmittel mit den Sklaven aus Afrika in die Amerikas kamen. Dabei geht sie von der bereits durch Crosby aufgestellten These des "Columbian Exchange" aus, die besagt, dass die Eroberer europäische Tiere und Pflanzen in die kolonisierten Gebiete einführten und damit gewissermaßen einen ökologischen Imperialismus initiierten.

Besonders aufschlussreich ist dabei eine Tabelle, welche die Herkunft der einzelnen Nahrungsmittel verzeichnet. Demnach darboten die frühen Europäer mit Karotten, Trauben und Oliven, während Afrika und der Mittlere Osten Heimat von Weizen, Gerste, Linsen, Erbsen, Bananen, Kaffee oder Zucker waren. So wie diese Nahrungsmittel nach Europa kamen, erreichten viele von ihnen auch den amerikanischen Kontinent. Mais dagegen wurde zum Beispiel re-importiert, um für die Versorgung der Sklaven in Amerika zu dienen.

Die Untersuchung gestaltete sich insofern als schwierig, weil die Wege der Nahrungsmittel selten dokumentiert worden sind. Schnell entstanden innerhalb der Sklavengemeinschaften eigene Ernährungsgewohnheiten. Kaller-Dietrich zeigt sehr eindrucksvoll, dass zur globalen Wirtschaftsgeschichte unbedingt auch eine Globalgeschichte des Essens dazu gehört.

Neuchristliche und sephardische Netzwerke im atlantisch-karibischen Raum untersucht Christian Cwik. Menschen, die in ihren Herkunftsändern oft unerwünscht waren (beispielsweise sephardische Juden in Spanien) knüpften von ihren Fluchtpunkten in Nordafrika und im Osmanischen Reich "Interaktionsgeflechte" (S. 67), deren Untersuchung beispielsweise auch weitgehend unbekannte Handelsrouten erkennen lässt. Dabei spielte nicht nur Afrika eine entscheidende Rolle, sondern auch der englisch-karibische Raum.

Auf den transatlantischen Sklavenhandel, der immensen Einfluss auf die Entwicklung in Amerika und in Afrika hatte, geht Claus Füllberg-Stolberg ein. Dabei nimmt der Autor auch gezielt Bezug auf die afrikanische Region. Demgegenüber steht Ulrike Schmieders Beitrag zum Lusoatlantik, dem Raum zwischen Afrika und Südamerika. Somit hat der Leser die Möglichkeit, beide Regionen für sich kennen zu lernen und Vergleiche zu ziehen. Deutlich wird nämlich, dass der Sklavenhandel nach Brasilien in seinem Umfang bisher unterschätzt worden ist.

Bei der Eroberung der amerikanischen Gebiete spielte das Christentum eine nicht unbedeutende Rolle. Da ist es nur logisch, dass Kirsten Rüter sich in einem eigenen Kapitel der atlantischen Religionsentwicklung widmet. Dabei macht sie deutlich, dass vom Christentum nicht nur ge-



waltiger Einfluss auf die bisherigen regionalen Religionsformen ausgeübt wurde, sondern dass es auch zu Veränderungen im Christentum kam.

Die Rolle der Migration, die nicht nur als einmaliger Vorgang, sondern als Prozess gesehen werden muss, beleuchtet Karl H. Schneider. Die Ausdehnung der USA ist ohne die Migrationsbewegung nicht denkbar. Gleichzeitig verweist der Autor auf das Defizit der Verdrängungsprozesse der indigenen Bevölkerung in der Migrationsforschung.

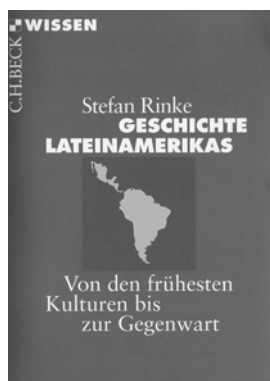
Die Zwangsmigration der Afrikaner war auch Grundlage für die panafrikanische Idee, deren Entwicklung Arno Sonderegger vorstellt. Ein ganz wichtiger Aspekt in diesem Beitrag ist der Hinweis, dass es mehr als eine atlantische Welt gibt und die Perspektive entscheidend ist. Dem möchte ich entgegenhalten, dass es nur eine atlantische Welt geben kann, dass wir uns aber immer wieder vergegenwärtigen müssen, dass es viele Regionen in dieser Welt gibt und jede Region spielte und spielt eine andere Rolle. Darauf sollte das Augenmerk bei der Forschung gelegt werden und nicht auf wechselnde Perspektiven. Denn es gibt auch nur eine Geschichte, deren Rad sich nicht zurückdrehen lässt.

