

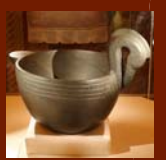
# AMERINDIAN RESEARCH

Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland



## TATÁNKA İYOT'AKE, DER LETZTE KÄMPFER SEINES VOLKES

Das Ende der politischen und kulturellen Souveränität der Lakota



## VON MOUNDS UND MENSCHEN

Komplexität und Arbeitsorganisation in den Königstümern der Mississippi-Kultur



## ZUM BEGRIFF DES "INDIO"

in mexikanischen Sprichwörtern



## DROHENDER KULTURVERLUST IN LAKOTA-RESERVATEN?

Tendenzen und Perspektiven



## TEOTIHUACAN

Ausrichtung und Wasserbecken auf der Straße der Toten

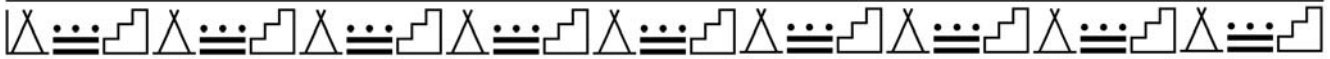


## SUPERNOVAE

Kosmische Phänomene und ihre Bedeutung für die Altamerikanistik



## REZENSIONEN | KURZBERICHTE | AUSSTELLUNGEN



## Inhalt:

<i>Gregor Lutz</i>	<b>Tatánka Íyoʼake, der letzte Kämpfer seines Volkes Das Ende der politischen und kulturellen Souveränität der Lakota</b>	S. 3
<i>Rebecca Netzel</i>	<b>Drohender Kulturverlust in Lakota-Reservaten? – Tendenzen und Perspektiven</b>	S. 17
<i>Anton Vogel</i>	<b>Von Mounds und Menschen: Komplexität und Arbeitsorganisation in den Königstümern der Mississippi-Kultur am Beispiel Moundvilles</b>	S. 22
<i>Ursula Thiemer-Sachse</i>	<b>Zum Begriff des "indio" in mexikanischen Sprichwörtern</b>	S. 27
<i>Jaroslav Klokočník, Jan Kostelecký</i>	<b>Teotihuacan: Ausrichtung und Wasserbecken auf der Straße der Toten</b>	S. 34
<i>Rudolf Oeser</i>	<b>Wasserbecken auf der Straße der Toten: Eine Hinterfragung</b>	S. 41
<i>Ursula Thiemer-Sachse</i>	<b>Kosmische Phänomene und ihre Bedeutung für die Altamerikanistik: Supernovae</b>	S. 44
<i>Sascha M. Kleis</i>	<b>Schädelkult – Eine kopflastige Reise um die Welt, von den Neandertalern über alte Kulturen bis heute</b>	S. 50
<i>Norbert Mallik, Gunter Lange</i>	<b>Indigene Projektionen – INDIANER INUIT: Das Nordamerika-Filmfestival vom 19.–22.1.2012 in Stuttgart</b>	S. 53
<i>Rezensionen</i>		S. 56

---

### Coverbild:

Foto von Rebecca Netzel: "Typisches Rundhaus der Gemeinde, Pine Ridge, als Beispiel für die moderne Lakota-Architektur". Bitte beachten Sie den Beitrag ab Seite 17.

### 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

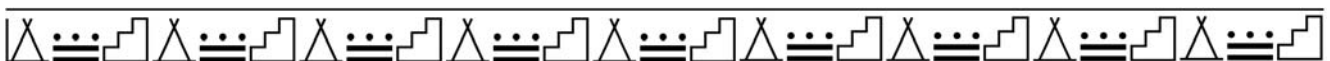
Fremdsprachige Übersetzung der Einleitung auf S. 27 und S. 44 von Robert A. Oeser, Brattleboro, VT / USA (englisch) und Angelika Danielewski auf S. 34 (spanisch, englisch).  
Druck: printmanufaktur | Gewerbestraße 21 | 23942 Dassow | Tel. 0800-3335548 | [info@printmanufaktur.de](mailto:info@printmanufaktur.de)

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



## Tatánka İyoŕ'ake, der letzte Kämpfer seines Volkes Das Ende der politischen und kulturellen Souveränität der Lakota

Gregor Lutz

Am 19. Juli 1881 kapitulierte Häuptling Tatánka İyoŕ'ake / Sitting Bull mit einer Gruppe hungriger und resignierter Húnkpapa Lakota in Fort Buford, Norddakota. Mit dem Tag der Kapitulation neigten sich eine monatelange Flucht, ein fünfjähriges Asyl in Kanada und ein Lebensstil dem Ende zu, und zwischenzeitlich schien es so, als wenn es auch das Ende einer ganzen Kultur bedeutete. In der Kriegsgefangenschaft entwickelte sich der ehemalige Staatsfeind Nr. 1 jedoch unerwarteterweise zu einer Berühmtheit und letztlich zum bekanntesten Indianer weltweit. Im Gegensatz zu Sioux-Zeitgenossen gab Sitting Bull nicht auf, er organisierte den inneren Widerstand und widersetzte sich mit allen politischen Mitteln der Landenteignung. Ohne ausreichende Unterstützung aus seinem eigenen Volk musste er am Ende jedoch scheitern.

Es war Dezember und bitterkalt. Die Männer ritten schweigend am Fluss entlang. Ihr Ziel lag ungefähr 35 Meilen südwestlich von Fort Yates und der Standing Rock Agentur am Grand River zwischen den heutigen Ortschaften Bullhead und Little Eagle in South Dakota. Kurz vor Morgengrauen hatten sie ihr Ziel erreicht: Ein kleiner Weiler, bestehend aus mehreren Blockhäusern, einfachen Ställen und Vorrathshäusern. Etwas abseits standen mehrere Tipis, und noch weiter weg war ein Tanzplatz angelegt worden. Die vierundvierzig Männer, zweiundvierzig indianische Polizisten und zwei Offiziere<sup>1</sup>, waren hier, um einen Mann zu verhaften. Diesen kannten die Meisten gut, denn vor 14 Jahren waren ihm einige gefolgt, hatten seine Empfehlungen beherzigt und in einer der letzten großen Indianerschlachten einen fulminanten Sieg errungen. Die Männer waren Lakota, überwiegend Hunkpapa genau wie der Mann, den sie verhaften sollten. Der Name des Mannes lautete in seiner eigenen Sprache Tatánka İyoŕ'ake. In den Vereinigten Staaten, aber auch in Europa war er als Sitting Bull bekannt. Es war Sonntag, der 15. Dezember 1890, zwischen 5:00 Uhr und 6:00 Uhr morgens.

### Hunkeshnees Welt

Sitting Bull oder Buffalo-Bull-Sitting-Down, ein Hunkpapa Sioux wurde um 1831 in der Region zwischen dem Grand River in South Dakota und dem Yellowstone River in Montana geboren. Als Kind wurde Sitting Bull "*Hunkeshnee*" (dt. langsam, bedächtig, engl. slow) gerufen.

Die Tage der Hunde-Travois waren lange vorbei, die Lakota waren mobil und übten die Hegemonie über ein Gebiet aus, das die heutigen Staaten Montana, Wyoming, North Dakota und South Dakota umfasst. Hunkeshnees Vater, der zunächst unter dem Namen Returns Again (1801-1859<sup>2</sup>) und später unter den Namen Sitting Bull und Jumping Bull bekannt war, besaß viele der zähen scheckigen Indianerponys und würde nach heutigem Verständnis als wohlhabend gelten<sup>3</sup>. Als *Hunkeshnee* geboren wurde, lebte bereits die

sechs Jahre ältere Schwester *Wiyaka Wastewin* (Good Feather Woman, 1827-?) in *Tatánka İyoŕ'ake* Seniors Tipi. Später schenkte Hunkeshnees Mutter Her-Holy-Door zwei weiteren Mädchen – Zwillingen – das Leben. Darüber hinaus gab es wahrscheinlich noch einen Halbbruder – Fool Dog – aus einer Ehe mit einer Ree-Frau<sup>4</sup>. Auch Her-Holy-Door (1808-1884) war höchstwahrscheinlich eine Arikara.

Hunkeshnee war gerade 14 Jahre alt, als er an seinem ersten Kriegszug gegen die Crow teilnehmen und seinen ersten Coup zählen durfte. Der stolze Vater richtete daraufhin ein Fest aus und reichte seinen Namen *Tatánka İyoŕ'ake* an den erfolgreichen Sohn weiter<sup>5</sup>. Sitting Bull Senior nannte sich ab sofort Jumping Bull (ca. 1845). Diese Benennungs-Zeremonie markierte den Beginn einer Legende.

Sitting Bull war ein geborener Diplomat, ein Moderator, jemand, der Alternativen vorher sorgfältig abwägte, dann aber eine einmal getroffene Entscheidung auch standhaft verfolgte. Dieser Charakterzug, diese Besonnenheit – auch schon im jugendlichen Alter –, war letztlich der "Pate" seines Spitznamens *Hunkeshnee*. Anders als zum Beispiel Gall oder Crow King stürzte sich Sitting Bull nicht kopflos in ein Abenteuer.

Darüber hinaus war er ein exzellenter Redner mit einer sonoren, kräftigen Stimme und ein guter Sänger und Komponist. Auch als Krieger und erfolgreicher Jäger war er in seinem Volk bekannt. Seine Neffen One Bull und White Bull berichteten Stanley Vestal<sup>6</sup>, dass Sitting Bull zwischen 30 und 63 Coups<sup>7</sup> an seinen Feinden zählte. Teilweise wurden diese Coups in den von Four Horns (1814-1887) überlieferten Ledgerzeichnungen<sup>8</sup> seines Neffen dargestellt. In seinem mittleren Lebensabschnitt beteiligte sich Sitting Bull nicht mehr an Kriegszügen, sondern diente seinem Volk als politischer und spiritueller Berater. Von dieser Zeit an vertrat Hohay<sup>9</sup> (um 1846-1890), Sitting Bulls Assiniboine-Adoptivbruder, ihn in allen wichtigen Schlachten. Und nach jeder tapferen Tat verkündete Hohay laut: "Ich, Sitting Bulls Bruder, tue dies in seinem Namen!"



## Lakota und Weiße

1854 hatten die Oglala und die Brulé, zwei Lakota-Abteilungen, die am Platte River lagerten, Ärger mit den Soldaten von Fort Laramie. Eine lahme, streunende Kuh eines Mormonen war von dem Lakota High Forehead – einem Mnikowozu, der die Brulé besuchte - geschossen und das Fleisch anschließend im Lager verteilt worden. Der Mormone beklagte sich in Fort Laramie über dieses Verhalten. Obwohl der Brulé-Häuptling Conquering Bear (um 1800-1854, auch Scattering Bear oder The Bear genannt) Pferde als Reparationsleistungen anbot, beharrte Lieutenant John L. Grattan (1830-1854) auf der Auslieferung des "Übeltäters" und beschwor eine Katastrophe herauf. Grattan marschierte mit einer Infanteriemannschaft in das Lager der Brulé und forderte die Auslieferung High Foreheads, was abgelehnt wurde. Daraufhin gab Grattan den Befehl, Warnschüsse abzugeben; gleichwohl wurde Conquering Bear tödlich getroffen. Ob es sich um einen gezielten Schuss oder um eine verirrte Kugel handelte, ließ sich nicht mehr klären. Grattan und seine 29 Männer wurden von den Lakota innerhalb weniger Minuten getötet. Dies geschah am 19. August 1854. Gut ein Jahr später, am 3. September 1855, revanchierte sich Brevet Major General William S. Harney (1800-1889) in der Schlacht am Bluewater Creek. Harney ließ ein Brulé-Dorf von zwei Seiten angreifen und tötete 85 Kinder, Frauen und zumeist alte Männer.

Und 1857 wiederum metzelte Inkpaduta (1797-ca. 1882), ein Santee-Sioux, einige Siedlerfamilien am Spirit Lake, Iowa, nieder. Schließlich kommt es 1862 zum sogenannten Minnesota-Aufstand, einem Hunger-Aufstand der Santee-Sioux, dem erneut viele Siedler zum Opfer fallen. Die Antwort der Weißen ließ nicht lange auf sich warten. Viele – auch unbeteiligte – Santee-Sioux sahen sich gezwungen, unter anderem in das Gebiet der Húnkpapa zu fliehen und dort um Hilfe zu bitten. Während des Sommers 1863 lagerten die Hunkpapa zusammen mit den Santees Inkpadutas. Die Santee waren von den 2.500 Mann der 1st Minnesota Volunteer Infantry unter Brigade-General Alfred Sully über den Missouri abgedrängt und in den Killdeer Mountains gestellt worden. Am 28. Juli 1864 prallten die Gegner aufeinander. Gegen die Artillerie und überlegenen Gewehre der Amerikaner konnten die Lakota aber nichts ausrichten, und schon bald verwandelten sich die Rückzugs-Gefechte in eine heillose Flucht. All diese Ereignisse konfrontierten Sitting Bull mit einem zunehmenden Problem, das er persönlich bis dahin noch nicht erfahren hatte: das Vordringen der Weißen in die Siedlungsgebiete der Sioux.

Bis 1864 waren die Hunkpapas von Kontakten mit dem amerikanischen Militär oder gar von Angriffen weitestgehend unberührt geblieben. Sie hielten sich von

den Weißen fern und suchten sporadisch lediglich die nördlichen Handelsforts auf, um zu handeln. Die südlicher lebenden Oglala und Brulé wurden aber zunehmend mit den immensen Einwandererströmen und dem Vorrücken militärischer Stützpunkte konfrontiert. Hierdurch wurden die Jagdgebiete und somit die Lebensgrundlagen der Lakota gefährdet, was letztlich von 1866 bis 1867 zu "Red Clouds Krieg" führte. Aber auch die nördlichen Lakota sollten Probleme mit dem Vorrücken der militärischen Präsenz in ihre Lebensräume bekommen. Im Frühjahr 1866 griffen Sitting Bulls Hunkpapas zunächst Fort Rice und im Dezember Fort Buford nahe dem alten Pelzhandelsplatz Fort Union an. Beide Forts wurden mehrere Tage lang belagert und blockiert. Diese Machtdemonstrationen, die ein weiteres Vorrücken des Militärs in die bevorzugten Jagdgebiete der Hunkpapa unterbinden sollten<sup>10</sup>, wurden bis 1870 fortgesetzt. Danach verlagerten die Húnkpapas ihren Lebensraum in das Gebiet zwischen dem Yellowstone River und oberen Missouri.

## Die Hunkpapas und der Fort Laramie Vertrag

Mit der Kapitulation der Südstaaten am 9. April 1865 fand der U.S.-Bürgerkrieg (1861-1865) sein Ende. Durch die anschließende Besetzung des Südens wurden einerseits viele Soldaten freigesetzt, andererseits aber auch die verbleibenden militärischen Kräfte gebunden. Da sich die U.S.-Regierung unter Präsident Andrew Johnson (1808-1875) und seinem zeitweiligen Kriegsminister General Ulysses S. Grant (1822-1885) keinen weiteren kostspieligen Krieg mehr leisten wollte, wurde den Lakota ein Friedensvertrag angeboten.

Im Sommer 1868 meldeten Hunkpapa Scouts den Häuptlingen Four Horns und Black Moon, dass sich Weiße dem Lager der Hunkpapa näherten.

Pater Pierre Jean DeSmet<sup>11</sup> (1801-1873), ein bekannter und geachteter Missionar, war von der U.S.-Regierung gebeten worden, unter den feindlichen nördlichen Stämmen für den in Fort Laramie ausgehandelten Friedensvertrag zu werben. Am 3. Juni 1868 brach DeSmet von Fort Rice auf. Sein Ziel war das Lager der "wildern" Húnkpapa in dem Gebiet zwischen Powder River und Yellowstone River. Geführt und begleitet wurde er von Two Bears, einem Yanctonais, er sich in dem Gebiet zwischen Fort Rice und Fort Pierre aufhielt. Mit von der Partie waren ebenfalls der Händler Charles E. Galpin (?-1869) und seine Frau Mathilda "Eagle Woman" Picotte-Galpin (1822-1888), deren Eltern Hunkpapa und Two Kettle Lakota waren. Galpin unterhielt seit über 30 Jahren Geschäftsbeziehungen zu den Indianern der nördlichen Plains und verfügte – nicht zuletzt auch durch seine Frau – über gute Kontakte zu den Lakota. DeSmet vermerkte in seinem Tagebuch, dass die Expedition am 16. Juni 1868 auf 18 Krieger der Hunkpapa traf, die sie



in ihr Lager eskortierten. Dort trafen sie am 19. Juni ein. DeSmet bezifferte die Bewohner des Camps auf 4.000 bis 5.000 Personen.

Am Samstag, dem 20. Juni, wurde eine Ratsversammlung eröffnet, die DeSmet später als "Great Powder River Council" bezeichnete. Zunächst stellten die beiden Häuptlinge Four Horns und Black Moon DeSmet den Teilnehmern vor. Danach sprach der Kirchenmann ein Gebet und erläuterte den anwesenden Lakotaführern den Grund seines Erscheinens. Im Verlauf der Verhandlungen sprach auch Sitting Bull, damals noch ein *blotabunka* (Kriegsführer). Aus den Aufzeichnungen DeSmets geht hervor, dass Sitting Bull unter keinen Umständen bereit war, Land, welches die Hunkpapas kontrollierten, an die Weißen abzutreten. Im Verlauf der Beratungen wurde jedoch vereinbart, den Fort Laramie-Vertrag zu prüfen und eventuell die "Schreibfeder zu berühren"<sup>12</sup>.

Zehn Tage später, am 30. Juni, kehrten DeSmet und seine Begleiter nach Fort Rice zurück. Begleitet wurde er von einer Hunkpapa-Abordnung unter Gall, der sich damals noch Man-That-Goes-In-The-Middle nannte. Gall war lediglich autorisiert worden, sich die Vertragsbestimmungen von der Vertragskommission erläutern zu lassen. Danach sollte der Vertrag seitens der Hunkpapa erörtert werden. Aber nach einem üppigen Festmahl unterzeichneten Gall und seine Begleiter am 2. Juli den Fort Laramie-Vertrag<sup>13</sup>. Bereits zwei Monate zuvor, am 29. April 1868, hatten die Brulé unter Spotted Tail (1823-1881), am 25. Mai Oglala unter Man-Afraid-Of-His-Horse (1802-1887), aber auch Two Bears von den Yanctonais und andere diesen Vertrag unterzeichnet. Als Letzter unterschrieb Red Cloud (1821-1909), der mächtige Kriegsführer der Oglala, am 6. November 1868 den Vertrag. Damit war der sogenannte "Red Cloud Krieg" beendet.

Auch wenn Sitting Bull 1868, wie von DeSmet berichtet, noch in der "zweiten Reihe" stand, entwickelte er sich von dieser Zeit an zu einem geachteten Anführer unter den nördlichen Lakota. Obwohl er aus einer angesehenen Familie kam, gehörte er nicht zu den Lakota-Persönlichkeiten, die per Geburtsrecht eine Führungsrolle einnehmen konnten. *Tatánka Īyoʻake* hatte sich durch Intelligenz, Mut und Beharrlichkeit von einem erfolgreichen Jäger und Krieger in eine Position gebracht, an der man in Beratungen nicht vorbei kam.

Seit den ersten politischen Kontakten der Lakota mit den Weißen ist die politische Zersplitterung der einzelnen Stämme und Untergruppen das größte Problem der Lakota gewesen. Dies wurde insbesondere in den Jahren um 1870 offenbar. Alten, weltklugen Häuptlingen wie Sitting Bulls Onkel Four Horns wurde bewusst, dass man nur mittels Einigkeit etwas gegen die Weißen durchsetzen konnte. Wahrscheinlich im Sommer 1869 war die Zeit gekommen, einen "Ober-

häuptling" zur Leitung der Geschicke aller nördlichen<sup>14</sup> Lakota zu bestimmen. Four Horns beriet und verhandelte mit den Führern aller anwesenden Lakota-Familien und auch mit den anwesenden Cheyenne.

Am Ende stand fest, dass Sitting Bull die nördlichen Stämme führen sollte, und Four Horns verkündete: "...wir haben Dich zum Anführer der gesamten Sioux-Nation gewählt. Es ist Deine Pflicht, dafür zu sorgen, dass dieses Volk ernährt wird, dass es ihm gut geht. Wenn Du sagst ‚kämpft‘, dann kämpfen wir; wenn Du sagst ‚schließt Frieden‘, dann werden wir Frieden schließen!"<sup>15</sup>.

Ein weiterer kluger Schachzug war die Ernennung von Crazy Horse (1840-1877) zu Sitting Bulls Stellvertreter und Kriegsführer. Hierdurch wurden die Oglala fester in die Allianz eingebunden, darüber hinaus hoffte man, die eigenen Kräfte durch weitere Krieger aus der Red-Cloud-Agentur beziehungsweise der Spotted-Tail-Agentur zu verstärken.