In die persönlichen Bereiche führt der Beitrag von Brigitte Reinwald: die Erfahrungen westafrikanischer und afroamerikanischer Soldaten im Dienst der Alliierten, ein Thema, das seit den 1990er Jahren ins Interesse der Forschung gerückt ist.

Jana Gohrlich untersucht den transatlantischen Kulturaustausch am Beispiel von Sprache und Literatur der englischsprachigen Karibik.

Ulrike Schmieder fasst in einem abschließenden Beitrag die Grundlinien der Forschungen zum atlantischen Raum zusammen, denn anhand der Aufzählung der Themen wird deutlich, dass es hier um mehr geht als "nur" die Verschiffung afrikanischer Sklaven. Die mannigfaltigen, hier gezeigten Verknüpfungen beweisen die Vielfalt der Forschungen in diesem Raum. Das Buch bietet für Interessenten eine sehr gute Basis zum Einstieg in ein Thema, dessen Umfang beeindruckend ist. Der Band zeigt die große Rolle des atlantischen Raumes, in dem sich alle Anrainer verändert haben – sowohl die Regionen als auch die Menschen. Und die vorgestellten Beiträge wecken Verständnis für Zusammenhänge, denen bisher oft zu wenig Beachtung geschenkt worden ist.

MK



Stefan Rinke:
**Geschichte Lateinamerikas.
Von den frühesten Kulturen
bis zur Gegenwart.**

C.H.Beck Wissen, München: C.H. Beck
2010, 128 Seiten, 4 Karten. ISBN
978-3-406-60693-9, € 8,95.

Mittlerweile ist die Reihe C.H.Beck WISSEN auf mehr als 500 Titel angewachsen und es werden jährlich mehr. Das Konzept der Reihe besteht darin, auf wenigen Seiten ein Thema so zu präsentieren, dass ein allgemein interessiertes

Publikum nach dem Lesen einen Überblick über die Thematik gewonnen hat. Insofern muss man vor Stefan Rinke den Hut ziehen, der es geschafft hat, eine Geschichte Lateinamerikas, die immerhin vor mehr als 13.000 Jahren begann, bis zur Gegenwart vorzustellen – und das auf knapp 120 Seiten Text. Logischerweise gehen dabei viele Informationen verloren. Jedoch gelingt es dem Autor, eine kompakte und verständliche Darstellung einer nicht immer geradlinig verlaufenen Geschichte zu präsentieren. Ohne auf Einzelheiten einzugehen bietet Rinke einen guten Überblick vor allem für die Ursprünge und frühen Kulturen bis etwa 900. Auf Seite 14 allerdings datiert er das Auftreten von Keramik am Amazonas auf die Zeit ab 500 – dabei hat Roosevelt in der Region Santarem Töpferescherben gefunden, die 7000 bis 8000 Jahre alt sind.

Und der Militärputsch in Chile 1973 wird in zwei Sätzen sehr knapp abgehandelt – aber da greifen natürlich die Beschränkungen des Reihenkonzepts.

Alles in allem bietet Rinke hier eine gelungene Darstellung, die nicht nur auf politische Ereignisse eingeht, sondern auch die kulturelle Entwicklung mit berücksichtigt. Mit vier Karten wird die Darstellung anschaulicher, und dazu gibt es eine Liste mit wichtigen Daten sowie eine Literaturliste, die chronologisch gegliedert ist und es interessierten Lesern ermöglicht, nach weitergehender Literatur zu suchen. Rinkes knapper Überblick ist allen Lesern zu empfehlen, die sich einen kurzen Überblick über eine Jahrtausende alte Geschichte verschaffen wollen.

MK



Ina Braun:
**Kultur des Schweigens. Victor
Jara interkulturell gelesen.**

Interkulturelle Bibliothek Band 45,
Nordhausen: Traugott Bautz, 2010,
126 Seiten, 1 Abbildung. ISBN 978-3-
88309-217-1, € 10,00.