### Wirtschaftskrise und Krieg

Als Spätfolge des U.S.-Bürgerkriegs wurden die Vereinigten Staaten 1873 von einer ersten Wirtschaftskrise heimgesucht, welche die USA fast sechs Jahre in ihrem Griff hatte. Nach dem Bürgerkrieg wurde durch viele Eisenbahnprojekte ein immenses Wirtschaftswachstum ausgelöst. Finanziert wurden diese Projekte durch Anleihen. Turbulenzen am Gold- und Silbermarkt führten dann zum Zusammenbruch des Bankhauses Jay Cooke & Company, nachdem bekannt geworden war, dass Cooke die Anleihen nicht mehr bedienen konnte. In Folge wurden Löhne empfindlich gekürzt, was zu Kaufkraftverlust führte, und Arbeiter – insbesondere in der Eisenbahnindustrie – entlassen. Bis 1876 stieg die Arbeitslosenquote auf 14% an. Die Regierung sah sich zum Handeln gezwungen; neue Arbeitsplätze und auch Rohstoffe mussten erschlossen werden.

Hatte Brevet General George Armstrong Custer 1874 nicht Gold in den Black Hills entdeckt? Und hatte der Geologie-Professor Walter P. Jenney (1845-1921) in einer viermonatigen Black-Hills-Expedition 1875 nicht die Existenz abbauwürdiger Mineralvorkommen, darunter natürlich auch Gold, bestätigt?

Bereits unmittelbar nach Rückkehr der Jenney-Expedition trat die U.S.-Regierung mit den Lakota in Verhandlungen ein, um den Kauf oder zumindest die Ausbeutung der Black Hills zu erreichen. Diese Verhandlungen scheiterten. Obwohl einige Führer der Reservations-Lakota einem Verkauf der Black Hills gegenüber nicht abgeneigt waren, konnten sich letztlich die Gegner eines Verkaufs – insbesondere die noch frei umherziehenden Lakota-Gruppen – durchsetzen. Präsident Grant und seine militärische Führungsriege, die Generäle William T. Sherman (1820-1891) und Philip Sheridan (1831-1888), gelangten zu der Über-

zeugung, dass hier ohne eine vollständige Unterwerfung der Lakota nichts zu erreichen sei. Am 6. Dezember 1875 beauftragte Washington die Sioux-Agenten, Läufer mit einem Ultimatum zu den Lakota "non-treaty-bands"<sup>16</sup> zu entsenden, die sich in kleineren Gruppen unter der Führung Sitting Bulls im Powder River-Gebiet aufhielten. Das Ultimatum besagte, dass sich diese Sioux bis zum 31. Januar 1876 auf "ihren Reservationen" einfinden sollten. Aber die Sioux konnten und wollten sich diesem Ultimatum nicht unterwerfen. Es war Winter und der Schnee lag so hoch, dass viele Camps gar nicht von den Läufern erreicht wurden. Wusste der weiße Mann nicht, dass man zu so einer Zeit nicht umherwanderte? Und überhaupt, was hatte man mit den Weißen zu schaffen? Waren sie die Herren der Welt?

Es kann davon ausgegangen werden, dass die Grant-Regierung die Reaktion der "northern Sioux" vorausgesehen und auch erwartet hat. Nun mussten militärische Optionen greifen. Danach konnte man die Lakota zur Abtretung der Black Hills zwingen.

Im Frühjahr 1876 hatte Lieutenant General Philip H. Sheridan, der Oberkommandierende der "Military Division of the Missouri", eine Strategie ausgearbeitet, um die letzten freien Lakota in die noch bestehende "Great Sioux Reservation" zu zwingen. In einer Drei-Zangen-Bewegung unter Leitung der Generale Alfred Terry (1827-1890), George Crook (1828-1890) und Colonel John Gibbon (1827-1896) sollte die Lakota-Cheyenne-Allianz zusammengetrieben und in die Reservate eskortiert werden. Gibbon sollte, von Fort Ellis (Montana) kommend, nach Osten vorstoßen und den Nord-Westen abriegeln. Terry (und unter ihm Brevet General Custer mit der siebten Kavallerie) brach mit seinen Bataillonen von Fort Lincoln auf und marschierte westwärts, während Crook von Fort Laramie nordwärts vorrückte. Ziel war das Powder River-Gebiet, wo man die Lakota vermutete. Aufgrund der unsicheren Kenntnis hinsichtlich der Lakotacamps wurde diese militärische Aktion aber nur lose abgesprochen. Die drei Divisionen operierten mehr oder weniger autark, einen permanenten Informationsaustausch gab es nicht. Somit stand die gesamte Operation von Anfang an unter keinem guten Stern.

Sitting Bull hatte sich während seiner aktiven Zeit als Kriegsführer mit einer Vielzahl an Coups ausgezeichnet und war mehrfach schwer verwundet worden. Kein Lakota bezweifelte seinen Mut und seine Entschlossenheit. Auch wenn er in seinen späteren Jahren seine Krieger nicht mehr persönlich in die Schlacht führte, war er bis zuletzt das "Gehirn" des Siouxwiderstandes. Nach seiner Zeit als *blotahunka* (Kriegsführer) wurde er regelmäßig als "Medizinmann" (*pejuta wičáša*) und "Träumer" (*wičáša wakanj*) bezeichnet. Im engeren Sinne war er jedoch keines von beiden, und weiße Historiker neigen auch dazu, die beiden Begriffe

zu vermischen. Ein Medizinmann ist ein Heiler; ein Träumer ist in der Lakota-Gesellschaft ein Prophet oder Visionär mit einer speziellen Begabung, der seine Krieger entsprechend seinem Traum oder seiner Prophezeiung in den Krieg führt. Heutzutage würde man Sitting Bull eher als intelligenten, konservativen Realpolitiker bezeichnen, der auf Basis eingehender Informationen Entscheidungen herbeiführte oder Ereignisse vorhersagte.

### Die Amerikaner greifen an!

In der ersten Juniwoche 1876 hatten sich fast 7.000 Indianer zu einem Dorf im Tal des Rosebud Creek (heute: Reno Creek) nahe der Deer Medicine Rocks zusammengefunden. Neben den Alliierten der "Northern Sioux" waren auch erst kürzlich hinzugestoßene Lakota-Gruppen von der Standing Rock Reservation, von Cheyenne River und von Red Clouds Agentur (Pine Ridge) vertreten. Little Big Man und andere Emissäre der "Northern Sioux" hatten die Hunkpapa, Mnikowzu und Oglala der Reservationen zum Sun Dance, aber auch zur Jagd eingeladen. Rückblickend drängt sich die Vermutung auf, dass den damals versammelten Indianern bewusst gewesen sein muss, dass sich eine Ära dem Ende zuneigt und dass die Lakota ein letztes Mal ihre Rituale und ihren nomadischen Lebensstil zelebrieren wollten.

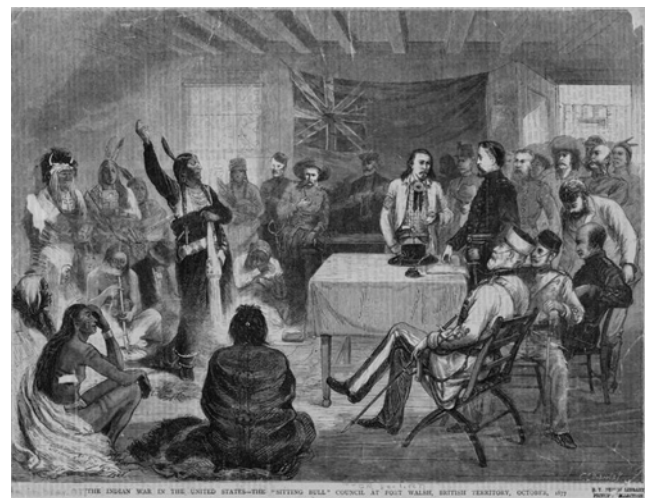


Abb. 1: Zeitungsartikel in Harper's Weekly zu General Terrys Verhandlungen mit Sitting Bull in Kanada 1877.

Einer der Tänzer, die gelobt hatten, die Prüfungen des Sonnentanzes durchzustehen, war Sitting Bull. Der Häuptling brachte ein "Fleischopfer" dar, das heißt, ihm wurden von jedem Arm fünfzig Stückchen Haut geschnitten, und sein Blut floss in Strömen in den Staub des heiligen Tanzplatzes. Überliefert ist, dass Bull während dieses Sonnentanzes – nur wenige Tage vor der Schlacht am Little Bighorn – in Trance fiel und eine Vision hatte, in der ihm "offenbart" wurde, dass weiße Soldaten über das Dorf der Indianer herfallen,

aber besiegt werden würden. Im kanadischen Exil soll Sitting Bull später geäußert haben, dass ihm das Heranrücken amerikanischer Truppen von seinen Scouts bereits gemeldet worden war<sup>17</sup>. Ob Vision oder Aufklärungsarbeit, der vereinten Sioux- und Cheyenne-Streitmacht muss die Anwesenheit der Soldaten bewusst gewesen sein. Und Sitting Bull wusste, dass ihm eine der stärksten indianischen Streitkräfte zur Verfügung stand, die der mittlere Westen je gesehen hatte. Aber wussten das auch Crook, Terry und Gibbon?



Abb. 2: Sitting Bulls erstes bekanntes Porträtfoto von O. S. Goff, (1881) in Fort Yates.

Um den 16. Juni 1876 meldeten Scouts, dass weiße Soldaten das Rosebud-Tal – nur einen Tagesritt von dem vereinten Dorf der Lakota und Cheyenne entfernt – erreicht hatten. Es handelte sich um Crooks Kommando, die größte der drei Abteilungen, bestehend aus über 1.000 Soldaten und 260 Shoshone und Crow Scouts. Die Lakotaführer und ihre Alliierten beschlossen, nur zu kämpfen, wenn sie angegriffen würden. Aber Hunderte junger Krieger, hungrig auf Ruhm und Kampferfahrungen, verließen in der Nacht das Lager, um die Soldaten anzugreifen. Dadurch wurden die Häuptlinge gezwungen, den jungen und teilweise unerfahrenen Kriegern in den Kampf zu

folgen. Am 17. Juni 1876 bestand die Lakota-Cheyenne-Allianz ihre erste Feuerprobe. In der Schlacht am Rosebud Creek führten Crazy Horse und Gall ihre Krieger gegen Crook und zwangen ihn in einem sechsstündigen Gefecht zum Rückzug. Aufgrund der Verluste und vieler Verletzter<sup>18</sup> zog sich Crook in sein Basislager am (Big) Goose Creek, nahe der heutigen Stadt Sheridan in Wyoming, zurück. Während der nächsten zwei Wochen wurden dort die Verletzten versorgt, und Crook widmete sich seinem Hobby, dem Angeln<sup>19</sup>.



Abb. 3: Ein wunderbares Familienfoto, 1881 bis 83 wahrscheinlich in Ft. Randall aufgenommen. Von links: Sitting Bulls Mutter, seine Schwester Good Feather Woman, Sitting Bull, seine Tochter Walks Looking, seine Tochter Her Many Horses und der Enkel Tom Fly.

Die Sioux hatten ihr Lager inzwischen zum Little Bighorn River verlegt. Wenige Tage später, am 25. Juni 1876, griffen Major Marcus Reno (1834-1889) und Colonel George Armstrong Custer (1839-1876), die keinerlei Informationen über den Ausgang der Schlacht am Rosebud hatten, das riesige Indianerlager an. Das am südlichsten gelegene Lager der Hunkpapa wurde zuerst angegriffen. Hunkpapa-Krieger, aber auch Oglala blockierten die amerikanische Angriffswelle und drängten Major Reno und seine Kavallerie zunächst in



ein Wäldchen in den Flussniederungen und dann über den Little Bighorn River. Renos Bataillon kämpfte sich mit dem Mut der Verzweifelten über den Fluss und einen Hügel hoch. Dort gruben sie sich dann ein und – warteten ab. Zwischenzeitlich war auch das zweite Kavalleriebataillon unter Custer auf der östlichen Flussseite gesichtet worden. Custer suchte eine Furt. Er wollte das Indianerlager offensichtlich von Norden kommend angreifen. Crazy Horse führte den Gegen-schlag von Norden und Westen, Crow King und eventuell Gall sowie die Cheyenne unter Two Moons griffen von Süden und Westen an. Das Custer-Kommando wurde vollkommen ausgeradiert.

Als Custer und Reno das Lager am Little Bighorn von beiden Enden her angriffen, hielt Sitting Bull gerade ein Nickerchen, wie er später selbst zum Besten gab. Wie andere Männer seines Alters sammelte Sitting Bull seine Großfamilie um sich, organisierte die Flucht der Alten, Frauen und Kinder und stieß dann zu den anderen Kämpfern, die Renos Angriff zurückschlugen. An dem berühmten Gegenangriff auf die Custer-Abteilung am Last Stand Hill war er selbst nicht aktiv beteiligt, was jedoch seitens der Lakota auch nicht erwartet wurde. Darüber hinaus wird er von dem "Fleischopfer"<sup>20</sup> während des Sonnentanzes noch arg geschwächt gewesen sein. Dennoch wurde von mehreren Zeugen bestätigt, dass er während des gesamten Tages die Krieger angefeuert und Maßnahmen koordiniert habe.

### Exil in Kanada

Nach der Auslöschung des Custer-Kommandos hatte sich die Allianz wieder aufgelöst. Um dem Militär die Verfolgung zu erschweren, verteilten sich die einzelnen Gruppen wieder in alle Himmelsrichtungen. Dennoch wurden die Lakota und Cheyenne während des gesamten Herbstes und Winters 1876 von Armeeeinheiten kreuz und quer durch die Yellowstone Region gejagt. Nie blieb genug Zeit zum Jagen oder um Vorräte zu sammeln. Und nie gab es genügend Ruhephasen für Mensch und Tier. Mehrfach gelang es auch Militäreinheiten, Indianercamps überraschend anzugreifen und die gesamten Lebensgrundlagen – Nahrungsmittel, Tipis und Pferde – zu vernichten. Nachweislich zweimal hatten Sitting Bulls Lakota – Hunkpapa, Sans Arcs, Brulés und Mnikowozu – Kontakt mit Armeeeinheiten. Am 18. Oktober 1876 trafen die Lakota auf eine Infanterie-Einheit und einen Versorgungszug mit 100 Wagen unter Colonel Elwell S. Otis (1838-1909), der zunächst angegriffen wurde. Im Verlauf des Scharmützels gaben die Krieger zu verstehen, dass sie verhandeln wollten. Zwei Parlamentäre<sup>21</sup> teilten Otis mit, dass die Indianer müde und hungrig seien und Frieden wünschten. Otis schenkte den Indianern dann eine kleine Menge

Zwieback und ein paar Schinkenspeckseiten; abschließend empfahl Otis den Hunkpapa, das Armeelager am Zusammenfluss von Tongue und Yellowstone River aufzusuchen und direkt mit Colonel Nelson A. Miles (1839-1925) zu verhandeln.



*Sitting Bull*

Abb. 4: Sitting Bull 1884 in St. Paul, aufgenommen von Palmquist & Jurgens.

Miles, der sich Sorgen um den Versorgungszug gemacht hatte, war Otis mit vierhundert Männern entgegen gekommen. Otis berichtete von dem Zusammentreffen mit dem Hunkpapa-Häuptling. Anschließend entschied Miles, Sitting Bull zu verfolgen. Am 20. Oktober hatte Colonel Miles die fast 2.000 Indianer am Cedar Creek (Montana) eingeholt, und es wurden Verhandlungen zwischen den Linien vereinbart. Diesmal trafen Sitting Bull und "Bear Coat" Miles persönlich aufeinander. Jeder wurde von sechs Kriegern beziehungsweise Soldaten und jeweils einem Stellvertreter begleitet. Miles beschrieb seinen Gegenspieler später als einen gut aussehenden, mächtigen und intelligenten Vertreter seiner Rasse. Die Verhandlungen selbst bezeichnete er als kühl und würdevoll, aber auch höflich. Sitting Bull forderte von Miles Munition, um jagen zu können, und sicherte zu, keinerlei kriegerische





Abb. 5: Sitting Bull 1885 in Kanada mit der Buffalo Bill Wild West Show, Foto von Notman.

Absichten gegen die Soldaten zu hegen. Im Gegenzug informierte Miles den Häuptling über die Weisung der U.S.-Regierung, dass alle Lakota umgehend die Sioux Reservation aufzusuchen hätten. Da die Gespräche zu nichts führten, wurde vereinbart, die Verhandlungen zu unterbrechen und nach Beratungen am nächsten Tag wieder aufzunehmen. Am 21. Oktober trafen die beiden Parteien wieder zusammen. Sitting Bull wollte wieder um Munition verhandeln; gleichzeitig forderte er Miles auf, das Jagdgebiet der Lakota zu verlassen. Miles beharrte auf seinen Positionen. Als der Ton schärfer wurde, brach Sitting Bull die Verhandlungen ab und kehrte zu seinen Leuten zurück. Umgehend brach ein Schusswechsel aus, und es kam zu einem Scharmützel zwischen dreihundert Kriegern und den Soldaten. Nachdem die Frauen, Kinder und Alten genügend Vorsprung hatten, zog sich der Häuptling mit seinen Kriegern zurück. Miles setzte aber nach und behauptete, die Indianer mit seiner Infanterie fast 70 Kilometer verfolgt zu haben. Sitting Bulls Neffe White Bull teilte Stanley Vestal (Walter S. Campbell, 1877-1957) süffisant mit, dass die Verfolgung "so effektiv gewesen sei, dass die Soldaten die Spur verloren und die Überquerung des Yellowstone [durch die Sioux] verpasst hätten<sup>22</sup>".

Nach diesen Scharmützeln, die auch als Schlacht am Cedar Creek überzeichnet wurden, teilten sich die Lakota wiederum auf. Eine größere Gruppe Mnikowozu, darunter auch der verletzte White Bull (1849-1947), war des Kämpfens müde. Am 27. Oktober 1876 trafen die Häuptlinge der Mnikowozu erneut mit Miles zusammen. Im Anschluss an die Verhandlungen begaben sich die Mnikowozu auf die Reservation. Sitting Bulls Hunkpapa waren zu dieser Zeit bereits weiter gezogen, immer auf der Suche nach jagdbarem Wild.

Nach den zermürenden Nachzugsgefechten traf Ende November 1876 ein erstes Kontingent an Sioux unter Black Moon im Cypress Hill-Gebiet in Kanada ein. Auf der Suche nach einem Platz, wo sie in Frieden schlafen konnten, stießen sie auf Jean-Louis Légaré's Pelz-Handels-Posten in dem kleinen Weiler Wood Mountain. Légaré, der die Not der Ankömmlinge erkannte, lud die Sioux ein, mit ihm zu handeln. In den nächsten Tagen versorgte der Kanadier die Black Moon-Großfamilie mit Lebensmitteln, was zunächst einmal deren Überleben sicherte.

Als im Frühjahr 1877 weitere Sioux unter Sitting Bull, Four Horns und Spotted Eagle in Kanada eintrafen, wurde die North West Mounted Police auf die Lakota aufmerksam. Am 7. Mai 1877 suchte Major James Walsh (1840-1905) – in Begleitung von 25 Männern – Sitting Bull und seine Gefolgschaft auf. Walsh musterte den Häuptling, der jetzt in seinen Vierzigern, zirka 1,77m groß und sehr muskulös war. Der Sioux hatte O-Beine und humpelte. Durchdringende dunkle Augen und eine kräftige Nase in einem breiten, pockennarbigem Gesicht fixierten Walsh erwartungsvoll. Der Polizeichef war gleichgroß, durchtrainiert und sehnig. Ein riesiger Schnauzbart dominierte unter dunkelbraunen Augen das wettergegerbte Gesicht. Mit Hilfe eines Übersetzers machte Walsh den Sioux klar, dass Kanada nicht als Rückzugsgebiet nach Überfällen in den Vereinigten Staaten in Frage käme. Bei Beachtung der kanadischen Gesetze hätten sie nichts zu befürchten. Sitting Bull sicherte Walsh zu, dass sich die Sioux an die Gesetze des Landes halten würden. Walshs Berichte über die Ankunft der Sioux in Kanada führten dazu, dass zur "Wahrung des Rechts" eine neue Einheit der North West Mounted Police in Wood Mountain stationiert wurde.

Von Zeit zu Zeit wurde das Lager Sitting Bulls durch Unzufriedene aus den Reservaten verstärkt, getrieben von Hunger und Misshandlungen, auf der Suche nach einer neuen Heimat. Im Oktober 1877 trafen Abgesandte der amerikanischen Regierung in Fort Walsh, Saskatchewan, ein. General Terry, der die Abordnung anführte, unterbreitete Sitting Bull am 17. Oktober im Namen des amerikanischen Präsidenten die "Begnädigung", wenn er mit seinen Sioux in die Vereinigten Staaten zurückkehren würde. Versprochen

wurden Überfluss an Nahrung und eine "angemessene Behandlung", obwohl die Gesandten davon ausgehen mussten, dass den Flüchtlingen die miserablen Zustände in den Reservaten bekannt sein mussten. Zuerst lehnte Sitting Bull ab, die Abgesandten überhaupt zu treffen, lenkte letztlich aber wegen der Intervention von Major Walsh, den die Sioux Wahonkeza (Long Lance) nannten, ein. An Terry gewandt sprach Sitting Bull die überlieferten Worte: "Wenn Sie **einen** ehrlichen Mann in Washington haben, senden Sie ihn her und ich spreche mit ihm." Während der Verhandlungen erfuhr Sitting Bull auch, dass sich Crazy Horse am 5. Mai auf der Red Cloud Agentur ergeben hatte. Nur wenige Monate später, am 5. September 1877, wurde er während einer missglückten Verhaftung getötet. Ein böses Omen!

### Kriegsgefangenschaft!

Obwohl seine Leute hungerten und ab 1879 viele schon in die USA zurückgekehrt waren, lehnte Sitting Bull das wiederholte Angebot einer "Begnadigung" hartnäckig ab. Aber der Druck der USA auf die kanadische Regierung blieb das Hauptproblem der Sioux-Exilanten. Die US-Regierung drängte Ottawa, die Sioux auszuweisen oder sie zumindest zu entmutigen, in Kanada zu bleiben. Ab Winter 1880 stellte Kanada faktisch jedwede Unterstützung der Lakota ein. Zuletzt gab es für die Hunkpapa keinen anderen Ausweg: sie mussten zurück in die Vereinigten Staaten. Sitting Bull wurde nicht durch freundliche Worte veranlasst, in die USA zurückzukehren. Nachdem sich herausgestellt hatte, dass sie in Kanada zwar frei waren, aber ansonsten nichts hatten – die Büffel waren verschwunden, die kanadische Regierung lehnte es ab, sie mit Nahrungsmitteln zu versorgen, und die ersten hungernden Gruppen verließen ihn bereits – war er letztlich gezwungen, in die USA zurückzukehren. Im Juli 1881 rückte er mit seinen hungrigen, heimatlosen und entmutigten Hunkpapa in Fort Buford, Norddakota, ein. Nicht die Armee, sondern der Hunger hatte Sitting Bull und die Hunkpapa letztlich besiegt.

Trotz der Einladungen und Zusicherungen, die ihm im Namen des "großen Vaters" in Washington wiederholt überbracht worden waren, zeigte sich die amerikanische Regierung nicht großherzig, und Sitting Bull wurde mit seinen Leuten in Fort Randall als Kriegsgefangene interniert. Zur Überraschung des Häuptlings wurden er und seine Leute jedoch mit großem Respekt behandelt, und es entwickelten sich sogar wechselseitige Freundschaften zwischen Lakota und Weißen. Schon bald hatte sich der Aufenthaltsort von Custers berühmtem Widersacher herumgesprochen, und es setzte ein kontinuierlicher Besucherstrom nach Fort Randall ein. Hier entwickelte sich der Hunkpapa zu einer Berühmtheit und amerikanischen Legende.



Abb. 6: Sitting Bull & McLaughlin, Einweihung des Standing Rock Denkmals 1886, Foto von Barry.

Ein Besucher war der junge deutsche Reisejournalist Rudolf Cronau (1855-1939). Cronau wurde im Frühjahr 1881 von dem Magazin "Die Gartenlaube" in die USA entsandt, um in einer Serie "Um die Erde" über Land und Leute zu berichten. Am 24. Oktober traf "Iron Eyes" Cronau, von Standing Rock kommend, in Fort Randall ein, um Sitting Bull zu treffen und zu zeichnen. Cronau blieb einige Wochen und er und der Hunkpapa zeichneten zusammen Szenen aus Sitting Bulls Leben. 1882 erschien in der "Gartenlaube" Cronaus Bericht "Ein rother Napoleon" zusammen mit dem bekannten Portrait des Häuptlings<sup>23</sup>.

Eine weitere Besucherin war die Ethnologin Alice Cunningham Fletcher (1838-1923). Ausweislich ihres Feldtagebuchs suchte sie den Häuptling zum ersten Mal am 27. Oktober 1881 in seinem Tipilager auf<sup>24</sup>. Fletcher wurde von der Persönlichkeit Sitting Bulls umgehend verzaubert. Hier die Ethnologin auf ihrer ersten Expedition, dort der fünfzigjährige Kriegsheld, bedächtig, tapfer und scharfsinnig. Sitting Bull scheint die ersten müßigen Monate in Kriegsgefangenschaft genutzt zu haben, über seine Zukunft und die seiner Familie nachzudenken. Unter anderem sprach er mit Alice Fletcher über seine Entscheidung, die "weiße Zivilisation" zu übernehmen. Der Büffel war nahezu ausgerottet, es gab keine Alternative, als sich der Welt der Weißen zuzuwenden. Er selbst und seine alten Krieger könnten sich zwar nicht mehr ändern, aber die jungen Männer und Kinder könnten die Landwirtschaft sicherlich genauso gut lernen wie der weiße Mann.

Nach zwei Jahren wurde der gedemütigte Häuptling zusammen mit 153 Hunkpapas auf die Reservation entlassen. Im Mai 1883 begab sich Sitting Bull an Bord des Dampfers "W. J. Behan", um von Fort Randall nach Standing Rock transportiert zu werden. Dort siedelte er mit seiner *band* am Grand River, unweit seines (angeblichen) Geburtsplatzes, und züchtete

Pferde und Rinder. Sie hatten hierbei erstaunliche Erfolge, und zwar viel bessere als die sogenannten "coffee-coolers" oder "Loafer" Indianer ("Warmduscher" und "Müßiggänger"); gegenüber den Missionaren traten sie freundlich auf, und nicht wenige waren bald Kirchgänger.

### Der Kampf um das Land

Seit nunmehr fast 20 Jahren lebten die meisten Sioux auf Reservaten, und die Lebensverhältnisse verschlimmerten sich stetig. Die Sioux hatten sich in den Augen der US-Administration immer noch nicht in die US-Gesellschaft integriert, und alle Anstrengungen, aus den Jägern Landwirte zu machen, waren weitestgehend fehlgeschlagen. Die klimatischen Bedingungen im Dakota-Territorium machten auch die kleinsten Fortschritte zunichte. In Washington wollte man diese Gründe aber nicht zur Kenntnis nehmen. Nicht das Klima und die Bodenqualität, sondern das traditionelle Gefüge der Sioux-Gesellschaft war schuld! Und jetzt waren Maßnahmen zu ergreifen, damit diese Bevölkerungsgruppe nicht ewig mit Bundeszuwendungen versorgt werden musste. Am 8. Februar 1887 erließ der US-amerikanische Kongress den "General Allotment Act" ("Allgemeines Landzuweisungsgesetz"), auch Dawes Act genannt, nach Senator Henry L. Dawes (1816-1903), der das Gesetz ausgearbeitet hatte.

Das Gesetz verfolgte hauptsächlich zwei Ziele: Zum einen sollte das Gemeinschaftsgefüge der Indianer aufgebrochen werden. Das zweite lautete, die Indianer in die amerikanische Gesellschaft zu integrieren. Der Kollektivismus sollte – zur Befreiung der Indianer vor der Barbarei – durch den Egoismus ersetzt werden. Die Zukunft der Indianer sollte allein in der Landwirtschaft liegen. Als Landwirte, so der offizielle Glaube, würden sie viel weniger Land brauchen als für ihre traditionelle nicht-sesshafte Lebensweise als Jäger und Sammler. Die Sioux wehrten sich überwiegend gegen ein Leben als Farmer, insbesondere diejenigen der nördlichen Plains. Die Farmarbeit entsprach nicht ihren Traditionen. Zeugten die Misserfolge nicht davon, das *wakáŋ taŋka* die Indianer nicht zu Farmern bestimmt hatte?

Ein weiterer "angenehmer" Vorteil der Parzellierung war, dass überschüssiges Land, also Land, welches nach der Zuweisung der Parzellen an ihre "Neueigentümer" übrig blieb, mit Gewinn an Weiße verkauft werden konnte.<sup>25</sup>

Der "General Allotment Act" litt jedoch unter einem kleinen, aber entscheidenden Mangel. Das Gesetz konnte erst in Kraft treten, wenn drei Viertel aller männlichen Sioux zustimmten. So war es in Artikel 12 des "Fort Laramie-Vertrags" vom 29. April 1868 festgelegt worden. Und der Widerstand regte sich in allen Reservaten. Insbesondere Sitting Bull meldete sich zu Wort und bekämpfte lautstark die Par-

zellierungspolitik, jeden Gedanken an das Überschussland und ihre opportunistischen Handlanger. Als 1888 Kommissionen mit den Sioux über weitere Landabtretungen und eine Verkleinerung ihrer Reservate verhandelten, verweigerten die Häuptlinge zunächst ihre Zustimmung unter jedweder Bedingung. Insbesondere Sitting Bull befand sich in Opposition zu den Wünschen der Regierung.

Nach diesem Desaster beschloss die Regierung, zunächst mit den Häuptlingen in Washington zu verhandeln. In Begleitung von Übersetzern und Agenten trafen 61 Lakota-Häuptlinge am 13. Oktober 1888 in der Hauptstadt ein<sup>26</sup>. Am 15. Oktober 1888 begannen die Verhandlungen, die sich sehr schnell auf die Frage des Überschusses konzentrierten. Sitting Bull argumentierte zwei Stunden lang, dass dieses Land mehr als einen Dollar je Acre wert sei, und forderte 1,25 Dollar. Woher Bulls Meinungswandel bezüglich des Überschusses rührte, ist nicht bekannt; jedenfalls wurde die Forderung schriftlich fixiert, von 46 Häuptlingen unterzeichnet und der Regierung übermittelt<sup>27</sup>. Die Verhandlungen waren hiermit erst einmal beendet.

In dem Sioux-Gesetz von 1889 wurde der Preis für das Überschussland unerwartet auf 1,25 Dollar heraufgesetzt. Dies traf die Lakota völlig unvorbereitet. Falls die 46 Unterzeichner der Forderung im Oktober 1888 versprochen haben sollten, ein entsprechendes Angebot zu akzeptieren, dann hatten sie im Juni 1889 ihre Meinung geändert. Jetzt musste gehandelt werden! Washington sandte Kommissionen in alle Reservate, um die erforderliche Zustimmung einzuholen. Es wurden Feste gefeiert, und die Kommissionsmitglieder deuteten subtil die Konsequenzen einer Ablehnung der Landaufteilung an: Kürzung der Rationen. Jedes Reservat hatte sich mit großer Mehrheit gegen das Landgesetz gewandt. Und die Häuptlinge hatten immer wieder darauf hingewiesen, dass nach Zustimmung zur Landaufteilung erst recht mit einer Kürzung der Rationen zu rechnen sei. Aber die Front bröckelte. Die Indianeragenten konnten in geheimen Einzelgesprächen einen Häuptling nach dem anderen "umdrehen" – bis auf Sitting Bull.

Bis zum 6. August 1889 hatte die Kommission auf der Standing Rock Agentur letztlich durch Täuschungen und Versprechungen genügend Unterschriften gesammelt, um die erforderliche zwei Drittel Zustimmung zu erreichen. Einwendungen, dass viele Unterschriften von Frauen und den sogenannten "Squawmännern" – die keine Rechte am Land hatten – stammten, ließ man nicht gelten. Als Sitting Bull von einem Reporter gefragt wurde, welche Auswirkungen die Zustimmungen nach seiner Auffassung auf die Indianer hätten, antwortete dieser: "Indianer? Es gibt keine Indianer mehr, außer denen in meiner Familie (band): Sie sind alle tot, und die, die sich noch wie Krieger geben, sind doch nur Squaws!"<sup>28</sup>





Abb. 7: Sitting Bull mit Haube der Strong Hearts Society (Krieger Bruderschaft), Foto von Barry ca. 1888.

### Reservatsleben

Die Reservatsjahre hatten Sitting Bull vor allem Zeit gegeben, sich seiner Familie zu widmen, der er sehr zugetan war. Seine erste Frau war während der Geburt eines Kindes gestorben. Von den zwei Nachfolgerinnen war eine ebenfalls im Kindbett gestorben, von der dritten ließ er sich scheiden. Seine vierte Frau war Four Robes (*Tasina Topa Win*), auf deren Bitten er auch deren verwitwete Schwester Seen-by-the-Nation (*Oyate Wayankapi Win*) zu sich ins Tipi holte. Diese Eheschließungen hat er nie bereut: beide Frauen standen immer loyal hinter seinen Entscheidungen. Von vielen Kindern dieser Frauen (mehrere Zwillingsgeburten) überlebten nur wenige die ersten harten Lebensjahre auf der Reservation. In seinen letzten Jahren schätzte Sitting Bull besonders seinen Sohn Crowfoot (*Kanji Siba*, 1873-1890) und seine Tochter Standing Holy (*Wakáŋ Nanjin Win*, 1876-1927) aus der Beziehung mit Seen-by-the-Nation. Von seinen leiblichen Kindern erlebten nur Standing Holy und ihr Halbbruder William Sitting Bull<sup>29</sup> (1878?-1909) das 20. Jahrhundert; Standing Holys Nachkommen leben noch heute in South Dakota.

1890 war ein Jahr der Dürre und des Hungers. Nur kurze Zeit nach der Unterzeichnung des Vertrages zur Landaufteilung wurden zudem die Lebensmittelrationen an die Lakota reduziert. Diese Ereignisse führten im Herbst 1890 zur Ghost Dance-Bewegung, die in der amerikanischen Zeitungslandschaft "Messiah Craze"<sup>30</sup> genannt wurde und in einer Tragödie endete. Das extrem trockene Wetter hatte alle Bemühungen und kleinste Fortschritte der Lakota in der Landwirtschaft und bei der Gartenarbeit zunichte gemacht. Dringend benötigter Regen war ausgeblieben. Heuschrecken waren über die kümmerlichen Erträge der Felder und Gärten hergefallen. Die Lakota benötigten diese Produkte ihrer Arbeit dringend zur Ergänzung der Lebensmittelrationen, die kontinuierlich reduziert worden waren. Aber "Uncle Sam" hatte sich noch nie schnell auf geänderte Situationen einstellen können. Und wollte er überhaupt? Es war fast unmöglich, die Regierung davon zu überzeugen, dass die Rationen – die 1888 ausgereicht hatten – 1889 und 1890 nicht mehr reichten. Die Sioux hungerten!

### Ghost Dance

Auf dem Höhepunkt dieser Krise verbreitete sich eine Hoffnung gebende Botschaft. Ohne moderne Nachrichtentechnik verbreitete sich die Kunde wie ein Lauffeuer von Reservat zu Reservat. Jack Wilson oder Wovoka (1856-1932), ein Paiute-Indianer in Nevada, verkündete, dass ihm der Messias auf einem Gipfel der Rocky Mountains erschienen sei und ihm eine Botschaft verkündet habe. Diese lautete, dass seine erste Ankunft auf Erden erfolglos gewesen sei, da die Weißen ihn angezweifelt, geschmäht und anschließend ans Kreuz geschlagen hätten. Seine Lehren seien mit Füßen getreten worden. Bald würde er wieder erscheinen, sich der Indianer erbarmen und diese retten. Die Erde würde beben und die Städte der Weißen zerstören, der Büffel würde zurückkehren und das Land würde wieder den Indianern gehören. Dies alles würde innerhalb von zwei Jahren geschehen. In der Zwischenzeit sollten sich alle Indianer durch vorgegebene Zeremonien und Tänze – den Ghost Dance oder *Wanaŋi Wač'ipi Ké*<sup>31</sup> der Lakota – auf sein Kommen vorbereiten. Häuptlinge vieler Stämme schickten Delegationen zu Wovoka. Von den Sioux wurden der Brulé Short Bull und der Oglala Kicking Bear sowie andere entsandt. Nach deren Rückkehr wurde in fast allen Reservaten der sogenannte "Ghost Dance" abgehalten.

Und Sitting Bull? Der stand der Geistertanzbewegung eher skeptisch gegenüber. Er hatte noch nie davon gehört, dass ein verstorbener Ahne jemals zurückgekehrt sei. Er unternahm aber auch nichts, um die Bewegung auf Standing Rock zu unterbinden. Als Indianer und Lakota war er ohnehin der Auffassung, dass jeder seinen eigenen Glauben suchen und finden müsste.



Die leidenden und unzufriedenen Indianer nahmen diese Heilslehre begierig auf. Der Unterricht der christlichen Missionare hatte den Glauben an einen Messias vorbereitet, und die beschriebenen Zeremonien befanden sich weitestgehend im Einklang mit den Traditionen der Plains-Indianer, zumindest mehr als die Zeremonien der Kirchen. Zunächst wurde versucht, diese Tänze geheim zu halten, da die Kinder aber größtenteils nicht mehr zur Schule gingen und viele Sioux auch nicht mehr zur Arbeit auf den Agenturen erschienen, wurde die Angelegenheit bekannt, und viele Weißen vermuteten eine Verschwörung, wenn nicht sogar bevorstehende Angriffe durch die gefürchteten Sioux. In Wirklichkeit gab es weder einen allgemeinen Aufstand noch Angriffspläne. Ihr Glaube an Visionen verband sich mit den Heilslehren der Kirche, und die hungernden und gedemütigten Indianer glaubten nur allzu gerne an einen mitfühlenden Heiland, der sie aus der Umklammerung ihrer Unterdrücker befreit und in ihr goldenes Zeitalter zurückführt.

Der frühere Armeearzt und Indianeragent Dr. V. T. McGillicuddy (1849-1939) war einer der wenigen, der die Situation richtig einschätzte und die Zeremonien auch richtig bewertete. Nach Auffassung McGillicuddys handelte es sich bei der "Messiah Craze"-Bewegung um eine harmlose religiöse Wiedererweckungsbewegung und "...wenn die [weißen] Siebenten-Tags-Adventisten<sup>32</sup> [des Ostens], gekleidet in ihren Himmelfahrtsgewändern auf Dächer steigen, um sich für die zweite Wiederkehr Christi zu versammeln, wird auch nicht das Militär ins Feld geführt!"<sup>33</sup>

Trotz nachdrücklicher Aufforderungen der Behörden, den "Ghost Dance" aufzugeben, wurde weitergetanzt. Mary Collins (1846-1920), zu dieser Zeit Lehrerin auf der Standing Rock Reservation, bewertete die vorherrschenden Ängste unter den Siedlern jedoch als grundlos. Erfahrene Agenten wussten, dass der Tanz nicht militant war, wollten aber auch keinen Widerspruch gegen ihre Anweisungen dulden. James McLaughlin (1842-1923), der Agent der Standing Rock Reservation und sicherlich einer der besseren Reservatsleiter, hatte ein Talent für die Manipulation von Menschen. Mit diesen Fähigkeiten verstand er es, seine "Schutzbefohlenen" effektiv zu kontrollieren. Bei Sitting Bull gelang ihm dies jedoch nicht. Es ist davon auszugehen, dass McLaughlin sehr wohl wusste, dass Sitting Bull nicht an die neue Religion glaubte. Aber der alte Häuptling unternahm auch nichts gegen diese Bewegung, was McLaughlin zur Weißglut brachte. Sitting Bull führte immer wieder die Opposition auf Standing Rock an und sein Einfluss war ungebrochen. Dies konnte sich ein "Major" McLaughlin, der sich aus kleinsten Anfängen von einem Agenturschmied zu einem angesehenen Agenten hochgearbeitet hatte, nicht bieten lassen. Sitting Bull unterminierte McLaughlins

mühsam erarbeitete Autorität! Tatánka Īyoŋ'ake kommentierte McLaughlins Verhältnis zu ihm einmal mit dem Satz: "Ich hatte einmal eine eifersüchtige Frau mit Namen Snow-on-her in meinem Tipi<sup>34</sup>; dieser Agent erinnert mich an diese eifersüchtige Frau!"

Um seinen ärgsten Widersacher los zu werden, vertrat McLaughlin in Berichten "nach oben" einerseits die Auffassung, dass Sitting Bull als treibende Kraft hinter der Geistertanzbewegung stünde und verhaftet werden müsse. Andererseits musste er das Problem "Ghost Dance" herunterspielen, weil er auf keinen Fall Militär auf "seiner" Reservation sehen wollte. Die Anwesenheit des Militärs hätte bedeutet, dass er mit den Problemen auf der Reservation nicht fertig würde. Und diesen Anschein wollte er erst gar nicht aufkommen lassen. Auf "seiner" Reservation konnte nach McLaughlins Auffassung nur einer das Sagen haben, und dies sollte er sein.

Insgesamt muss die Situation für McLaughlin jedoch nicht besonders besorgniserregend gewesen sein, da er für November 1890 fünf Tage Urlaub beantragte.

Auch für die Presseorgane, sowohl im Westen, als auch im Osten, war der Ghost Dance bis Herbst 1890 zunächst kein Thema. Von einer Bedrohung war keine Rede. Dies änderte sich erst im Oktober 1890. Zu dieser Zeit tauchten erste Berichte über "Kriegstänze" und Kriegsvorbereitungen auf den Reservationen auf. Obwohl diese Berichte jeglicher Grundlage entbehrten, lösten sie unter den Weißen des Westens erhebliche Unruhe bis Hysterie aus. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch wieder Erinnerungen an den Minnesota-Aufstand der Santee von 1862 geweckt wurden. Auch wenn den meisten Agenten durchaus klar gewesen sein muss, dass es sich um eine harmlose religiöse Zeremonie handelte, versuchten sie den Tanz mit allen zu Verfügung stehenden Mitteln zu unterdrücken.

Als die Indianer den Aufforderungen der Behörden, den "ghost dance" aufzugeben, nicht nachkamen, fokussierte sich das wachsende Misstrauen auf Sitting Bull, der als führender Vertreter der Ghost-Dance-Bewegung dargestellt wurde.