Im Mittelpunkt dieser Darstellung steht der chilenische Liedermacher Victor Jara, der vor allem durch seine Zusammenarbeit mit der Unidad Popular, der Partei des ermordeten chilenischen Staatspräsidenten Salvador Allende, international bekannt geworden ist.

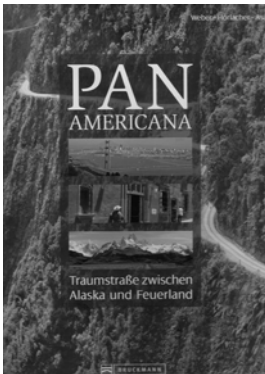
Ina Braun liefert eine knappe Darstellung von Jaras Leben und Wirken, wobei sie auch auf die politische Entwicklung in Chile eingeht, ohne die Jara nicht zu verstehen ist. Brauns Anliegen besteht vor allem darin, Jaras Lieder im Kontext der chilenischen und lateinamerikanischen Geschichte zu betrachten. Zudem glaubt die Autorin, dass Jara mit seinen Liedern Partei ergreift "im Sinne der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung" (S. 13). Das ist eine mutige Behauptung, die von der Autorin allerdings nicht in diesem Sinne belegt wird. Natürlich darf man nicht vergessen, dass die sogenannte Philosophie der Befreiung eine Philosophie ist, die keinesfalls aus dem Nichts entstanden ist. Ihre Wurzeln gehen weit in die lateinamerikanische

Geschichte zurück – und Jara, der in seinen Liedern auch Traditionen der Indigena Chiles aufgreift und sich auf die Volkskultur besinnt ist selbstverständlich in gewissem Sinne ein Vorbereiter der Ideen dieser Philosophie.

Die einführenden Erläuterungen der Autorin geben einen guten Einblick in die Welt Victor Jaras und leiten dadurch auf den eigentlichen Hauptteil des Buches hin: die Erklärung einzelner Lieder des chilenischen Sängers. Insgesamt elf Liedtexte werden von Ina Braun untersucht. Dabei werden alle diese Texte auch in spanischer Sprache abgedruckt, leider wird nur ein Song (Zamba del Che) auch ins Deutsche übertragen. Die Übersetzung aller Liedtexte ins Deutsche hätte dem Buch sicher noch einen breiteren Leserkreis verschafft.

Insgesamt eine gelungene und interessante Untersuchung, die einen Künstler, der zu Unrecht viel zu sehr in Vergessenheit geraten ist, einem breiteren Publikum wieder bekannt macht.

MK



Wolfgang R. Weber mit Friedrich Horlacher und Susanne Asal:
Panamericana. Traumstraße zwischen Alaska und Feuerland.

München: Bruckmann 2011. 192 Seiten, zahlreiche Abb., ISBN 978-3-7654-5539-1, € 39,90.

Es ist eine faszinierende Idee, auf der Panamericana von Alaska bis nach Feuerland zu fahren und dabei traumhafte Landschaften und beeindruckende Kulturstätten zu besichtigen. Doch die wenigsten Leser dieses Buches werden wohl die Gelegenheit haben, sich diesen Traum zu erfüllen. Aber zumindest ist es möglich, sich einzelne Abschnitte der mehr als 25.000 Kilometer langen Strecke für eine private Reise vorzunehmen. Bei der Auswahl und Planung ist dieses Buch auf jeden Fall hilfreich.

Durch die Gliederung in mehrere Kapitel wird die riesige Strecke, die den gesamten amerikanischen Kontinent von Nord nach Süd durchmisst, in übersichtliche Abschnitte unterteilt: insgesamt zehn sind es. Am Anfang eines jeden Kapitels zeigt eine gut gestaltete Überblickskarte den Verlauf der Panamericana. Das jeweilige Kapitel listet nicht nur interessante Plätze auf, die man auf dem Weg passiert. Es gibt vor allem einen Überblick über das Land und seine Bewohner, über die geschichtliche Entwicklung und interessante Besonderheiten. In kleinen Extratexten, die auch vom übrigen Textteil deutlich abgesetzt sind, gibt es Wissenswertes zu speziell von den Autoren ausgewählten Plätzen oder historischen Ereignissen.

Der sehr informative Text vermittelt dem Leser auch viele interessante Informationen über Regionen, die er vielleicht nie besucht. Auch als Vorbereitung auf eine Reise entlang der Panamericana lohnt sich der Text, denn so kann man sich interessante Gegenden herausuchen.