Anfang Dezember 1890 war es soweit. Für Major McLaughlin war die Verhaftung des vermeintlichen Aufrührers Sitting Bull "beschlossene Sache". Beauftragt wurde hiermit die indianische Polizei der Standing Rock Agentur. Die Polizisten rekrutierten sich aus anerkannt "zuverlässigen" Reservationsindianern, überwiegend Húnkpapa, aber auch Yanktonais. Dieser Polizeidienst erfüllte auf den Reservaten faktisch die Funktion der früheren Kriegerbünde. Insbesondere jüngere Männer – viele, die die alten, freien Zeiten nicht mehr oder nur als Kinder kennen gelernt hatten und denen der Respekt vor den alten Führern und Traditionen abhanden gekommen war – schrieben sich als Polizisten ein.

### Tod im Morgengrauen

Sitting Bulls Lager, Sonntag 15. Dezember 1890 kurz vor sechs Uhr morgens. Die Polizeikräfte unter Leutnant Bull Head umzingelten die Blockhäuser, in denen der Häuptling mit seinen beiden Frauen und den anderen Familienangehörigen lebte. Die Offiziere und eine Handvoll Polizisten wollten die Verhaftung vornehmen. Insgesamt waren es Bull Head, Sergeant Shave Head, Red Tomahawk und sieben weitere "Metal Breasts", die in das Haus eindringen, wo sie den alten Mann schlafend vorfanden. Neben Sitting Bull waren seine Ehefrau Seen-by-the-Nation, zwei alte Männer (Gäste), Red Whirlwind, One Bulls Frau sowie ein weiteres Kind Sitting Bulls anwesend.<sup>35</sup> Der Rest der Familie schlief in dem zweiten Blockhaus.



Abb. 8: Sitting Bulls Witwen und Töchter. Foto von Barry, wahrscheinlich Januar 1891.

Bull Head weckte Sitting Bull, erklärte ihm seinen Auftrag und riet ihm, friedlich mitzukommen. Der alte Húnkpapa Häuptling erklärte sich zunächst bereit mitzugehen. Nach einigen Erklärungen und Rangelien gelang es, den alten Mann halbwegs anzukleiden, um ihn abzuführen. Als die Polizisten mit ihrem Gefangenen in die graue Dämmerung dieses kalten Dezembertags hinaustraten, fanden sie die Hütte und die Polizisten von bewaffneten Hunkpapa umzingelt, die zwischenzeitlich durch den Tumult auf dem Bull-Anwesen geweckt worden waren. Klagen seiner Ehefrau sowie Vorhaltungen seines Sohnes weckten wieder die alten Widerstandskräfte in Sitting Bull und er rief seinen Anhängern, aber auch den Polizisten zu:

**"Mni kte sni yelo. Tokel eca maya nu kta heci ecun po. Mni kte sni yelo. Hiyupo! Hiyupo! Hopo! Hopo!"<sup>36</sup>**

Weitere Männer strömten aus den benachbarten Hütten und Zelten heraus, und die Polizei war nun selbst von einem aufgeregten und bedrohlichen Pulk umgeben. Die "Metal Breasts", versuchten vergeblich, die Menge zu beruhigen. Selbst Jumping Bull, Sitting

Bulls Assiniboin-Adoptivbruder, dessen Leben er vor vielen Jahren gerettet hatte, versuchte die Menge zu beruhigen und Sitting Bull zu überreden, zusammen mit ihm zur Agentur zu gehen. Umsonst.

Catch-the-Bear, ein Freund Sitting Bulls seit der Kinderzeit und nun Anführer seiner Bodyguards, handelte als Erster und schoss Leutnant Bull Head, der Sitting Bull am Arm festhielt, über den Haufen. Im Fallen schoss Bull Head noch auf seinen Gefangenen. Einen weiteren Schuss gab Sergeant Red Tomahawk auf den Häuptling ab; jeder einzelne Schuss soll sofort tödlich gewesen sein. In dem folgenden Handgemenge wurden Unmengen von Schüssen abgegeben, und nach wenigen Minuten lagen neben Sitting Bull mehrere seiner Anhänger und sechs Polizisten tot oder sterbend auf dem gefrorenen Boden. Unter den Toten befanden sich auch Jumping Bull und Crowfoot, der 17jährige Sohn Sitting Bulls. Der Kampf hatte nur eine gute halbe Stunde gedauert.

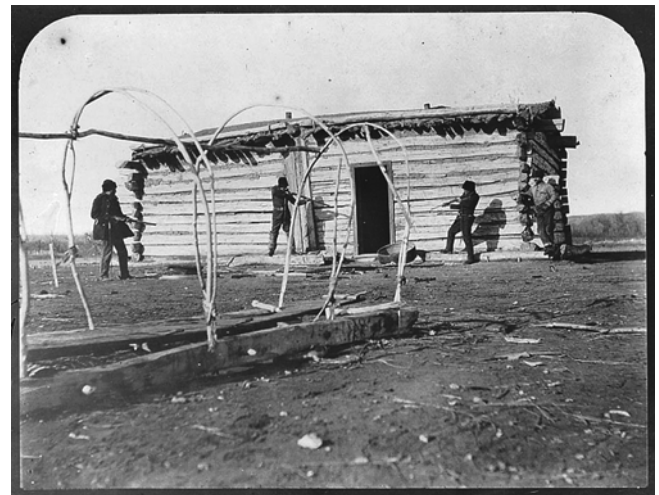


Abb. 9: Sitting Bulls Hütte mit nachgestellter Verhaftung. Foto von Barry ca. Ende Dezember 1890/Anfang Januar 1891.

### Von Standing Rock in die Unsterblichkeit

Kurz nach dem Abflauen der Kämpfe trafen zwei Kompanien der U.S.-Armee unter Captain Edmond G. Fchet ein<sup>37</sup>. Das Erscheinen des Militärs löste eine Panik aus, und viele Sitting Bull-Anhänger flohen über den Grand River südwärts auf die Cheyenne River Reservation. In den folgenden Tagen wurden einige *bands* eingeholt und zunächst in Fort Sully interniert. Später konnten sie überredet werden, nach Standing Rock zurückzukehren. Eine Gruppe von gut dreißig Hunkpapa traf jedoch auf Häuptling Big Foots Mnikowozus – der sich auf den Weg nach Pine Ridge gemacht hatte – und schloss sich ihm an, eine Entscheidung mit fatalen Folgen.

Captain Fchet nahm Sitting Bulls Familie vorübergehend in "Schutzhaft" und internierte die Familie in Fort Yates. Aufgrund der permanenten An-

feindungen auf der Agentur flohen im Sommer 1891 zweiundsiebzig Hünkpapa, darunter Sitting Bulls Witwen mit ihren Kindern in die Badlands, wo sie fast ein Jahr lang unentdeckt und unbehelligt lebten, bevor ihnen von dem Pine Ridge-Agenten Major George LeRoy Brown angeboten wurde, sich auf seiner Reservation niederzulassen. Sie kehrten nie nach Standing Rock zurück.

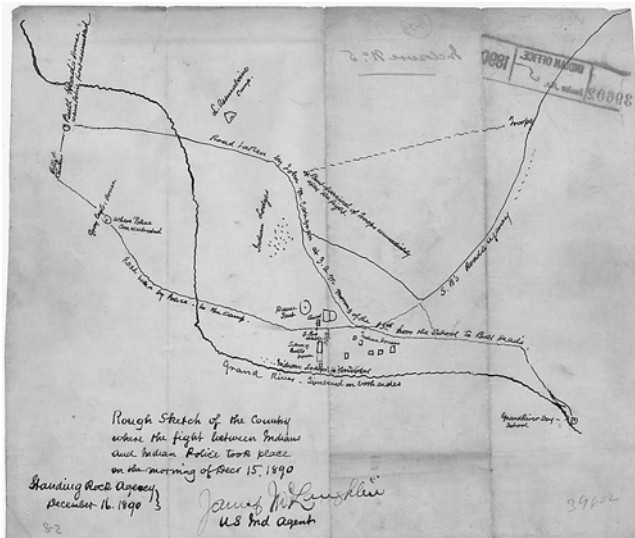


Abb. 10: McLaughlins Skizze zum Ablauf der missglückten Verhaftung.

Sitting Bulls sterblichen Überreste wurde nach Fort Yates gebracht und dort – nach einer "Begutachtung" durch den amtierenden Militärarzt – ohne Zeremonie in einem einfachen Holzarg auf dem Friedhof des Militärpostens beigesetzt. Am 7. April 1953 wurde Tatánka İyot'aka unter Beteiligung seines 78jährigen Neffen Clarence Grey Eagle, der als Jugendlicher Zeuge der Tötung des Häuptlings geworden war, und einer Gruppe von Geschäftsleuten der Kleinstadt Mobridge (Süd-Dakota) heimlich exhumiert<sup>38</sup>. In der Nähe seines vermeintlichen Geburts- und Sterbeortes nahe Mobridge wurde er erneut zur Ruhe gebettet. Dieses Grab wurde kurze Zeit später durch ein Denkmal des Bildhauers Korzak Zielkowski, des Initiators des Crazy Horse Memorials, markiert.

Bis heute leben die Nachkommen Sitting Bulls teilweise im Pine Ridge-Black Hills-Gebiet. Im Jahre 2007 machte Sitting Bull nochmals Schlagzeilen. In Anwendung des Repatriation Acts wurde am 5. Dezember 2007 eine Skalplocke Sitting Bulls zusammen mit ein paar Leggings an seinen Ur-Enkel Ernie LaPointe zurückgegeben. Die Locke war dem getöteten Häuptling von dem Militärarzt in Fort Yates, Dr. Horace Deeble, als Souvenir abgeschnitten worden. Im Juni 1896 gab Dr. Deeble diese Skalplocke und die Leggings als Dauerleihgabe an das Smithsonian Institution in Washington.

Heutzutage wird Sitting Bull als einer der größten aller indianischen Häuptlinge angesehen. Ein Mann mit Macht und Ausstrahlung, ein kompromissloser Gegner aller Angriffe auf sein Land und seine Kultur. Ein Patriot. Unbeirrt hielt er an den Prinzipien, die seinem Leben Sinn gaben, fest; gleichwohl musste er am Ende scheitern. Nicht jeder hatte seinen Charakter und widerstand den Versprechungen und Verlockungen der westlichen Kultur, die insbesondere in sozialer Hinsicht seinem bisherigen Weltbild völlig konträr gegenüber stand. Tatánka İyot'aka hatte beide Kulturen kennen gelernt und wusste, auf welcher Seite er stand. Niemand wird je in Abrede stellen, dass er einer der größten Patrioten der amerikanischen Geschichte war. Selbst konservative weiße Amerikaner kommen nicht umhin, ihm deswegen Respekt zu zollen.

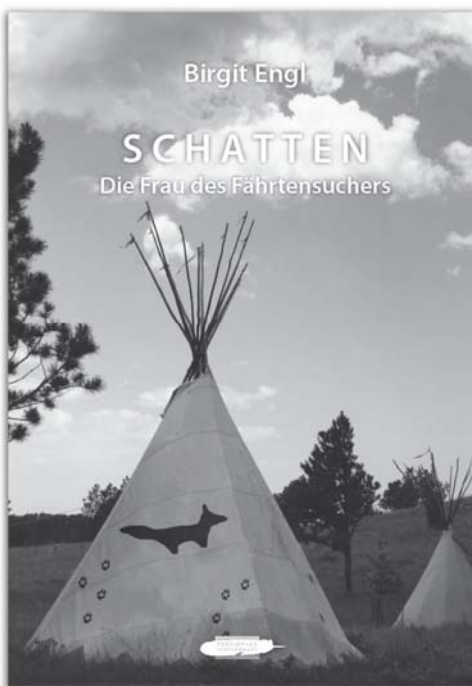
(Alle Abbildungen wurden vom Autor zur Verfügung gestellt)

### Anmerkungen:

- 1 [www.pbs.org/weta/thewest/resources/archives/eight/sbarrest.htm](http://www.pbs.org/weta/thewest/resources/archives/eight/sbarrest.htm)
- 2 [http://www.sittingbullfamilyfoundation.org/Sitting\\_Bull\\_Family\\_Tree.pdf](http://www.sittingbullfamilyfoundation.org/Sitting_Bull_Family_Tree.pdf)
- 3 vgl. New York Times vom 7. August 1881 "A Talk with Sitting Bull"
- 4 Ree oder Arikara; sesshafter, Ackerbau treibender Stamm am oberen Missouri
- 5 vgl. New York Times vom 7. August 1881
- 6 Stanley Vestal war das Künstlerpseudonym von Professor Walter Stanley Campbell (1877 bis 1957). Vestals Quellenmaterial ist hier zu finden: <http://digital.libraries.ou.edu/whc/nam/collection.asp?CID=1224&SID=7>
- 7 vgl. auch Robert W. Larson, Gall:Lakota War Chief, S.36
- 8 Hinweis auch auf die 1881/82 in Fort Randall angefertigten Lederzeichnungen; <http://sirius-archives.si.edu/ipac20/ipac.jsp?uri=full=3100001~!74723!0#focus>
- 9 Hohay oder Little Assiniboine wurde um 1856 als Jugendlicher von Sitting Bull gefangen genommen und in Folge adoptiert. Hohay gehörte zu Sitting Bulls engsten Gefolgsleuten; nach dem Tod von SBs Vater übernahm er dessen Namen Jumping Bull
- 10 vgl. Robert W. Larson "Gall: Lakota War Chief", S.59
- 11 vgl. Hiram Martin Chittenden, Alfred Talbot Richardson: "Life, Letters and Travels of Father Pierre-Jean de Smet, S.J., 1801-1873", Seiten 89 ff
- 12 "To touch the pen", d.h. den Vertrag unterzeichnen
- 13 Zu den Unterzeichnern gehörten – neben Gall – Running Antelope, Bear's Rib, Looking Crow, Iron Horn, Long Soldier, Elk Head, Wolf Necklace, Grindstone u.a.
- 14 Nach Abschluss des Fort Laramie Vertrags 1868 wurden die Lakota, die sich nicht auf die Reservationen begeben wollten, als "Northern Sioux" bezeichnet. Dieser Begriff wurde ab 1875 mit "nicht sesshafte" und auch "feindlich gesinnte" Sioux gleichgesetzt.
- 15 vgl. Stanley Vestal, "Sitting Bull - Champion of the Sioux", S. 94 (Ausgabe 1989)
- 16 vgl. Anm. 14
- 17 vgl. Interview mit der St. Paul Pioneer Press im August 1881 (auch abgedruckt in der NYT vom 07.08.1881)



- 18 Zehn Tote und 21 Verwundete von rund 1.300 Soldaten und Scouts
- 19 Crooks Adjutant Captain John Bourke berichtete später, dass zu der Zeit, als Reno und Benteen in ihrer Stellung ums Überleben bangten, Captain Anson Mills einen Fangrekord von 136 Forellen an einem einzigen Tag aufstellte.
- 20 Während des Sonnentanzes waren Bull 100 Stückchen Haut von beiden Armen geschnitten worden. Beide Arme müssen noch stark geschwollen und nur unter Schmerzen zu bewegen gewesen sein.
- 21 Colonel W.P. Carlin, Kommandeur des Militärpostens auf der Standing Rock Reservation, hatte Anfang Oktober 1876 Bear's Face (Hunkpapa) und Long Feather (Blackfeet) zu Sitting Bull entsandt, um diesen zu Friedensgesprächen nach Standing Rock einzuladen.
- 22 Stanley Vestal, Warpath: The true story of the fighting Sioux, S. 223
- 23 vgl. *Die Gartenlaube* (1882), Seite 276 f., [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Die\\_Gartenlaube\\_\(1882\)\\_276.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Die_Gartenlaube_(1882)_276.jpg)
- 24 vgl. *Camping with the Sioux. The field diary of Alice Cunningham Fletcher*, [http://www.nmnh.si.edu/naa/fletcher/acf\\_oct\\_27-29.htm](http://www.nmnh.si.edu/naa/fletcher/acf_oct_27-29.htm)
- 25 Insgesamt verloren die Sioux durch den Dawes Act zwei Drittel ihres Landes
- 26 vgl. New York Times, 14. Oktober 1888, "Big Indians Very Tired"
- 27 vgl. Jeffrey Ostler "The Plains Sioux and U.S. colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee", S. 228 f. und Larson "Gall: Lakota War Chief", S. 205 f.
- 28 vgl. New York Times, 7. August 1889, "Gall Signs The Treaty"
- 29 Williams (=Runs Away From) Mutter war Four Robes
- 30 "Messias Fimmel/Wahnsinn"
- 31 Hinweis auf die exzellente Analyse der Ghost Dance-Bewegung von Rani-Henrik Andersson, *The Ghost Dance Among the Lakota Indians in 1890*, University of Tampere, Finnland 2003
- 32 Die Siebenten-Tags-Adventisten entstanden aus der so genannten Millerbewegung. William Miller (1782-1849) kam nach einem intensiven Bibelstudium zu der Auffassung, dass Jesus im Frühjahr 1844 auf die Erde zurückkehren würde. Dies Datum wurde jedoch mehrfach "korrigiert".
- 33 vgl. [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Ghost\\_Dance](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Ghost_Dance) und "McGillycuddy Agent" von Julia B. McGillycuddy, Stanford University Press 1941, S. 261 f.
- 34 Bull ließ sich von Snow-on-her "scheiden", d.h. er warf sie raus.
- 35 Utley "The Lance and the Shield" (1994), S. 299; wahrscheinlich handelte es sich bei dem Kind um William Sitting Bull (1879-1909)
- 36 "Ich gehe nicht! Macht was ihr wollt! Ich gehe nicht! Macht schon! Macht schon! Handelt! Auf geht's!", vgl. Stanley Vestal, *Sitting Bull - Champion of the Sioux*, S. 307
- 37 Hinweis auf "The True Story of the Death of Sitting Bull" von E.G. Fechet; *Cosmopolitan* März 1896, Seiten 493-501, <http://www.archive.org/details/truestoryofdeath00fechrich>
- 38 vgl. *Time Magazine*, 20. April 1953



Hardcover A5  
450 Seiten  
ISBN: 978-3-86440-001-8  
PERSIMPLEX storykeeper

## Birgit Engl SCHATTEN - Die Frau des Fährtsensuchers

In Wyoming soll alles besser werden. Das Geschwisterpaar Kirsten und Olaf Mikkelsen kommt voller Hoffnung und mit vielen Zukunftsplänen nach Little Freedom, Wyoming, wo sie die kleine Ranch ihrer Tante geerbt haben. Die gute Bergluft soll Olafs angeschlagene Lunge heilen, und Kirsten träumt davon, Klavierunterricht zu erteilen. Doch der brutale Überfall einer gesuchten Verbrecherbande zerstört ihre Träume. Olaf wird getötet, und Kirsten droht an den Folgen dessen, was man ihr antat, zu zerbrechen, denn ihr gelingt es nicht, das ekelhafte Gefühl, plötzlich unrein zu sein, abzuschütteln. Am liebsten wäre sie tot. – Doch der junge Fährtsensucher, Fox McCain, verhindert ihren Versuch aus dem Leben zu scheiden. Er ist einer der wenigen Menschen, zu denen die junge Frau noch Vertrauen fasst. Und da sie in ihm einen Bruderersatz sieht, folgt sie ihm bald überall hin, wie ein Schatten. Fox und sein Großvater, Sam Angry Wolf, sind als gefragte Fährtsensucher jedoch häufig unterwegs. Der junge Mann kann nicht ständig auf Kirsten aufpassen. So ist er auch nicht da, als sie von betrunkenen Cowboys belästigt wird und vor Panik völlig überreagiert. Kirsten verletzt einen Mann mit dem Beil. Ihre hysterische Reaktion bewirkt, dass einige Leute an ihrer Zurechnungsfähigkeit zweifeln und sie am liebsten in eine Irrenanstalt stecken würden.

ab sofort im Buchhandel



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





## Drohender Kulturverlust in Lakota-Reservaten? – Tendenzen und Perspektiven

*Rebecca Netzel*

Beispiele von Kulturverlust und -bewahrung aus dem Bereichen Architektur, Sprache, Kunsthandwerk, Musik und Kochkunst.

Examples of cultural loss or keeping of traditions in the range of architecture, language, arts and crafts, music and cooking.

Ejemplos de pérdida o preservación de cultura, en el ámbito de la arquitectura, del lenguaje, de la artesanía, música y cocina.

Gleich bei meinem ersten Besuch der Pine Ridge Indian Reservation wurde mir von dortigen Lakota lachend gesagt, ich sei so ziemlich die erste Besucherin, die nicht gleich enttäuscht ausrufen würde: "Die Leute leben hier ja gar nicht mehr in Tipis !" So jedenfalls hätte sich eine Gruppe deutscher Touristen kurz vor meiner Ankunft geäußert. Unsere Freunde vor Ort, bei Manderson und in Porcupine, leben zumeist in Trailern oder Blockhütten, mit Elektrizität und (meist) fließendem Wasser (wenn auch von zweifelhafter Qualität), manche wohnen auch in Neubausiedlungen in festgefügt, z.T. sogar unterkellerten Gebäuden, die auch bei Tornados Schutz bieten. Tipis sieht man nur noch gelegentlich, am Rande von Zeremonien, oder für Touristen aufgestellt. Natürlich wollten auch wir uns die Erfahrung nicht entgegen lassen, in der Prärie im Tipi zu nächtigen, und haben auch beim Aufbau mitgeholfen. Doch wenn dann der heftigste Tornado seit 50 Jahren das Zelt davonfegt (August 2004), so ist man doch froh, dass man in jenen Stunden der tobenden Naturgewalten sich zufällig nicht darin aufgehalten hatte. Auch im strengen Winter war früher das Leben selbst in einem gut isolierten Tipi mit Feuerstelle (und entsprechender Rauchentwicklung!) gewiss etwas anderes als ein Tipi im Feriencamp an einem warmen Augusttag. Dies sollte in der nun folgenden Diskussion nicht vergessen werden.

Oftmals wird pauschal beklagt, den Lakota und anderen *Native Americans* drohe "ein Kulturverlust". Bei meinen zahlreichen und längeren Aufenthalten vor Ort (Sommer 2004, 2005, 2006, im Rahmen karitativer Hilfsprogramme) habe ich hingegen ein sehr intensives Kulturleben und – vor allem – ernsthafte sowie nachhaltige Bemühungen um eine Revitalisierung von Kultur und Sprache gerade bei den nachwachsenden, jüngeren Generationen erleben dürfen, und zwar nicht punktuell, sondern tendenziell. Wie passt das zusammen?

Dazu muss zunächst einmal definiert werden, was unter "Kultur" (und somit, in Abhängigkeit von diesem Kriterium, unter entsprechendem "Verlust") überhaupt verstanden werden soll. Geht es darum, zu konstatieren, die Lakota würden ja nicht mehr als nomadische Bisonjäger leben, so wie noch zu Zeiten

ihrer Urgroßeltern, dann haben sie natürlich "ihre Kultur verloren", zumal diese Umstellung der Lebensweise ja von den weißen Einwanderern erzwungen wurde. Wenn man indes ohnehin bereit ist, *jeder* Kultur eine Weiterentwicklung zuzugestehen, und dazu ihre Leistungen würdigt, auch unter widrigen Umständen fortzubestehen, dann bietet sich ein ganz anderes Bild.

Im Folgenden soll also zunächst einmal ein kultur-anthropologischer Definitions-Ansatz von "Kultur" versucht werden, um dann konsequent hinterfragen zu können, ob und was denn im Falle der Lakota (Western Sioux) von dieser Kultur verloren gegangen sei. "Kultur"-artiges Verhalten ist bereits in der Natur zu beobachten, so dass als "kulturell" zu definierendes Verhalten offenkundig eine Art Kontinuum im Laufe der Evolution darstellt. Unter "Kultur" lassen sich zunächst einmal alle Handlungen und Verhaltensweisen von Lebewesen einschließlich und vor allem des Menschen verstehen, welche **kollektiv von einer ganzen Gruppe ausgeübt** werden, wodurch diese Gruppe sich von anderen, ähnlichen Gruppen von Lebewesen **unterscheidet** (etwa Bienen- von Ameisenvölkern oder Kulturnationen beim Menschen). Dabei lassen sich nochmals zwei Ausprägungen von "Kulturen" voneinander abgrenzen, die sich evolutiv voneinander entwickelt haben: Zum einen die **rein instinktgeleitete** Kultur staatenbildender Insekten, zum anderen die von **individuellen Willensakten ausgelösten Verhaltensmuster**, die von der Gruppe übernommen und **überindividuell tradiert** werden (bes. Menschenaffen, Menschen). Dazwischen lassen sich fließende Übergänge nachweisen. Im engeren Sinne lässt sich nun demgemäß die **Kultur einer bestimmten Gruppe** definieren. Eine Gruppe ist dabei, aus synchronischer Betrachtung, eine zu einem bestimmten Zeitpunkt existierende, sich mehr oder weniger selbst tragende und erhaltende Gemeinschaft (die natürlich in dynamischem Wechselbezug zu anderen Gemeinschaften steht), ein System interagierender Individuen und ihrer konzertierten Lebensäußerungen, die sich von anderen Gruppen unterscheiden.

Daraus ergibt sich bereits die erste Erkenntnis, wenn wir den etwaigen "Kulturverlust" der Lakota



bewerten wollen: Es lässt sich die Gemeinschaft, wie sie vor mehreren Generationen dort bestand, eben nur noch bedingt mit der gegenwärtig lebenden Lakota-Gemeinschaft vergleichen, denn dies wäre eine diachronische Betrachtungsweise. Natürlich lässt sich sehr wohl feststellen, was alles nicht mehr in der Form weiter besteht, oder sich nur noch als Randphänomen erhalten hat, so etwa das Leben im traditionellen Tipi, doch lässt sich daraus nicht gleich ein "Kulturverlust" *per se* ableiten, weil dies unterstellen würde, dass nichts an die Stelle des Tipis getreten wäre, also keine kulturelle Entwicklung stattgefunden hätte. Diese ist aber sehr wohl nachweisbar und z.B. im Pine Ridge Reservat sehr augenfällig: Es gibt nämlich eine neue Form der Lakota-Architektur, welche sich die neue Bauweise mit gemauerten Wänden, Stahlbeton usw. sehr wohl zueigen gemacht und an eigene Bedürfnisse und Präferenzen adaptiert hat: das sog. "**tigmíigma táńka (round building)**", ein augenfälliger Beweis für die Kreativität der modernen Lakota-Gesellschaft bei der Realisierung eigener Gemeinde-Projekte. Mittlerweile existiert in den Reservaten eine eigene Architektur, besonders für öffentliche Gebäude (Gemeindezentren, Schulen, Krankenhäuser, Museen). Dabei wird bewusst versucht, an die Prinzipien des sog. **Lakól Wicóh'an kin** (= *Lakota Way*) anzuknüpfen, also etwa an die **heilige Kreisform**, die auch den Tipis zugrunde liegt und die eine Miniaturversion des Kosmos symbolisiert. So entstanden in den Gemeinden zahlreiche **Rundbauten** für die Versammlungshäuser, welche diese Prinzipien berücksichtigen. Zum eigenen Stil gehören auch ornamentale Stilelemente wie eine bunte Kachelung mit Mustern, die von traditionellen Lakota-Stickereimotiven oder der Ledermalerei entlehnt sind, sowie Außen- und Innenbemalung von Versammlungshallen mit traditionellen Motiven wie **Adlern** oder umlaufenden **Büffels**spuren. Die Gelder zur Finanzierung reservatseigener Bauten stammen oft aus den **Casinos** ("*New Buffaloes*"). Dabei ist man sich des Wandels der Wohnweise sehr wohl bewusst. Der Stoney-Sioux **Tatánka Máni (Walking Buffalo)** (1871-1969), zitiert nach: **Bydlinski / Recheis**, Weisst Du, dass die Bäume reden – Weisheit der Indianer – Vom Leben im Einklang mit der Natur, Indianertexte der Gegenwart, S. 45) stellt folgende Betrachtung über den **Entfremdungs-Effekt** an, der mit dem Wohnen in **Steinhäusern** verbunden ist, die durch ihre massiven Wände (und heutzutage noch Klima-Anlagen) den Rückbezug zur Natur minimieren oder sogar kappen: "*Hügel sind immer schöner als Häuser aus Stein. In einer großen Stadt wird das Leben zu einem künstlichen Dasein. Viele Menschen spüren kaum noch richtige Erde unter den Füßen, sie sehen kaum noch Pflanzen wachsen, außer in Blumentöpfen, und lassen nur selten die Lichter der Straßen hinter sich, um den Zauber eines sternensäten Nachthimmels auf sich wirken zu lassen. Wenn Menschen so weit weg von all*

*dem leben, was der Große Geist geschaffen hat, dann vergessen sie leicht seine Gesetze.*"

Die Intensität des Eindruckes, den etwa der Morgenstern macht, wenn er durch die Zeltöffnung eines Tipis erlebt wird, gehört selbst für die Reservatsbevölkerung, die mehrheitlich in Trailern und Cabins lebt, nicht mehr zum Alltag, sondern ist bestenfalls ein Erlebnis während Powwows und anderer Veranstaltungen (Zeremonien), anlässlich derer noch traditionelle Tipis oder auch moderne Camping-Zelte aufgeschlagen werden. Dies ist dann allerdings eher ein partieller Verlust an Lebensqualität als an Kultur, denn Tipis existieren ja noch, und wie gesagt, im Winter oder bei Sturm darin zu leben ist alles andere als angenehm. Doch die Nähe zur Außenwelt, die ein Tipi vermittelt, wird durchaus noch geschätzt, deshalb wird das Tipi auch gewiss nicht völlig verschwinden, auch wenn man nicht mehr ständig darin lebt. Diese Sichtweise wird auch von anderen *Native Americans* geteilt. So äußert sich der Lakota-Medizinmann **Lame Deer** ähnlich: "*Ich habe den Eindruck, die weißen Menschen fürchten sich so sehr vor der Welt, die sie selbst geschaffen haben, dass sie diese nicht mehr sehen, fühlen, riechen oder hören wollen. Regen und Schnee auf dem Gesicht zu spüren, von einem eisigen Wind wie erstarrt zu sein und an einem rauchenden Feuer wieder aufzutauen, aus einer heißen Schwitzhütte zu kommen und in einen kalten Fluss zu tauchen – diese Erfahrungen zeigen dir, dass du lebst. Aber ihr wollt das gar nicht mehr empfinden. Ihr wohnt in Kästen, die Sommerhütze und Winterkälte aussperren, (...) ihr hört den Lärm aus der Hi-Fi-Anlage anstatt den Klängen der Natur zu lauschen (...) das ist euer Weg. Er ist nicht gut.*" (zitiert nach: **Bydlinski/Recheis**, a.a.O., Teilband 2, S. 91.) Ähnlich äußerten sich bekanntlich **Black Elk** und **Luther Standing Bear** in ihren Publikationen.

Kulturverlust oder Kulturwandel? Vom Übergang vom Leben im Tipi zum Trailer berichtet die zeitgenössische Autorin **Delphine Red Shirt**, Oglala Sioux, in ihren autobiographischen Kindheits-Schilderungen (in: **D. Red Shirt**, Die Farben der Glasperlen, S. 144.): "*Ich erinnere mich an die Winter in South Dakota während der sechziger Jahre, als viele von uns in Segeltuchzelten lebten.*" – das klassische Leder-Tipi war schon in Ermangelung an Büffelfellen (ca 12 bis 18 pro Tipi!) durch Canvas ersetzt worden – und: "*Der Zeltboden bestand aus einer dünnen Segeltuchplane, die auf der gefrorenen Erde lag*" – es gab also auch keine Büffelfell-Decken mehr – eine gravierende Verschlechterung der Lebensverhältnisse. Weiter berichtet **Red Shirt**: "*Sie hatten einen kleinen Holzofen, den sie zum Kochen und Heizen benutzten. Die Kinder erkrankten an Tuberkulose und die Familie wurde in eine Baracke auf dem Gelände einer Militärbasis umgesiedelt, das geschlossen und von der Regierung gekauft worden war. Im gleichen Jahr brachten sie uns viele Wohnhütten (...) Sie hatten Inntoiletten, Badezimmer und fließendes Wasser.*" – Dies gehört heute zum bescheidenen Standard, dennoch finden sich selbst 40 Jahre später



noch Nebengebäude, die aus einfachen Pressspan-Hütten bestehen, ohne Anschluss an Wasser und Elektrizität und mit kleinen Toilettenhäuschen (Plumpsklos) etwas separat in der Prarie.

Der eigentliche Kulturverlust ereignete sich also, als die Lakota (um 1890) gezwungen wurden, ihre nomadische Lebensweise aufzugeben, die an das Leben der Plains perfekt angepasst war – mit Wegbrechen der natürlichen Ressourcen (Abschlachten der Büffelherden durch die Weißen) glitten die Lakota, besonders in der Übergangsphase zum Reservatsleben, oft in bittere Armut ab, die größtenteils bis heute fortbesteht. Tragischerweise stellen die armseligen Reservatshütten keine echte Verbesserung der Wohnqualität dar, aufgrund von Schimmelbefall (*Black mold*), infolge der schlechten Isolierung dieser Hütten (oft aus Spanplatten). Im luftigen Tipi mit Feuerstelle wurden die Büffelfelle der Zeltplanen durch neue ersetzt, wenn sie anfangen, zu verrotten. Die modernen Segeltuchplanen heutiger Tipis sind haltbarer, aber auch leichter klamm.

Die Phase des kulturellen Umbruchs von ca. 1890 bis in die 1960er Jahre war wohl die Phase des größten Verlustes. Seitdem sind Revival-Tendenzen allethalben zu beobachten. Das Gleiche gilt für die *Sprache*. Hierzu nochmals *Delphine Red Shirt* (D. *Red Shirt*, a.a.O. S. 152): *"In einer Unterhaltung kommen meiner Mutter die alten Lakota-Worte mübelos über die Lippen, Worte, die ich leise für mich wiederholen muss, bis sich meine Zunge und Kehle an die gutturale Sprechweise, den Tonfall und das Gefühl gewöhnt haben, dass ich die Sprache nie so fließend beherrschen werde wie sie. (...) Eines Tages erzählte sie mir: ‚Sie geben uns unsere Sprache zurück. Sie darf wieder unterrichtet werden.‘ Ich wartete auf das ABER "* – doch ein ABER gab es gottlob nicht, nur Anlaufschwierigkeiten (z.B. anfänglicher Lehrermangel) bei der Einführung dieses lang ersehnten Unterrichts. Eine dynamische Weiterentwicklung der Sprache hat eine Anpassung an neue Gegebenheiten aus Gesellschaft, Bankwesen, Wissenschaft und Technik bereitgestellt, durch eine beeindruckende Liste an Wort-Neuprägungen (Neologismen), deren Wortbildungsverfahren sehr produktiv sind, wie anhand einiger Beispiele aufgezeigt werden kann. Wortfelder aus dem Alltagsleben zeigen dies besonders anschaulich:

– Wortfeld "Brot = **agúyapi**" (= an sich schon eine Neuprägung; Brot war in alten Zeiten unbekannt! wörtlich: "Gebräutes, Gebackenes"): => **agúyapi** + Spezifizierung} dieses Wortbildungsverfahren führt zu zahlreichen Wortneuschöpfungen wie z.B.: **agúyapi agúgu** = Toast ("gebräutes Brot"), **a. blaská** = Pizza ("plattes Brot"), **a. osthéka** = Taco ("unförmiges Brot"), **a. pagmúpi** = Roll, Sweet Bread ("aufgerolltes Brot"), **a. pshunká** = Muffin ("kugelförmiges Brot"), **a. skúyela** = Cookie ("süßliches Brot"), **a. skúyagmigma** = Donut ("süßes, rundes Brot"), **a. sáka** = Knäckebrötchen, Cracker ("hartes Brot"), **a. sápa** =

Schwarzbrötchen (wörtlich) usw. usw. – eine reiche Palette an Teigwaren, von Knäckebrötchen bis Kuchen, von Muffins bis Pizza! (Nur bei dem Wort für "Spaghetti" haben die Lakota mit der Wortprägung "**spakéli**" kapituliert – ebenso wie ja wir Deutsche!)

– Wortfeld Metall = **máza**: Mit der Einführung dieses neuen Materials entstanden auch unzählige neue Begriffe, die eine große Eigendynamik gewonnen haben: **mázaska** = Silber, figurativ: Geld ("weißes Metall"), **mázaska típi** = Bank, Kreditinstitut ("Geld-Haus"), sowie zahlreiche Begriffe hierzu, doch auch Alltagsgegenstände wie Uhr (**mázashkanshkan**), Telefon (**omás'ape**), die zumindest früher aus Metall gefertigt waren, und auch heutige Metallgegenstände wie: **mázawakan** = Gewehr, **maziýape** = Hammer, **mas'óceti** = Ofen, **mas'ónunwe** = Badewanne usw. usw. Besonders kreativ sind auch Wortverbindungen, vgl. z.B. zu "**ognáka,-e** = hineinlegen": **wógnake** = Behälter, Box, **canwógnake** = Holzkiste (a.: Sarg), < **can** = Holz, **mas'(w)ógnake** = Konservendose, < **maza** = Metall, **mniógnake** = I) Wasserkrug, Wassercontainer II) Auto: Kühler, < **mni** = Wasser, **sniwógnake** = Kühlschrankschrank, < **sni** = kalt, etc.

– Wortfeld "**iyúta(pi)**": "(ab-)messen, wiegen, quantifizieren", z.B.: **makíyutapi** = Meile, < **maká** = Erde, **tkeíyutapi** = Pfund, < **tke** = schwer, **kal'iyutapi** = Fahrenheit, < **kal'**, von: **káta** = heiß, warm, usw. – Besonders interessant ist auch das Wortfeld "erlauben, Erlaubnis erteilen", wofür es seit jeher ein traditionelles Wort gab, das sich jedoch in Verbindung mit dem – bereits neueren – Terminus für "Vieh treiben" aus der Cowboy-Zeit seinerseits weiter entwickelt hat: **iyówinkiyé** = erlauben + **kahápa** = (z.B. Vieh) treiben (vgl. Engl: *to drive [cattle]!*) } = traditioneller Wortschatz, => Weiterentwicklung zu: **kahápapi wóiyowinkiyé** = *driver's license*, Führerschein! Da dieses Wortmonster im Alltag zu lang ist, behilft man sich umgangssprachlich mit dem Kurzwort "**kansú**", was seinerseits eine hochinteressante Entwicklungsgeschichte hat: Ursprünglich bezeichnete es Pflaumenkerne, die als Spielsteine benutzt wurden, später wurde dieser Begriff auf jedwede Spielmarken sowie Spielkarten übertragen, etwa bei Bingo, Kartenspielen usw., um sich dann nochmals zu generalisieren, zur Bezeichnung etwa von Chipkarten, Kreditkarten etc, in diesem Falle also der Führerschein-Karte. Also:

Pflaumenkerne > als Spielsteine > Spielchips, /-marken/-karten > jedwede Karte > Führerschein! Die Wortfelder sind also in Bewegung: Es existieren traditionelle, sich dynamisch verändernde Begriffe, zuweilen können sie auch entfallen (Archaismen, z.B. "**htaní** = arbeiten, sich abplagen", heute nur noch dialektal (*northern*), im *southern Lakota*: **wówashí ecón** = "arbeiten, Arbeit verrichten") oder durch modernere ersetzt werden (z.B. "Häuptling": früher: "**nacá**", heute: "**itáncan**", was zugleich auch als "Chef", "Boss" ver-



wendet wird; früher: **washóshe** = (tapferer) Krieger, heute: **akícita** = Krieger / Angehöriger einer warrior society, zugleich auch als "Soldat" oder, dialektal, gar als "Polizist" verwendet, in Pine Ridge Letzeres indes: **canksáyuha**, wörtl.: "Knüppelträger").

Sehr verändert haben sich indes die Verhaltensweisen, gerade bei denjenigen Kindern und Jugendlichen, denen aufgrund der durch Arbeitslosigkeit, Alkoholismus und Drogenmissbrauch zerbrochenen Familien das erziehungsmäßige *feedback* fehlt. Diese Kinder besuchen auch oft nicht regelmäßig die Schule. Lakota-Älteste verschiedener **tióshpayes** (*extended families*), die ich im Reservat traf, beklagten zudem häufig den Verlust an botanischen und zoologischen Kenntnissen bei der Lakota-Jugend. "Früher kannten wir noch alle Tier- und Pflanzenarten", so ist häufig zu hören, "aber heute können viele Kinder nicht mal mehr einen Goldfinken von einem Lerchenstärling unterscheiden" (beide Arten haben eine gelb gefiederte Brust), "und die Medizinpflanzen und ihre Verwendung kennen sie erst recht nicht mehr!" Dem wird zunehmend und gezielt durch verstärkte Exkursionen, Workshops, Erlebniscamps, didaktische Reiterausflüge u.a. pädagogische Konzepte gegengesteuert. Medizinmänner und -frauen (**pejúta wicáša /wínyela**), die in der Tat noch in der Lage sind, Hunderte von Arten der Flora und Fauna der Plains zu bestimmen und über ihre mögliche Nutzung (oder auch Giftigkeit!) Bescheid wissen, geben ihr Wissen verstärkt an Schulklassen und Jugendgruppen weiter, etwa auf Jugendfreizeiten. Bsp.weise der Lakota Village Fund e.V. und die Lakota Horsemanship Organization (Sunka Wakan Na Wakanyeja Awicaglipi Incorporation), sowie die Tusweca Tiospaye, beide Pine Ridge, unterstützen diese Initiativen. (Zur Artbeschreibung u. Lakota-Namen dieser u.a. Tier- u. Pflanzenarten mehr unter: R. Netzel, *Animal Nation and Plant Nation – A Fieldguide for Lakóta Children and for all those adults who still care about Creation*, Trier 2007).

Lakota hat zudem besonders als Sakralsprache, aber auch im gewissen Umfang noch im Alltag, eine nicht wegzudenkende Rolle in der Lakota-Gesellschaft. Auch über die Sprache wird also ein Stück weit Kontinuität der kulturellen Identität der Lakota transportiert und gewährt. Zwar hat sich die Sprache zuweilen leicht verändert, so haben seit der *lost generation* (= *boarding school*-Generation, die aufgrund der damaligen Assimilierungspolitik nur noch Englisch lernen durfte) zahlreiche Jugendliche keine soliden Grammatikkenntnisse mehr, so dass heutzutage sogar einige unregelmäßige Verben regelmäßig (!) konjugiert werden, aber das hat der Sprache, als Vereinfachung beim Erlernen, fast eher gut getan, z.B.: "**cannúnpa** = (Pfeife) rauchen", statt "**cannunmunpe** = ich rauche" hört man heute oft: "**cannúnwape**", nach der regelmäßigen 1. Konjugation.