Zusätzlich zum sehr gut lesbaren Textteil gibt es eine Vielzahl von Bildern, insgesamt sind es knapp 350, verteilt auf 192 Seiten. Die hervorragende Druckqualität macht

bereits das Blättern durch das Buch zu einer unterhaltsamen Reise durch wunderschöne und atemberaubende Landschaften.

MK



InGuide Bildreiseführer New York.

München: Kuhn Verlag 2010. ISBN 978-3-89944-599-2, 256 Seiten, zahlreiche Abbildungen, € 12,95.

Eine gelungene Idee, die der Kuhn Verlag hier präsentiert. Handliche Reiseführer im Format 17 mal 12 Zentimeter und gestaltet wie ein Notizbuch, mit einem Gummiband zum Verschließen. Zusätzlich gibt es ein Lesebändchen und im hinteren Buchdeckel eine Lasche mit einem kleinen zusammengefalteten Stadtplan. Zudem ist der Einband aus strapazierfähigem Kunstleder (mit Prägung), somit kann man den Reiseführer getrost mit zum Stadtbummel nehmen: er ist handlich, leicht und praktisch. In den Buchdeckel kann man auch mal eine Fahrkarte stecken, durch den Gummi ist alles sicher verschlossen.

Ein umfangreicher Teil des Buches stellt sehenswerte Plätze in der Stadt vor, alles reich bebildert. Wer sich fragt, was er damit soll, wenn er sowieso durch die Stadt geht und alles ansieht: das Buch gibt Tipps, mehr nicht. Wichtig ist da schon die zweite Hälfte mit Hinweisen und Adressen für Kultur, Einkauf, Essen, Hotels. Die vorgestellten Orte werden auch kurz beschrieben, also auch etwas für kurz Entschlossene. Am Ende des Buches werden einige Stadtrundgänge vorgeschlagen. Mit extra Karten wird vorgesorgt, dass man die richtigen Wege einschlägt.

Der kleine kompakte Guide ist eine gute Idee, und bei dem Preis kann man nicht viel falsch machen. Der geringe Umfang ist gerechtfertigt – denn wer hat schon mal auf einem Städtetrip nebenbei seinen Baedeker vollständig gelesen?

MK



Kendall Kane:
Flammender Süden II. Verbrannte Erde.

Wismar: Storykeeper (Persimplex), 2011. ISBN 978-3-942157-11-7, 155 Seiten, € 16,90.

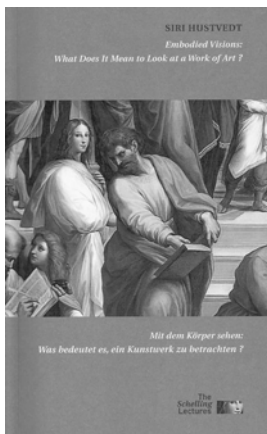
Der zweite Teil des Südstaaten-Abenteuers fügt sich nahtlos an den ersten Teil an. Das betrifft nicht nur die Handlung des Romans selbst, sondern auch die Darstellung. Kendall Kane hat wieder eine spannende Geschichte ge-

schrieben, die vor dem Hintergrund der tatsächlichen Ereignisse im Amerikanischen Bürgerkrieg spielt.

Diesmal erfahren wir nicht nur Neuigkeiten aus dem Leben der Familie McCormick. Vor allem geht es um die Geschichte des Regiments der Cherokee Mounted Volunteers. Die Cherokee schließen sich den Truppen der Südstaaten an und geraten dadurch auch in Kämpfe gegen die Creek. Diese fliehen in die von der Union kontrollierten Gebiete und ziehen dabei eine Spur der Gewalt und Verwüstung durch das Land. So werden auch die indianischen Bewohner des Südens in den Konflikt zwischen Konföderierten und Union hineingezogen.

Der Autor versteht es sehr gut, die historischen Ereignisse und die Geschichte der Familie McCormick miteinander zu verknüpfen. Herausgekommen ist wieder ein sehr spannender Roman, der dem ersten Teil ebenbürtig ist und uns mit Spannung auf den letzten Teil der Familiensaga warten lässt.

MK



Siri Hustvedt:
Mit dem Körper sehen: Was bedeutet es, ein Kunstwerk zu betrachten?