Auch traditionelle Tänze, etwa auf Powwows (**wacípi**), sowie *Hand games* bzw. *Mocassin games* (**hánpapecunpi**, Ratespiele mit zwei gegnerischen Teams, von denen in der Hand oder einem Mokassin versteckte Gegenstände erraten werden sollen) und Reiterspiele sind nach wie vor sehr beliebt, auch bei Jugendlichen, obwohl diese ebenso gerne Rad fahren oder Quad, inline skaten oder Gameboy spielen, Fernsehen schauen oder im Computer surfen (sofern diese Dinge, aufgrund der Armut, vorhanden sind. Es ist aber erstaunlich, wie auch diese Gegenstände in der Reservatsgesellschaft auf dem Vormarsch sind).

Häufig spielen musikalische Jugendliche ebenso E-Gitarre wie Powwow-Trommel, experimentieren mit Piano und Flöte (so die Erfolgs-Gruppe **Brulé** oder auch **Red Chasing Hawk**), sie *rappen* und singen *traditional songs* – kein Widerspruch, sondern aus ihrer Erlebniswelt heraus eine Bereicherung. Selbst die **traditionellen Bastelarbeiten** zeigen eine Weiterentwicklung, welche althergebrachte Formen nicht verdrängt, sondern um ein neues Repertoire erweitert (auch wenn zuweilen ein Sortiment aus Fake daraus wird, um den Souvenir-Markt für Touristen zu bedienen ...) – So gibt es inzwischen auch Traumfänger in Adler-Form, als Schlüsselanhänger oder Ohrgehänge.

Traditionelle **Perlenstickerei** (**wakshúpi**, *beadwork*) findet sich längst nicht mehr nur auf Lederhemden und Mokassins, sondern zunehmend auch auf Gürteln und Handy-Taschen, Schlüsselanhängern, Baseball-Kappen usw. Auch das ist ein Ausdruck moderner Lakota-Kultur im Sinne einer Selbstfindung zwischen Tradition und Moderne. Die Lakota stehen sehr erfolgreich Spagat zwischen Althergebrachtem und Neuem, im Spannungsbogen der Entwicklung der modernen Gesellschaft – alles andere ist reine Geschmackssache (z.B. ob jemandem perlenbestickte Turnschuhe oder gar Brillenbügel von Sonnenbrillen gefallen). Bekannte Lakota-Künstler wie **Arthur Amiotte** widmen ihre Zeit der Kunsterziehung der Lakota-Jugend. Sehr beliebt sind auch Abbildungen traditioneller Muster (etwa von Perlenarbeiten) als Schmuckvignetten auf Briefpapier, in Internet-Seiten (Websites von Stammes-Organisationen), als Abziehbildchen, Grußkarten, E-mail-Grußkarten (z.T. mit traditioneller Musik unterlegt) usw. (Diese erfreuen sich in der E-mail-Post (**wówapi kahwógyapi**) der Lakota untereinander großer Beliebtheit).

Sogar **moderne Märchen** gibt es, etwa über Hirschfrauen oder Hasenleute, die in die Disco gehen (nachzulesen in: Netzel, Hg, *Sagenschatz der Western Sioux*, Mythen, Märchen und Legenden der Lakota, Trier 2009). Auch die **Lakota-Küche** tendiert nach jahrzehntelangem Fast-food (mit fatalen Folgen für die Gesundheit ganzer Generationen, so herrscht z. B. in Pine Ridge bereits eine Jugend-Diabetes-Rate von ca. 37%, nach Auskunft der dortigen Stammesbehörden),

wieder zu traditionellen Gerichten, verstärkt werden wieder heimische Produkte wie Dörrfleisch (**pápa sáka**, von den Büffelzähnen), Prärierübe (**tínpsila**) und natürlich die schmackhaften Wildkirsch- und Pflaumenkompotte (**wójapi**) sowie Marmeladen und Gelee aus den genannten Früchten oder auch Büffelbeeren zubereitet, auch zum Verkauf für die kleinen lokalen Märkte. Egal, welchen Bereich man nun beleuchtet, ob Architektur oder Sprache, Musik und Tänze (Folklore), Kleinkunst oder Malerei, Musik oder Kulinarisches – auf allen Gebieten hat die Lakota-Kultur mit der allgemeinen Entwicklung im weltweiten Globalen Dorf mithalten können und ihre eigenen, zum Teil sehr originellen Antworten darauf finden können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass vielmehr von einem Kultur**wandel** als von einem Kultur**verlust** zu sprechen ist. Natürlich leben die heutigen Lakota nicht wie in einem Freilicht-Museum oder wie Hollywood-Komparasen. Sie leben eingebettet in einer modernen, zunehmend globalisierten Welt, mit all ihren Chancen und Risiken, in einer Welt, an der sie auch mit Fernsehen, Handy, Computer und Internet Anteil haben und haben wollen, genau wie wir Europäer oder weiße Amerikaner auch. Das heißt aber noch lange nicht, dass alles Althergebrachte zum Verschwinden verurteilt wäre oder nur noch als kuriose Randphänomene ein Schattendasein fristet.

Die Lakota-Traditionen sind noch sehr viel mehr in der Gesellschaft verankert als die Wahrung europäischer Traditionen, die etwa als Freizeitvergnügen und aus Nostalgie gepflegt werden (z.B. Karneval, Ritterspiele). Lakota-Kulturveranstaltungen sind mehr als reine Traditionspflege oder bloßes *social event*, da sie stets auch einen sakralen Charakter haben: Denn immer wenn sich das Volk zu Großereignissen trifft, schließt sich der "*sacred hoop*", der heilige Kreis des Volkes, den der Lakota-Medizinmann **Heháka Sápa** (*Black Elk*) in seinem Vermächtnis "*The Sacred Pipe*" und "*Black Elk Speaks*" so eindringlich beschworen hat. Nach Lakota-Verständnis beginnt nämlich eine spezielle Energie zu fließen, sobald der Kreis geschlossen ist (das Gleiche gilt für das Zusammenstecken von Pfeifenkopf und -schaft der **cannúpa wakán**, der Heiligen Pfeife), besonders, wenn alle dabei im Kreis stehen oder tanzen, sich im Kreis an den Händen halten usw. Diese spirituelle Energie wird als "**ton**" bezeichnet, sie ist eine universelle, kosmische Energie, in etwa mit dem Begriff "Reiki" gleichsetzbar.

Man kann kein Volk auf einem musealen Entwicklungsstand gleichsam als status quo "einfrieren", man kann ihm aber die Chance geben, so viel wie möglich an Altbewährtem und künstlerisch Gehaltvollem

auch in die modernen Zeiten hinüberzuretten. Dies wird von führenden Lakota-Ältesten wie dem Künstler und Kulturerzieher **Arthur Amiotte** oder dem Schulprojekt-Initiator **Leonard Little Finger** stets betont. Es lässt sich also feststellen, dass die oft gehörte Versicherung der Lakota keine bloße Phrase ist: **Lakól wicóh'an kin sutáya gluhá naúnjinpi, na wicóh'an kin lená gluhá maúnipi kte lo.** *Wir halten am Lakota-Weg fest, und wir werden diese Traditionen lebendig erhalten."*



Typisches Rundhaus der Gemeinde, Pine Ridge, als Beispiel für die moderne Lakota-Architektur.

### Literatur (Empfehlungen)

#### Amiotte, Arthur/Runnels, Vic/et al.

(o. J.) Art & Indian Children of the Dakotas, Book One - Five – An Introduction to Art & other Ideas, Aberdeen SD

#### Bydlinski, Georg/Recheis, Käthe

1993 Weißt du, dass die Bäume reden. Weisheit der Indianer, Vom Leben im Einklang mit der Natur. Indianertexte der Gegenwart, Wien

#### Little Elk, David, Wicoh'an Otehike

1987 – 2001 Cheyenne River Sioux Tribe,

#### LLC (Lakota Language Consortium)

2008 New Lakota Dictionary, Bloomington Indiana

#### Netzel, Rebecca

2007 Animal Nation and Plant Nation. A Field Guide for Lakota Children and all those adults who still care about Creation, Trier

#### dies. (Hrsg.)

2009 Sagenschatz der Western Sioux. Mythen, Märchen und Legenden der Lakota, Trier

#### Red Shirt, Delphine

2004 Die Farben der Glasperlen. Mein Leben als Tochter der Oglala Sioux, München

#### Rood, David / Taylor, Allen

2002 Beginning Lakhota, Vol. I + II, University of Colorado, Boulder

## Von Mounds und Menschen: Komplexität und Arbeitsorganisation in den Königstümern der Mississippi-Kultur am Beispiel Moundvilles

*Anton Vogel*

Vom 12. bis zum 15. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung erreichten die Gesellschaften der Mississippi-Periode den Höhepunkt ihrer Komplexität und Bevölkerungsgröße. Umwehrte Siedlungen, abgegrenzte dynastische Familienresidenzen und ausgedehnte Grabhügelanlagen deuten auf eine stark zentralisierte, theokratisch ausgerichtete Gesellschaftsform. Allerdings durchliefen die Königstümer im Mittelwesten und Südosten Nordamerikas keinen linearen Aufstieg mit anschließendem Niedergang der Komplexität, sondern zeigen archäologisch ein Muster wechselnder demografischer und ökonomischer Organisation. Einige der historischen Mechanismen, die den Gegenstand ethnologischer und archäologischer Diskussionen in Amerika bilden, haben offensichtlich bis in kontaktgeschichtliche Zeit überlebt. Die historischen Aufzeichnungen und etymologische Untersuchungen geben mögliche Hinweise auf die Komplexitäts-Zyklen der Mississippi-Königstümer.



Blick auf Mound A und über die archäologische Stätte Moundville (Foto: Jeffrey Reed, 2010, Quelle: <http://commons.wikimedia.org>)

Nach Cahokia im heutigen Illinois war Moundville das größte und bevölkerungsreichste Zeremonialzentrum der Mississippi-Kultur. Zu den Zeiten seiner größten Ausdehnung und am Höhepunkt seiner geopolitischen Bedeutung 1200 bis 1250 n. Chr. erstreckte sich die palisadenumwallte Anlage am Black Warrior River im heutigen Alabama über gut 75 Hektar, 40 Meilen entlang des Flusstals. Sie umfasste 29 unterschiedlich hohe Mounds<sup>1</sup> von rechteckigem oder quadratischem Grundriss mit einer Plattform, die Tempel oder die Residenzen der Aristokratie trug. Umfangreiche archäologische Untersuchungen seit Beginn des 20. Jahrhunderts<sup>2</sup> lassen eine lokalspezifische Entwicklung nachvollziehen, die von der Zusammenballung und schrittweisen Zentralisierung zuvor autonomer Siedlungen bis zur neuerlichen Aufsplitterung in Weiler und Einzelgehöfte reicht. Letzteres kennzeichnete die Spätphase von 1300 bis 1450<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Beck, 2003 : 649.

<sup>2</sup> Walthall, 1980 : 211ff..

<sup>3</sup> Beck, 2003: 649.

Der demografische Aufstieg eines Mississippi-Häuptlingstums und dessen nachfolgender lokaler Bevölkerungsniedergang standen immer wieder im Mittelpunkt der archäologischen und ethnohistorischen Diskussion. Im vorliegenden Text soll die Suche nach den Ursachen nicht mit einer monokausalen Erklärung – wie etwa ökologischen Verschlechterungen –, sondern im Licht einer flexiblen und dynamischen Entwicklung angegangen werden, wobei Arbeitsorganisation und Gesellschaftsschichtung als treibende Kräfte in den Vordergrund gestellt werden.



Blick auf Mound B in der archäologischen Stätte Moundville (Foto: Jeffrey Reed, 2010, Quelle: <http://commons.wikimedia.org>)

Moundville liegt etwas südlich der sogenannten "fall line", der Grenze zwischen dem Cumberland-Plateau im Norden und der hügeligen Golfküstenebene im Süden. Auf beiden Seiten dieser geologischen Trennlinie verläuft ein 20 Meilen breiter Gürtel verwitterter Kalksteinaufschlüsse, der *Black Belt*, der sich durch hohe Bodenfruchtbarkeit auszeichnet und oft als "schwarze Prärie von Alabama" bezeichnet wird<sup>4</sup>. Der

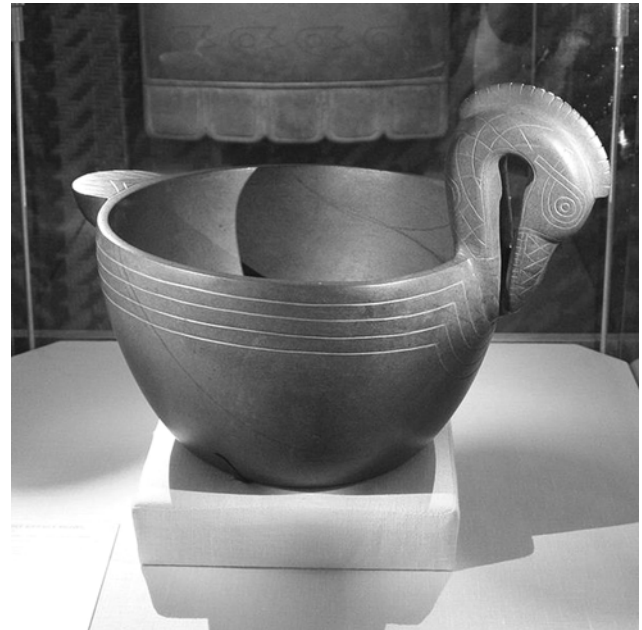
<sup>4</sup> S. Walthall, 1980 : 13, 16.



heutige *Moundville Archaeological Park*, der das Gelände auf dem Höhepunkt der gesellschaftlichen und sozial-geografischen Zentralisierung umschließt, liegt auf dem südöstlichen Hochplateau des Black Warrior, dessen gewundener Lauf mit Steilufer an einer Seite die natürliche Grenze bildet. In den nach und nach gewachsenen Streusiedlungskomplex sind abgeschnürte Flussarme integriert, die, wie Funde von Angelhaken beweisen, zum Fischfang benutzt wurden<sup>5</sup> und möglicherweise im Besitz einzelner adeliger Familien waren. Die Bodenfruchtbarkeit wie auch der Zugang zu wilden Ressourcen waren für die Ansiedlung einer großen Lokalbevölkerung wichtig, wenn auch nicht allein entscheidend. Sehr wohl aber könnte die allmähliche Nährstoffverschlechterung der Felder ein Grund für die Abwanderung von Bevölkerungsgruppen gewesen sein, da die indigenen Pflanzmethoden ohne Mulchen und Düngung den Boden mit der Zeit auslaugten<sup>6</sup>.

Vor 1050 siedelten die Menschen in kleinen verstreuten Siedlungen entlang des Zentrums des Fluss-tals. Die archäologischen Befunde weisen auf eine geringe Bevölkerungsstärke und -dichte hin, die auch in den folgenden anderthalb Jahrhunderten bis 1200 nicht stark anwuchs. Nur zwei Mounds sind aus dieser formativen Phase auf dem Moundville-Plateau bekannt, immerhin schon Ausdruck einer sich entwickelnden Führungsschicht und eines von ihr delegierten Arbeitsaufwandes<sup>7</sup>. Danach erwuchs Moundville zu einer komplexen Großsiedlung, deren über verschiedene demografische und politische Perioden gewachsene Strukturen neben der erwähnten Vielzahl zentraler und untergeordneter Mounds eine große innere Plaza, Häuptlingshäuser, Zeremonialgebäude und die das Zentrum umgebenden Adelsresidenzen nebst den in Streulage angeordneten Siedlungen und Einzelhäusern der einfachen Bevölkerung umfassten. Die gesamte 75-Hektar-Anlage war mit einer Palisade zum Schutz vor kriegerischen Überfällen bewehrt<sup>8</sup>. Moundville zwischen 1200 und 1300 war also ein zentralisiertes, von einer Elite-Ideologie geprägtes Konglomerat verschiedener Dorfsiedlungen und Bevölkerungsgruppen, dessen stadtgeografische Anordnung die vertikale Schichtung der Gesellschaft widerspiegelt. Walthall schätzte die Bevölkerung auf dem Höhepunkt der demografischen Entwicklung auf 3000 Menschen<sup>9</sup>, eine Zahl, die von jüngeren Autoren inzwischen um zwei Drittel auf etwa 1000 Einwohner herabkorrigiert wurde<sup>10</sup>. Eine Diskussion der Bevölkerungszahlen ist an dieser Stelle nicht vorgesehen, auch geben alle Hochrechnungen nach der Zahl der ausgegrabenen

Haushalte nur einen genäherten Wert an, ohne die periodischen Schwankungen durch Zu- und Abwanderung, durch Missernten oder andere wirtschaftliche Bedingungen einzubeziehen.



Mit Ritzungen versehenes Dioritgefäß in Entenform. Ausgegraben im Moundville Archaeological Park (Foto: Jeffrey Reed, 2010, Quelle: <http://commons.wikimedia.org>)

Eine Abnahme der Bevölkerung, einhergehend mit einer gleichzeitigen Betonung der elitären Statussymbolik, macht sich in den archäologischen Befunden ab 1300 bemerkbar. Zu dieser Zeit hob sich der Adel durch gesonderte Begräbnisse in den Mounds und Tempeln sowie durch den Handel mit Luxusgütern wie Anhänger aus *Busycon*- und *Columella*-Muscheln, kupferne Ohrgehänge und Halsreifen, Malpaletten aus verschiedenen Gesteinsarten mit mineralischen Farbpigmenten und Galena-Kristalle gegenüber der einfachen Bevölkerung hervor<sup>11</sup>. Für die mit dem Südosten befassten Archäologen zeigt dies einen Wechsel von einer auf Verwandtschaft begründeten und auf eine Gemeinschaft stiftende Ideologie ausgerichteten "corporate strategy" hin zu einer so genannten "network strategy", die das Machtmonopol der Anführer verstärkt und die Gesellschaft stärker heterogenisiert<sup>12</sup>. Die Netzwerke werden nach Ansicht Mary B. Trubitts von Fernhändlern, handwerklichen Spezialisten und durch Klientelverhältnisse wie den Einsatz von Kontroll-Instanzen in angegliederten Siedlungsgemeinschaften gebildet<sup>13</sup>.

Die Autorin leitet diese Einordnung von eigenen Untersuchungen in Cahokia ab. Die Spätzeit dieses größten indigenen Siedlungskomplexes in Nordamerika,

<sup>5</sup> Walthall, 1980 : 216.

<sup>6</sup> Hudson, 1997: 153.

<sup>7</sup> Beck, 2003 : 651.

<sup>8</sup> Beck, 2003 : 652.

<sup>9</sup> Walthall, 1980 : 214.

<sup>10</sup> Blitz, 2004: 279.

<sup>11</sup> Beck, 2003 : 652-653 ; Trubitt, 2000 : 673.

<sup>12</sup> Trubitt, 2000: 670.

<sup>13</sup> Trubitt, 2000: 670.

die *Moorehead*-Phase (1200 bis 1250), ist ebenfalls geprägt durch Bevölkerungsabnahme und die gleichzeitige Betonung individueller Macht, wie sich vor allem im Wandel der öffentlichen Architektur zeigt. So finden sich im Moorehead sehr viel weniger Mounds als in der vorangegangenen *Lohmann*- und *Stirling*-Phase. Deren Konstruktion aus wenigen, hohen Erdschichten, so genannten "mantle layers", verrät im Gegensatz zu früheren vielschichtigen Anhäufungen einiges über den Arbeitsprozess, der zu ihrer Entstehung geführt haben muss: Die begrenzte Schichten-Zahl der bewegten Erdmassen deutet auf einen komprimierteren Bauprozess hin, während ein mit der Sukzession der Häuptlingsdynastien einhergehender Arbeitsvorgang sich in der Anhäufung jeweils dünnerer Lagen widerspiegeln würde<sup>14</sup>. Im erstgenannten Fall, typisch für die Spätphase Cahokias und Moundvilles, könnte die Führungselite eine größere Menge Menschen zur Mehrarbeit herangezogen haben. Für diese Machtmonopolisierung spricht auch die Anlage von Palisaden um das von der Plaza, dem Mound und der Fürstenresidenz gebildete Zentrum. Die Ideologie des Häuptlingstums und das Ansehen ihrer Träger bezogen sich verstärkt auf die Kriegsführung, die den Einfluss eines Kult- und Herrschaftszentrums auf die benachbarten Gebiete auszudehnen half. Nicht nur im *American Bottom*-Gebiet, in dessen Kernland Cahokia liegt, und in der Moundville-Kulturprovinz, sondern auch in den Häuptlingstümern der Appalachen- und Savannah-Region wird es in spätmisissippischer Zeit typisch, dass die Bevölkerung auf das Geheiß ihres Fürsten das Zentrum einer Stadt mit Wehranlagen umgibt, wie ein Bericht Garcilasos aus dem westlichen Timucua-Häuptlingstum *Osachile* wiedergibt<sup>15</sup>. Einen weiteren Hinweis auf die Machtmonopolisierung der herrschenden Familien suchte Trubitt in der Assoziation zwischen Status und Artefakten, indem sie aus der Dichte von Muschel-Schmuckstücken die Zahl ranghoher Haushalte in Cahokia während der Moorehead-Phase zu ermitteln suchte. Ihrem Ergebnis nach konzentrierte sich handwerkliches Spezialistentum, das solche Luxusartikel hervorbrachte, in der Spätzeit stärker auf das Zentrum Cahokias und spiegelt eine verstärkte Kontrolle der Produktion durch die Elite wider<sup>16</sup>, die ihre Macht als Folge des gesellschaftlichen Wandels gleichzeitig nach innen wie nach außen durchsetzte.

Nach Trubitts Einteilung sind "corporate" und "network strategy" als zwei unterschiedliche strategische Schwerpunkte der Häuptlingsherrschaft zu betrachten, weniger als Dichotomie zwischen abgrenzender und integrativer Machtausübung seitens der

Aristokratie. Beide Strategien können auf theokratischen Ideen beruhen, und beide bieten Möglichkeiten, den wirtschaftlichen, politischen und sozialen Einflussbereich überregional zu erweitern. In beiden Fällen funktioniert das Sozialsystem nur durch eine Heterogenisierung der Gesellschaft, in einer "corporate strategy", indem Verwandtschaftsbeziehungen zu einem anerkannten Regenten und damit zum Himmelsfeuer die Dienstbarkeit des Volkes sichern. Wurde zeitweilig die Klasse der Gemeinfreien in einem engeren lokalen Rahmen in das ideologische und politische Gefüge einbezogen, so manifestierte der Häuptling seine Macht ebenfalls durch die Betonung religiösen Wissens und durch Ressourcen, zu denen er und seine Familie alleinigen Zugang hatten, nur dass statt – oder auch neben – dem Kriegswesen und materiellen Gütern spirituelle Kontrolle stärker fokussiert wurde. So umfassten die Ereignisse um den Bau von Mound 72 in der beginnenden Lohmann-Phase Cahokias auch die Anlage eines Kreises aus Pfostenlöchern, Halterung eines so genannten "woodhenge" (in Anlehnung an das englische Stonehenge). Woodhenges waren Konstruktionen aus kreisförmig aufgestellten Pfosten, die durch Querbalken miteinander verbunden waren und vermutlich als Observatorien zur Beobachtung des Sonnenstandes zur Tag- und Nachtgleiche wie zu den Solstizien dienten<sup>17</sup>. Daran knüpften die Häuptlinge einen jahreszeitlichen Festkalender, wie er beispielsweise bei den Natchez vorhanden war. Jeder Monat stand in Verbindung mit einer gewissen Tierart oder Nutzpflanze, in deren Zeichen ein Fest abgehalten wurde<sup>18</sup>. Mithilfe dieses Kalenders, der von der Sonne bzw. der obersten Gottheit weitergegebenes und von den Menschen kontrolliertes zeremonielles Wissen darstellte, unterstrich die Regentschaft ihre sakrale und politische Vormachtstellung und hatte einen weiteren Kontrollmechanismus zur Dichotomisierung der Gesellschaft in der Hand.

Trubitts Schema ist jedoch nur eines unter mehreren Modellen, um den zyklischen Wandel innerhalb der mississippischen Häuptlingstümer zu diskutieren. In einer etwas älteren Darstellung konzentriert sich der amerikanische Archäologe David Anderson auf die Muster zyklischer Verschiebungen und Neuformationen, die sich aus den Siedlungsbefunden ableiten ließen. Sein Modell des "cycling", also der Formierung mehrerer so genannter "simple chiefdoms" zu einem "paramount chiefdom" als oberster Zentralinstanz und dessen Wiederauflösung in kleinere, sekundäre Zentren<sup>19</sup>, stellt die gesellschaftliche Stabilität einer Örtlichkeit und eines hohen Grades organisatorischer Komplexität einer zeitweiligen In-

<sup>14</sup> Trubitt, 2000: 679.

<sup>15</sup> *Garcilaso*, 1605 (1986): 203; zur ethnografischen Zuordnung *Osachiles* s. Milanich, 1996: 55.

<sup>16</sup> Trubitt, 2000: 675-676.

<sup>17</sup> Trubitt, 2000: 680.

<sup>18</sup> *Le Page du Pratz*, 1758: 138.

<sup>19</sup> Anderson, 1994: 9.



stabilität mit Verschiebungen in den Ebenen der Entscheidungsmacht und Exekutive gegenüber. Diese beiden Erscheinungen gehen Hand in Hand mit der Macht der Regenten und ihrer tributären Netzwerke. Am Beispiel Moundvilles zeigt Anderson, wie sich mit zunehmender Größe dieses Machtzentrums kleinere Siedlungen in der Umgebung ausbreiteten. Die von der Hauptsiedlung ausgeübte ökonomische Kontrolle über die Satellitengemeinschaften rückte nicht nur deren Führung in eine hegemoniale Beziehung zur übergeordneten Elite, sondern erhöhte durch den Einsatz von surplus-Abgaben auch den wirtschaftlichen Druck auf die sekundären Zentren, was deren Bevölkerung schließlich ein größeres Maß an Autonomie suchen ließ<sup>20</sup>.

Die Kritik an Andersons Modell des "cycling", das er außerdem auf *Coosa*, *Cofitachequi* und andere Mississippi-Häuptlingstümer zur Zeit der De Soto-Expedition bezog, umfasst folgende drei Punkte: erstens die Annahme, dass sich die subalternen Segmente eines "paramount chieftom" zur Spitze orientierten wie das damalige spanische Lehenswesen, das den Chronisten für ihre Interpretation zugrunde lag; zweitens die neuere Erkenntnis, dass viele Häuptlingstümer offenbar nicht über längere Zeiträume zentral regiert und verwaltet wurden, wie es dem Bild des übergeordneten Häuptlingstums entspräche, sondern ihre administrative Hierarchie episodischen Allianzen zwischen weitgehend autonomen Siedlungseinheiten verdankten; drittens den methodologischen Kritikpunkt, dass Anderson sein Schema zu stark auf ethnografische Analogien außerhalb Nordamerikas, vor allem aus Polynesien, bezog<sup>21</sup>. Aus den verschiedenen Theorien wird deutlich, dass die Funktionsweisen der Mississippi-Gesellschaften trotz weitreichender grundstruktureller Gemeinsamkeiten als wesentlich flexibler, prozesshafter und in regionalem historischem Zusammenhang zu betrachten sind. Da die hegemoniale Gemeinschaft einer so dichten Lokalbevölkerung immer wieder Zuständen der Instabilität entgegenwirken musste, waren vielerorts eher fluktuierende Allianzen oder Kriegsdrohungen als eine dauerhafte Zentralisierung verschiedener untergeordneter Häuptlingstümer sinnvoll. Für *Coosa* im 16. Jahrhundert weist John Blitz ein sich ständig verschiebendes ökonomisches Netzwerk politischer Einheiten nach, das mehr durch kriegerische Überlegenheit des stärksten Machtzentrums als durch eine festgesetzte Verwaltung zusammengehalten wurde<sup>22</sup>. Dabei versuchten Häuptlinge selbstverständlich, ihre überregionale Macht mit kriegerischen Mitteln sukzessive gegen benachbarte Städte durchzusetzen und Bünd-

nisse mit anderen politischen Einheiten als Verstärkung zu gewinnen.

Dieser Fusions-Fissions-Prozess war so verbreitet und charakteristisch für die Häuptlingstümer des Südostens, dass er in historischen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts beibehalten wurde. Als politische Großeinheit diente den muskogeensprachigen Völkern die alte "tribal town" mit gemeinsamem zeremoniellem Zentrum, die *okla* (Choctaw) oder *talwa* bzw. in der Transskription *italwa* (Creek)<sup>23</sup>. Diese einfachere Form des Häuptlingstums zeichnete sich wie die Gesellschaften der Mound-Städte durch eine erbliche Vorherrschaft, in Klassen eingeteilte Verwandtschaftsgruppen und eine große Schicht Gemeindefreier aus<sup>24</sup>. Historische *talwa* bildeten die Grundeinheit für den Zusammenschluss mehrerer "tribal towns" und die Integration teilweise sprachfremder Ethnien zu Konföderationen, wie es dem Aggregationsprozess der früheren Mississippi-Häuptlingstümer entsprach, ab dem 18. Jahrhundert zunehmend unter kolonialgeschichtlichen Einflüssen. Der dabei aktivierte politische Mechanismus führte durch Angliederung neuer Siedlungen zur Entstehung von "Mutter-Tochter-Städten", deren Dualismus in der Namensgebung *Weißer* und *Rote Stadt* ausgedrückt wurde. Weiß stand für Alter, Stabilität, Ursprung, hohen Rang und Frieden, Rot für Neugründung, Jugend, Pioniertum, damit aber auch für Flüchtigkeit, niedrigeren Rang und Krieg<sup>25</sup>. Zusammenfassend gesagt symbolisierte Ersteres kosmische Stabilität, Letzteres drohende Instabilität. Koalitionen auch mit anderen Völkern wurden in diesem asymmetrischen Wertesystem gegründet, das Gatschet im Fall der Creek als eine Friedens- und Kriegs-Moiety bezeichnet<sup>26</sup>, das aber wohl eher als eine ursprüngliche Dichotomisierung zwischen der eigenen und einer fremden Bevölkerung sowie zwischen der elitären und der gemeinen Klasse angesehen werden dürfte. In der Zeit der kolonialen Umwälzungen wurde die Dualität Krieg – Frieden vermutlich wichtiger als die in der Abstufung Weißer und Rote Stadt enthaltene Rangunterscheidung<sup>27</sup>. Aber auch eine solche leichte Umdeutung verrät, dass dieser Dualismus in Zeiten demografischer und sozialer Veränderungen der Bewältigung dadurch entstandener Sinnkrisen diene.

<sup>23</sup> Blitz, 1999 : 583 ; Martin, Mauldin, 2000 :

<sup>24</sup> Blitz, 1999 : 583.

<sup>25</sup> Blitz, 1999 : 585 ; Gatschet, 1987 : 386-387.

<sup>26</sup> Gatschet, 1987 : 387.

<sup>27</sup> So erwähnt Gatschet Rote Creek-Städte, die nur von Kriegern bewohnt wurden und als Verteidigungsvorposten der Konföderationssiedlungen dienten (1987: 387).

<sup>20</sup> Anderson, 1994: 121.

<sup>21</sup> Blitz, 1999 : 579.

<sup>22</sup> Blitz, 1999 : 581.





**Literatur:****Anderson, David**

1994 *The Savannah River Chiefdoms*. University of Alabama Press, Tuscaloosa.

**Beck, Robin A., Jr.**

2003 "Consolidation and Hierarchy: Chiefdom Variability in the Mississippian Southeast." In: *American Antiquity*, Vol. 68, No. 4, pp. 641-660, University of Alabama, Oct. 2003.

**Blitz, John; Patrick Livingood**

2004 "Sociopolitical Implications of Mississippian Mound Volumes". In: *American Antiquity*, Vol. 69, No. 2, 2004.

**Fowler, Melvin L.; Robert L. Hall**

1975 "Archaeological Phases at Cahokia". In: *Perspectives in Cahokia Archaeology*. Illinois Archaeological Survey, Bull. No. 10, University of Illinois, Urbana, 1975.

**Gatschet, Albert S.**

1987 "Towns and Villages of the Creek Confederacy in the XVIII. And XIX. Centuries." In: Sturtevant, William C.: *A Creek Source Book*. Garland Publishing, Inc.: New York & London, 1987.

**Garcilaso de la Vega**

1986 *La Florida del Inca*. Ed. Silvia Hilton, Madrid.

**Hudson, Charles**

1997 *Knights of Spain, Warriors of the Sun. Hernando de Soto and the South's Ancient Chiefdoms*. The University of Nebraska Press, Athens and London.

**Le Page du Pratz, Antoine**

1758 *Histoire de la Louisiane*. Trois Tomes, Paris.

**Martin, Jack B.; Margaret McKane Mauldin**

2000 *A Dictionary of Creek/Muskogee*. University of Nebraska Press, Lincoln and London/Indiana University, Bloomington.

**Milanich, Jerald T.**

1996 *The Timucua*. Oxford.

**Trubitt, Mary B.**

2000 "Mound Building and Prestige Goods Exchange: Changing Strategies in the Cahokia Chiefdom." In: *American Antiquity*, 65, Vol. 4, University of Alabama Press, 2000, pp. 669-690.

**Walthall, John**

1980 *Prehistoric Indians of the Southeast. Archaeology of Alabama and the Middle South*. University of Alabama Press, Tuscaloosa.

1994 *Moundville. An Introduction to the Archaeology of a Mississippian Chiefdom*. Special Publication 1, Alabama Museum of Natural History, 1994 (1977).

## Ausstellungsinformation:

Das neue Museum Bassermannhaus für Musik und Kunst präsentiert:

**musik Welten**

11.12.2011 bis 30.09.2012

Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim //  
Museum Bassermannhaus für Musik und Kunst C4,9

**Menschheitsphänomen Musik**

Mit der Sonderausstellung „MusikWelten“ schaffen die Reiss-Engelhorn-Museen einen sinnlichen Zugang zum Menschheitsphänomen Musik. Mit insgesamt 230 außergewöhnlichen Exponaten – von ausgefallenen aztekischen Pfeifgefäßen bis hin zu höfischen Orchesterinstrumenten aus Europa, Indien, Afrika und Japan – dokumentiert die Schau die Bedeutung der Musik für menschliche Kulturen weltweit. Die Ausstellung bietet aber nicht nur Wissenswertes rund um das Thema Musik, sondern verspricht dank einer in jeder Eintrittskarte enthaltenen Audioführung ein eindruckliches Klangerlebnis.

[www.rem-mannheim.de](http://www.rem-mannheim.de)



© Reiss-Engelhorn-Museen, Foto: Jean Christen

## Zum Begriff des "indio" in mexikanischen Sprichwörtern

*Ursula Thiemer-Sachse*

Trotz der Ideologie des Indigenismo und der indigenistischen Politik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich in Mexiko Stereotype, die dem Begriff "indio" zugeordnet werden, bis in die Gegenwart erhalten. Geflügelte Worte und Sprichwörter kennzeichnen Vorstellungen, Ideen und willentlich benutzte Aussagen in der lebendigen Sprache. Wie fremd dem Durchschnittsmexikaner das Indigene ist, zeigt sich darin. In der Gegenwart benutzt er noch immer Aussprüche, die eine deutliche Vorverurteilung darstellen und auch einen Nicht-Indigenen, der mit solchem Sprichwort bedacht wird, diffamieren.

Despite the ideology of Indigenismo and the indigenista policy of the first half of the 20th Century in Mexico, stereotypes associated with the term "indio" have survived up until the present. Dictums and proverbs identify concepts, ideas and deliberate statements used in the living language. This shows that the average Mexican sees the indigenous person as strangers. Today, expressions are still used that display significant prejudice and their use also offends the non-indigenous person who considers such sayings.

A pesar de que durante la primera parte del siglo XX en México existieran la ideología del indigenismo y una política indigenista, allí hasta tiempos actuales han perdurado estereotipos en relación al término "indio". Muchos refranes caracterizan conceptos, ideas y declaraciones pronunciadas voluntariamente en el idioma vivo. En estos se ve como extraño se le parece "lo indígena" al mexicano adocenado. Actualmente todavía utiliza dichos que demuestran sus prejuicios y difaman también a no-indígenas mediante tales refranes.

De refranes y cantares

tiene el pueblo mil millares.

(= An Sprichwörtern und Liedern hat das Volk Millionen)

Zu Ende der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts formulierte General Philip Henry Sheridan (1831-1888), der spätere Oberbefehlshaber der US-Army, bei der blutigen Unterwerfung der Kiowas:

"The only good Indian is a dead Indian".

Mit dieser Menschen verachtenden Einstellung und dem daraus resultierenden brutalen Vorgehen glaubte man in den USA ein Jahrzehnt später, das "Indianerproblem gelöst" zu haben. Sheridans Ausspruch ist ein sogenanntes geflügeltes Wort geworden. Es wird benutzt, will jemand, der sich selbst und seine Lebensweise für das "non plus ultra" hält, zum Ausdruck bringen, dass der Andere beziehungsweise das Andere nur dann akzeptiert werden kann, wenn er beziehungsweise es den eigenen Lebensmaximen nicht im Wege ist.

Im Deutschen hat der Begriff "Indianer", abgesehen von der Benutzung der Übersetzung "Nur ein toter Indianer ist ein guter Indianer", welche meist auch noch in ironischem und von der indianischen Welt völlig abgekoppelten Sinne gebraucht wird, eine weniger pejorative Bedeutung als in anderen Sprachen. Der Grund dafür liegt in der historischen Entwicklung der jeweiligen Kontakte. Das Aufeinanderprallen der unterschiedlichen Kulturen und Lebensweisen artikuliert sich auch in den Sprachen der Kolonialmächte. In Amerika war Deutschland daran im Prinzip nicht beteiligt.

Allerdings gibt es seit dem Jahre 2007 ein kurioses Beispiel dafür, wie in Deutschland ein Spruch zu Werbezwecken benutzt wird: In einem Werbespot des Fernsehens wird frei nach Karl May das Indianerbild heroisiert, indem man eine Szene eines mystischen Rituals eines nordamerikanischen "Indianer-Typs" präsentiert und gleichzeitig sarkastisch eine momentane Schwäche zeigt, die eben nur mit der angebotenen Schmerzsalbe abgefangen werden kann. Und dann heißt es eben: "Ein Indianer kennt keinen Schmerz".



Abb. 1: Mixe-"Großfamilie": es sind Kinder der Nachbarschaft die von der dreifachen Mutter mitbetreut werden (Oaxaca)

Seit Kolumbus den zusammenfassenden Namen "indios" für die Ureinwohner der neu entdeckten Welt, die später den Namen Amerika erhielt, erfand, unterlag der Begriff, den konkreten soziopolitischen Umständen entsprechend, gewissen Veränderungen. Gemäß den

Transformationsprozessen in der Gesellschaft mündete er vor allem in der spanischen Sprache in ein Stereotyp ein, das der Kolonialapologetik entsprach. Trotz der Ideologie des Indigenismo und der indigenistischen Politik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich Stereotype, die dem Begriff "indio" zugeordnet werden, bis in die Gegenwart erhalten.

Mit der von der UNO bestätigten Deklaration der Rechte der Ureinwohner gerät jetzt die Frage der Stellung der jeweiligen Bevölkerung eines Staates zu den Ureinwohnern im Sinne eines Miteinanders gleichberechtigter Partner im täglichen Leben wie bei besonderen Ereignissen erneut in die Diskussion. Daher ist es interessant zu prüfen, was es alles in den Köpfen der Menschen zu ändern gilt, wie neue Brücken des gegenseitigen Verständnisses zu bauen und zu beschreiten sind.



Abb. 2: Atole-Ausschank auf einem Markt in Oaxaca, hier begegnen sich Mexikaner verschiedener sozialer Herkunft

Raul Alcides Reissner hat in einer vom mexikanischen Instituto Nacional Indigenista 1983 herausgegebenen Arbeit eine lexikalische Exegese des Stereotyps "indio" anhand von Wörterbuch- und Lexika-Einträgen vorgenommen. Er fand den Begriff in Zusammenhang mit solchen wie Barbar, Wilder, Anthropophag und Ungläubiger (span.: bárbaro, salvaje, antropófago y pagano) verwendet und verfolgte diese Verbindung über die letzten Jahrhunderte hinweg in den einschlägigen Werken. Diese Art Handbücher reflektieren Wissen ihrer Zeit gemäß den entsprechenden soziopolitischen Interessen. Sie haben zugleich ein bestimmtes didaktisches Anliegen. Dies macht die Analyse bemerkenswert. Allerdings ist die zeitgenössische Perzeption und Rezeption der in derartigen Büchern vermittelten Meinungen schwer einzuschätzen. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass sie auf einen gewissen Konsumentenkreis mit entsprechender Bildung ausgerichtet waren und beschränkt blieben.

Es gibt jedoch eine andere Quelle der "Volksmeinung", wenn man Volk als Bevölkerung versteht.

Ihre soziale, kulturelle und besonders ethnische Differenzierung ist dabei nicht außer Acht zu lassen. Die Begrenzung sprachlicher Kommunikation auf der Grundlage historischer Gegebenheiten und deren Weiterentwicklung ist bei einer Verwendung der Daten unbedingt einzuschätzen. Es handelt sich um geflügelte Worte und Sprichwörter (span.: refranes). Sie zeigen unmittelbar die Meinung des Sprechers an, selbst wenn er sie in doppeldeutigem Sinne verwendet. Auch lassen sie die Meinung des Angesprochenen erkennen, der in einer mehr oder minder alltäglichen Situation den gegebenen Inhalt des bereits stilistisch fixierten Satzes akzeptiert. Dabei kann ein solches geflügeltes Wort oder Sprichwort den Angesprochenen direkt meinen oder sich auf (einen) Dritte(n) beziehen.

In dem Sinne, dass Sprichwörter zur Charakterisierung von Ereignissen oder Personen im Redefluss, im Gespräch auftauchen, kennzeichnen sie Vorstellungen, Ideen und willentlich benutzte Aussagen in der lebendigen Sprache. Es handelt sich nicht unbedingt um schriftlich festgehaltene Erkenntnisse und Weisheiten, sondern spontan benutzte Bausteine der lebendigen Sprache mit einer gewissen Tendenz zur Beharrung in der Form. Der Inhalt jedoch unterliegt durchaus einem Wandel, der von den sozioökonomischen Veränderungen und deren Reflexion im Alltagsdenken geprägt ist.