Berlin, München: Deutscher Kunstverlag 2010. ISBN 978-3-422-07015-8, 72 Seiten, zweisprachig, Euro 14,90.

Im Januar 2010 fand bereits zum dritten Mal die Internationale Schelling-Vorlesung an der Akademie der Bildenden Künste München statt. Diese jährliche Vorlesung wird von Beginn an in englischer und deutscher Sprache veröffentlicht. Als Referentin wurde diesmal Siri Hustvedt eingeladen, eine Schriftstellerin, die laut Vorwort von Maria Isabel Peña Aguado "ihre Bilder mit Worten ... malt".

Siri Hustvedt beginnt ihre Vorlesung mit einem einfachen Satz: "Menschliche Wesen sind die einzigen Tiere, die Kunst machen." (S. 17) Und im weiteren Verlauf krönt sie ihre Ausführungen mit der Behauptung: "Kunst ist nutzlos." (S.25) Das mag provozierend wirken. Aber darauf aufbauend erläutert Hustvedt, dass Kunst nie im leeren Raum stattfindet, dass es einen Künstler gibt, der inmitten seiner Welt lebt und bewusst sowie unbewusst deren Einflüsse aufnimmt. Ähnlich geht es dem Betrachter eines Kunstwerkes. Und all jene, die ein Kunstwerk betrachten, haben ihre eigene Meinung dazu. Siri Hustvedt sagt dazu: "...dass jede Begegnung mit einem Kunstwerk verleibt und subjektiv ist." (S. 39).

Beim Lesen des Textes wird dem Leser schnell klar, dass vieles von dem, was in einem Menschen vorgeht, der ein Kunstwerk betrachtet, hier von Siri Hustvedt in poetischer Sprache beschrieben wird. Was der Leser anschließend selbst tut, wenn er wieder in ein Museum geht, das lässt sich nicht voraussagen. Auf jeden Fall wird er intensiver über seine Gefühle und Ansichten nachdenken. Nicht jeder kann diese Gedanken so gut in Worte fassen wie die Autorin, von daher mag es für viele Kunstliebhaber interessant sein, ihre Ideen kennen zu lernen.

MK

Rezensenten: *HK* – Helmut Krumbach; *MK* – Mario Koch; *RO* – Rudolf Oeser; *SMK* – Sascha M. Kleis; *UTS* – Ursula Thiemer-Sachse
Preis- und andere Angaben ohne Gewähr.

Anzeige:

	<h3>Auf den Spuren der Maya Teil 1</h3> <p>Mit Rucksack und Hängematte ausgerüstet erkunden ein Maya-Reiseleiter, ein Survival-Spezialist und ein Kalenderexperte wochenlang entlegene Höhlen und Ruinenstädte des Maya-Dschungels in Chiapas, Belize, Guatemala und Honduras, reisen auf dem Monster-Fluss, lesen moosbedeckte Hieroglyphentexte, trinken mit dem letzten Lacandonen-Schamanen den heiligen Balché aus dem Bierkanu, zelebrieren das Feuerritual und die Weihrauchzeremonie für den Schöpfergott. Sie zeigen, wie man im Dschungel mit wenig Wasser und Nahrung auskommt und stellen die neuesten Enthüllungen zum Sonnentempel vor. Dieser authentische und lebendige Expeditionsbericht ist ein Muss für alle Maya-Freunde.</p> <p>Das Buch ist für € 24,90 über den Buchhandel sowie versandkostenfrei über die Verlagswebseite www.roh-ark-verlag.de bestellbar.</p>
--	--

Die nächste Ausgabe von AmerIndian Research (Nr. 22) wird im November 2011 erscheinen. Darin finden Sie Beiträge über neue Entdeckungen im alten Peru, den Popocatépetl und andere mexikanische Vulkane gestern und heute, die Visionssuche bei den nord-amerikanischen Plainsindianern der Vergangenheit und vieles mehr.





TraumFänger Verlag

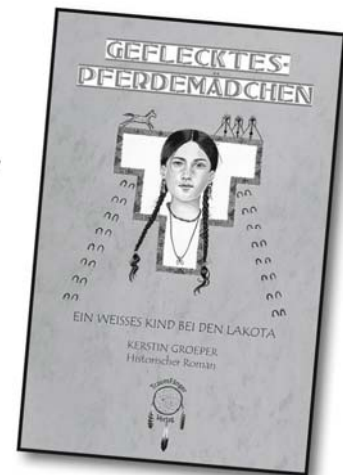
Ihr Fachverlag für gute Indianer-Literatur.

„Geflecktes-Pferdemädchen“

Ein weißes Kind bei den Lakota

Ein Jugendbuch von Kerstin Groeper

Altersempfehlung ab 9 J. - ISBN 978-3-941485-08-2 - 14,90 €



www.traumfaenger-verlag.de



Die Geschichte der
Regenbogenkrähe

nacherzählt von
Sarah Rubal

Hardcover A5
26 Seiten, farbig illustriert
ISBN: 978-3-942157-29-2

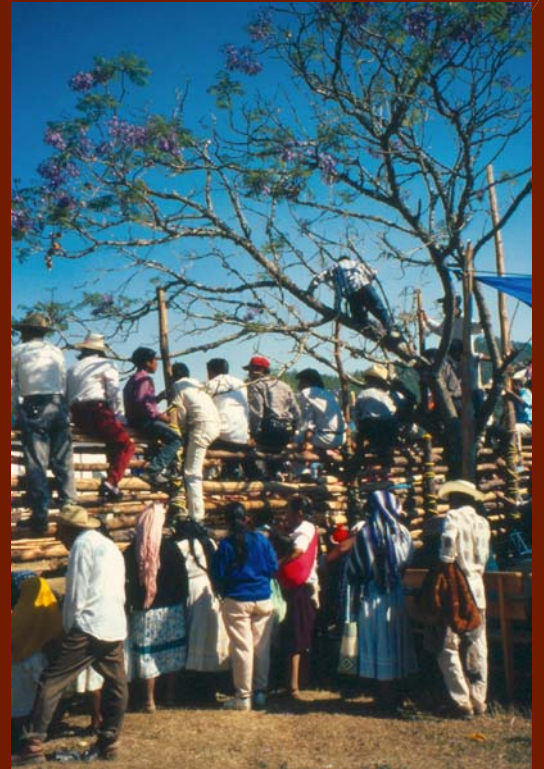
PERSIMPLEX
storykeeper

Die Geschichte der Regenbogenkrähe *nacherzählt von Sarah Rubal*

Die Waldland-Indianer, deren Heimat im Osten der heutigen USA liegt, erzählen sich eine Geschichte darüber, warum das Federkleid der Krähe so schwarz und ihre Stimme nur ein unmelodisches Krächzen ist ...

... Es war ein langer, sehr langer Weg und nach einer Weile verbrannte ihr die Flamme das buntschillernde Gefieder und schließlich auch den Schnabel, doch die Regenbogenkrähe flog unbeirrt weiter zur Erde hinab. Als sie den Wald erreichte, erschrecken sich die anderen Tiere zutiefst, denn ihr einst so farbenfrohes Gefieder war schwarz verbrannt und ihr Schnabel war von der Hitze des Feuers so verkohlt, dass von ihrer Stimme nur ein raues Krächzen geblieben war, doch der Zweig, den Kishelamilenk ihr gegeben hatte, hielt sie noch immer fest im Schnabel. Der Schnee um sie herum, begann zu schmelzen und die Tiere verloren ihre Furcht und freuten sich über das Geschenk des Großen Schöpfers. Kishelamilenk aber hatte vom Himmel aus alles beobachtet und er war tief beeindruckt vom tapferen und selbstlosen Handeln der Regenbogenkrähe. Er kam zu den Tieren auf die Erde und sprach: „Bald werden die ersten Menschen diese Erde bevölkern. Sie werden das Feuer benutzen und eure Herren sein. Sie werden euer Fleisch essen, um nicht zu verhungern und sich mit euren Pelzen wärmen, um nicht zu erfrieren. Du aber, die einst wegen ihrer Schönheit die Regenbogenkrähe genannt wurde und dich für die Tiere geopfert hast, sollst niemals von einem Pfeil der Menschen getroffen werden.“

www.persimplex.de * www.persimplex-buchladen.de * www.persimplex-storykeeper.de



Patronatsfest und "Stierkampf" nach Art der Mixe-Indianer

Bitte lesen Sie den Beitrag ab Seite 148.

(Fotos von Ursula Thiemer-Sachse)