Abb. 3: Triqui-Weberin auf einem Platz in der Stadt Oaxaca

Um aber einschätzen zu können und zu exemplifizieren, dass der Begriff "indio" als Stereotyp immer noch in Mexiko existiert, wenn vielleicht auch bei mancher leichten, sozial bedingten Veränderung oder Variante der Meinung, ist es wiederum notwendig, auf eine in Buchform publizierte Sammlung zurückzugreifen. Die beobachteten Beispiele in Gesprächssituationen würden dazu nicht ausreichen. Es handelt sich um "Los refranes del hablar mexicano en el siglo XX", in alphabetischer Reihenfolge zusammengestellt von Herón Pérez Martínez und im Jahre 2002 publiziert. Das Buch ist auf der Grundlage



verschiedener Sammlungen von "refranes" erarbeitet. Es vermag daher auch sprachliche Varianten zur gleichen bezweckten Aussage zu geben.

Mit "hablar mexicano" ist die gesprochene mexikanische Varietät des Spanischen gemeint. Die Bezeichnung "mexicano" bezieht sich nicht etwa - wie im alten Sinne - auf das Aztekische. Dabei kennen wir, nebenbei bemerkt, aztekische "geflügelte Worte und Wendungen", "disfracismos" und Metaphern aus dem 16. Jahrhundert, überliefert in den Aufzeichnungen des Franziskaners Bernardino de Sahagún (Códice Florentino).



Abb. 4: Markt in Chamula, Chiapas: die indianischen Bauern bieten ihre bescheidene Ernte an.

In der hier zur Interpretation des "indio"-Bildes ausgewerteten Sprichwortsammlung von Tausenden von Einträgen wird das Denken des Durchschnittsmexikaners deutlich, der sich in unterschiedlichen Situationen vorgeprägter geflügelter Worte und Sprichwörter bedient. Natürlich ist auch hier von der konkreten Gesprächssituation abstrahiert. In letzterer wäre aber eine vom Gesamtbild weit entfernte Vereinzelnung zu verzeichnen, die keine Verallgemeinerung zuließe, nicht einmal als Tendenz zu betrachten wäre.

Mir fiel auf, dass immer wieder "indio" und "indito" in zumeist pejorativem Sinne in der Sammlung vorkommen. Das veranlasste mich, diese Einträge aus dem gesamten Konvolut herauszufiltern. Es fanden sich rund 50 solcher "refranes". Ich habe gehofft, feinere Differenzierungen erkennen zu können. Ich habe mich gefragt, ob es in der mexikanischen "Volksmeinung" nicht wenigstens ab und an eine positive Sicht auf den "indio", den Indigenen als den Anderen gibt, der durch eine andere Lebensweise und Kultur Mexiko bereichert.

Dabei ist zu bedenken, dass die Sprichwörter, die sich auf "indios" beziehen, unter Mestizen - man kann auch sagen, im mexikanischen Staatsvolk - benutzt werden. Die Indigenen treten dabei nur als Objekte in Erscheinung. Die Aussagen sind doppeldeutig und zitieren nur den Vergleich mit den "indios". Dies ge-

schieht zudem noch indirekt, denn es betrifft Situationen, welche die Mestizenbevölkerung interessieren und von ihr kommentiert werden. Sie bedienen sich zumeist jedoch eben des Stereotyps des "indio", was mit konkreten indigenen Personen so gut wie gar nichts zu tun hat. Der Indigene ist keineswegs der Adressat solcher "Lebensweisheiten" und vermag sich daher auch dagegen nicht zur Wehr zu setzen. Über Jahrhunderte erworbene Bilder und "Erfahrungen" werden so tradiert. Die verfestigte sprachliche Form des Sprichwortes verzögert außerdem eine eventuelle Korrektur der Aussage. Daran werden auch gesetzlich verankerte Bekenntnisse zur Multikulturalität so schnell nichts ändern. In der Mehrzahl der Fälle werden die "refranes" zudem im Kontext der mestizischen/mexikanischen Gesellschaft verwendet, wobei der "indio" als Analogon benutzt wird. Dass er aber so benutzt wird, ist bezeichnend!



Abb. 5: Kleiner zapotekischer Musikant an einer Straßenecke in Oaxaca

Es gibt nur ein Sprichwort in der Sammlung, das sich auf die autochthone, vorspanische Vergangenheit bezieht. Dabei werden keinerlei Verbindungen zu den zeitgenössischen Indigenen hergestellt. Dies entspricht der allgemeinen Tendenz in Mexiko, eine der nationalen Wurzeln in der vorspanischen Gesellschaft zu sehen. Der Nationalstolz lässt dies mit Gegebenheiten in anderen Ländern abgleichen beziehungsweise sich über andere erheben: "Los mexicanos descien de los aztecas, los peruanos descien de los incas, los uruguayos descien de los barcos." (= Die Mexikaner stammen von den Azteken ab, die Peruaner stammen von den Inka ab, die Uruguayer stammen von den Schiffen [ab].) Ist es schon im ursprünglichen Sinne mit dem Überraschungseffekt für Kulissen-gelächter geeignet, so kann das Sprichwort auch gegen jene Individuen generell eingesetzt werden, die keine bedeutende Abstammung nachweisen können.

Es gibt einige Sprichwörter, die auf Grund der Tatsache, dass der Spanier dem "indio" gegenübergestellt wird, offensichtlich seit der spanischen Kolonialzeit tradiert werden. Sie wie andere markieren soziale wie rassische Differenz. Dabei wird von paternalistischer Sicht her der "indio" beispielsweise als offenbar leichter lenkbar als der Mestize betrachtet, und auch der Spanier kommt nicht immer nur positiv weg. "Si es indio, ya se murió; si es español, ya corrió." (= Wenn es ein Indianer ist, starb er schon; wenn es ein Spanier ist, lief er schon davon). - "Al mestizo, el diablo lo hizo; al indito, el Dios bendito." (= Den Mestizen hat der Teufel geschaffen; den kleinen Indianer [hat] der gebenedeite Gott [geschaffen]). - "Si quieres cuidar tu raza, / a la india con indio casa; / no te parezca mejor / casarla con español." (= Wenn du deine Rasse schützen willst, verheirate die Indianerin mit dem Indianer; es soll dir nicht besser erscheinen, sie mit einem Spanier zu verheiraten). Dem entspricht: "Arañar a una negra solo un negro." (= Nur ein Neger soll eine Negerin aufreißen).

"Cuado el indio encanese, el blanco no amanece. ... el español desaparece, ... el de razón no parece; ... el español no aparece; ... el blanco ya no aparece, ... el ladino ya no aparece." (= Wenn der Indianer ergraut, steht der Weiße nicht früh auf. ... verschwindet der Spanier, ... zeigt sich der mit Verstand nicht; .... erscheint der Weiße nicht mehr, ... erscheint der Ladino nicht mehr). Allerdings heißt es auch abgemildert: "Cuando el indio encanese, ya tiene más de siete dieces." (= Wenn der Indianer ergraut, hat er schon mehr als siebzig [Jahre]). Wenn der Indigene also nach einem langen Arbeitsleben ergraut, alt wird, lässt ihn sein Arbeitgeber, der sich auch selbst als "gente de razón" definiert, fallen, kümmert sich nicht mehr um ihn. Dass der Indigene durchaus als "Arbeitstier" gilt, wird aus folgenden Sprichwörtern überdeutlich: "El dinero Dios da, y los indios lo trabajan." (= Das Geld gibt Gott, und die Indianer erarbeiten es) = "El dinero va y viene y los indios lo trabajan." (= Das Geld kommt und geht, und die Indianer erarbeiten es). Man drückt das auch so aus: "¡Echenle cañas al tercio, al cabo el indio no se pandea!" (= Werfen Sie ihm Zuckerrohr auf das Bündel! Letzten Endes wird der Indianer sich nicht krümmen). Aber man vertritt auch die gegenteilige Ansicht: "No hay indio que haga tres tareas seguidas." (= Es gibt keinen Indianer, der drei einander folgende Aufgaben erledigen würde). Damit demonstriert man die Notwendigkeit eigener Befehlsgewalt.

Offensichtlich viel benutzt, da in unterschiedlichen sprachlichen Varianten existierend, ist folgendes Sprichwort, das die soziale Differenz als rassische charakterisiert - und umgekehrt: "Caballo al caballero, para el mulato mula, y para el indio burro." (= Das Pferd dem Kavalier, für den Mulaten das Maultier und

für den Indianer den Esel) = "El burro para el indio, la mula para el mulato y el caballo para el caballero." = "Para el caballero, caballo, para el mulato, mula, y para el indio, burro." Dieses "jedem das Seine" verbindet den Indigenen mit seinem Esel. Dies ist ein weiteres Stereotyp, "indio" und Esel in enger Beziehung zueinander zu sehen, und zwar vom paternalistischen Standpunkt, mit gewissen Streicheleinheiten bis zum bösen Vergleich: "Los inditos y los burritos, de chiquitos son bonitos." (= Die kleinen Indianer und die kleinen Esel, als kleine sind sie niedlich). - "Pareces burro de indio, que hasta los tamales te cargan." (= Du gleichst dem Esel des Indianers, dem man sogar die Tamales aufladen kann). - "Indios y burros, todos son unos." (= Indianer und Esel sind alle eins).



Abb. 6: Nahuatl-Maskentänzer aus Guerrero

Außerdem wird eine "unheilige Allianz" zwischen dem "indio" und dem Kleriker hergestellt: "Para un burro, un indio; para un indio, un fraile." (= Für einen Esel ein Indianer; für einen Indianer ein Pater). - "Ni indio, ni fraile, cierra la puerta que abre." (= Weder ein Indianer noch ein Pater schließt die Tür, die er aufmacht).

Aus den Erfahrungen der Geschichte, dass Benito Juárez ein Zapoteker und manch andere Persönlichkeit der mexikanischen Vergangenheit Indigener war, erklärt sich die Zubilligung von Intelligenz als Ausnahmeerscheinung: "Indio inteligente, arzobispo o presidente." (= Ein intelligenter Indianer ist entweder Erzbischof oder Präsident). Jedoch ist man sich dessen durchaus bewusst, dass Indigene bei sozialer Mobilität oder der Übernahme von Ämtern sich in ihrem beobachtbaren Verhalten verändern: "Tanto dura un indio en un pueblo, hasta que lo hacen alcalde." (= So

lange bleibt ein Indianer in einem Ort, bis man ihn zum Bürgermeister macht). – "Indio que va a la ciudad vuelve criollo a su heredad." (= Der Indianer, der in die Stadt geht, kehrt als Kreole auf sein Erbland zurück). Dass man diese Kreolisierung oder Ladinisierung nicht wünscht, sondern verhindern möchte, bringt das Sprichwort zum Ausdruck: "Indio que quiere ser criollo, al hoyo." (= Den Indianer, der Kreole sein will, [werfe man] ins Grab). Und man verdächtigt einen, der sich nicht dem bekannten Stereotyp gemäß verhält, sofort als unredlich: "Indio con puro, ateo seguro." (= Indianer mit Zigarre ist gewiss gottlos). = "Indio con puro, ladrón seguro." (= Ein Indianer mit Zigarre ist gewiss ein Dieb) = "Indio que fuma puro, ladrón seguro." (= Ein Indianer, der eine Zigarre raucht, ist gewiss ein Dieb), – "Indio que chupa puro, que menos ladrón seguro." (= Ein Indianer, der an einer Zigarre lutscht, ist gewiss zumindest ein Dieb). Der ökonomische Aufstieg eines Indigenen, der sich den Gebräuchen der Nicht-Indigenen anpasst, wird als gefährlich angesehen. Die eigenen Privilegien gelten als unantastbar und werden beim Indigenen als verwerflich – und in der Realität als zu bekämpfen angesehen: "La pujanza del dinero hace al indio barrigón." (= Die Macht des Geldes macht den Indianer dickbäuchig). Dass all diese Sprüche mit der heutigen Situation der Landflucht und der Tatsache, dass mehr Indigene städtisches Lebensmilieu denn ländliches kennen, kollidieren, ist zudem klar. Das Beharrungsvermögen in alten Denkweisen zeigt sich aber eben gerade in festfügten Redensarten wie geflügelten Wörtern und Sprichwörtern. Auf jeden Fall soll die soziale Differenz erhalten bleiben, weshalb man dem "indio" keine



Abb. 7: Nahuatl-Maskentänzer beim sogenannten Tiger-Tanz

Chancen zu sozialem Aufstieg einräumen möchte, der als gleichberechtigtes Mitglied der Gesellschaft seinen Platz behauptet und als anerkanntes Subjekt handeln kann. Bezeichnend ist dafür das Sprichwort: "No hay que darle razón al indio, aunque la tenga." (= Man darf dem Indianer nicht Recht geben, auch wenn er selbiges hat).

Wie fremd dem Durchschnittsmexikaner das Indigene ist, wird an vielen Sprichwörtern und geflügelten Worten deutlich. Der Andere und sein Verhalten beunruhigt, da man ihn nicht versteht und sich auch keine Mühe gibt, ihn verstehen zu lernen. Man markiert lieber die Distanz und Differenz: "No sabes lo que es amar a Dios en tierra de indios" (= Du weißt nicht, was es heißt, Gott im Lande der Indianer zu lieben), = "Saber lo que es amar a Dios en tierra de indios" (= Wissen, was es heißt, Gott im Lande der Indianer zu lieben), = "Ver lo que es amar a Dios en tierra de indios" (= Sehen, was es heißt, Gott im Lande der Indianer zu lieben) = "Saber lo que es amar a Dios en tierra ajena." (= Wissen, was es heißt, Gott in fremdem Land zu lieben). Es gibt noch mehrere Versionen; aber bezeichnend ist, dass die Lebensweise und Kultur bei den Indigenen gleich der in fremden Ländern gesetzt ist. Unverständnis wird hier signalisiert und die Notwendigkeit, sich in dieser fremden Situation zurechtzufinden.



Abb. 8: Jaripeo, der rustikale Stierkampf beim Patronatsfest in einem Mixe-Dorf, Oaxaca

Deshalb stellt man auch fest: "No tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre." (= Der Indianer trägt nicht die Schuld, sondern der, welcher ihn zum Gevatter macht), = "No tiene la culpa el pulque, sino el briego que lo bebe." (= Der Pulque hat nicht Schuld, sondern derjenige, der ihn trinkt). In diesem Sprichwort wird für Distanz plädiert: der Indigene und der Trinker werden gleichgesetzt. Man wendet die letztere Variante gewiss beziehungsweise mit Sicherheit auch auf einen Nicht-Indigenen an, stellt ihn damit aber zugleich ins Abseits. Man verschließt sich vor dem Verhalten des Indigenen, indem man es vorverurteilt. So heißt es: "Indio que mucho te ofrece, indio que nada merece." (= Ein Indianer, der dir viel anbietet, [ist ein] Indianer, der nicht der Mühe wert ist), – "Indio comido, indio ido." (= Ein Indianer, der gegessen hat, ist ein Indianer, der gegangen ist). – "Como los indios



de Xochimilco, pidiendo el chile a gritos." (= Wie die Indianer von Xochimilco, die den Chili lauthals ausrufen).

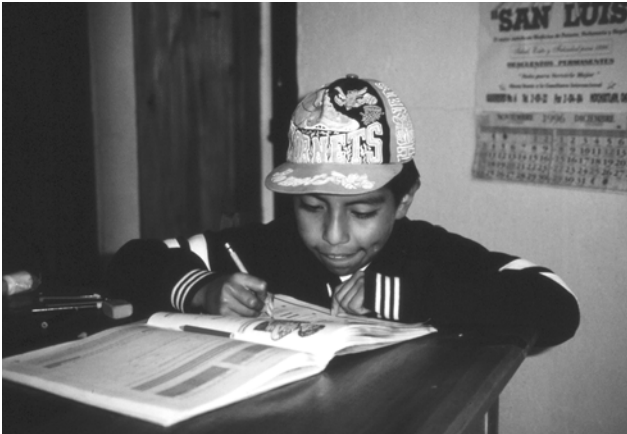


Abb. 9: Mixe-Schüler bei den Hausaufgaben, Oaxaca



Abb. 10: Mixe-Künstler

Man versteht seine Emotionen nicht, charakterisiert jedoch die eventuellen Folgen: "Indios que porque son, se enojan." (= Weil sie Indianer sind, geraten sie in Zorn), – "No es indio el que no se venga." (= Es gibt keinen Indianer, der sich nicht rächt). Man fragt nicht danach, dass die Ursachen seines Verhaltens im eigenen liegen könnten, nicht Aktion, sondern Reaktion sind. Dabei kennt man eine Reihe von Sprüchen, die sich gerade um die Kontakte drehen: "¡A barbas de indio, navaja de criollo!" (= Für den Bartwuchs des Indianers das Messer des Kreolen. = In Gegenwart des Indianers [zeigt] der Kreole [sein] Messer).- "Machete caído, indio muerto." (= Heruntergefallenes Buschmesser, toter Indianer). – "Mueran indios, que hartos nacen." (= Die Indianer mögen sterben, die hinreichend geboren werden). Da man die Indigenen nicht richtig versteht, fühlt man sich in bestimmten Situationen in eine andere Welt versetzt. Es

gibt Sprichwörter, die im wahrsten Sinne des Wortes Gleichnisse sind und daher mehrdeutig: "Como la verdolaga en huerta de indio" (= Wie Portulak im Garten des Indianers) = "... en milpa de indio." (... auf dem Maisfeld des Indianers). Es kann sein, dass man sich da "breit" macht und sich wohlfühlt: "Extenderse como verdolaga en sembrado de indio." (= Sich ausbreiten wie Portulak auf der Pflanzung des Indianers). Andererseits fürchtet man einen zu engen Kontakt, fürchtet daraus für sich wirtschaftliche Nachteile: "Indio, pájaro y conejo, en tu casa ni aun de viejo." (= Indianer, Vogel und Kaninchen [solltest du] nicht einmal als alte in deinem Haus [dulden]. = "... no conocen gratitud." (... sie kennen keine Dankbarkeit). Daher ist Abstand gewünscht, denn: "De indio, pájaro y conejo, mudarle el pellejo" (= Dem Indianer, Vogel und Kaninchen [soll man] das Fell abziehen) ; aber auch "El que con los indios es cruel, Dios lo será con él." (= Wer mit den Indianern grausam ist, mit dem wird es Gott sein).

Man glaubt einerseits, man könne die Indigenen einschätzen, und fällt ein pauschales Urteil: "Por el jacal se conoce al indio." (= An der Hütte erkennt man den Indianer),– "Quien vió un indio, un pueblo y un mono, ya lo vio todo." (= Wer einen Indianer, einen Ort und einen Affen gesehen hat, hat schon alles gesehen). Andererseits beurteilt man den sogenannten Charakter des Indigenen ganz pauschal und überhebt sich über ihn, verachtet ihn: "Pendejos los indios que hasta para mirar se encueran." (= Miese Kerle, die Indianer, die sich ausziehen, um zu sehen), "Pendejos los indios hasta para mear se encueran." (= Miese Kerle, die Indianer, die sich entblößen, um zu pissen). Man glaubt zu wissen, was die Ursachen für das Verhalten der Indigenen ist, indem man behauptet: "Cuando el indio erupta es porque está lleno de manzanas" (= Wenn ein Indianer explodiert, dann ist es, weil er voller [Zank]apfel ist), was Folgendem gleichgesetzt wird: "Cuando el indio erupta es porque es hijo'e puta." (= Wenn ein Indianer explodiert, dann ist es, weil er der Sohn einer Nutte ist). Man weiß aber auch, dass sich die Zeiten verändern und neue Situationen eintreten können, denen man sich stellen muss: "Ya se acabaron los indios que tiraban con tamales" (= Die Zeit ist schon vergangen, als Indianer mit Maisklößen warfen), "...que disparaban con tamales" (...mit Maisklößen feuerten). Deshalb gibt es einen im Sprichwort stilistisch fixierten Fluch für alles, was mit Indigenen zu tun hat: "¡Ay, Chihuahua, cuánto apache y cuánto indio sin guarache!" (=Ei, Chihuahua, so viel Apache und so viel Indianer ohne Sandale) = "...indio de huarache" (= Sandalen-Indianer). Die Sandalen werden ebenso wie der Esel in ganz enge charakterisierende Beziehung zum Indigenen gesetzt.



Abb. 11: Mixe-Händlerin

Einem ist offensichtlich ein verunsicherter, bloß gestellter Indigener lieber, da man ihn vielleicht steuern kann. Man vergleicht ihn so mit einer nicht-indigenen Zielperson der Aussage des Sprichwortes: "Ya ese indio perdió el chimal" (= Jener Indianer hat schon seinen Schutz verloren). Der Chimalli (aztek.), der Schutzschild, ist verloren gegangen, deshalb wird kommentiert: "significa lo mismo que: ,ser un hombre al agua" (= das bedeutet das Gleiche wie: ein Mensch im Wasser zu sein). Und man legt den Indigenen die Einschätzung einer Situation in den Mund, die als Resultat eine Fehlinterpretation der Ausgangsbedingungen hatte: "Más seguro, más marrao, dijo el indio." (= Sicherer, besser fehlgeschlagen, sagte der Indianer). Unsicherheit überhaupt wird mit den Vorstellungen der Indigenen eng verknüpft, die an die Ausdeutung von Vorzeichen glaubten und glauben. Seit der vorspanischen Zeit ist bekannt, dass man den Ruf der Eule (aztek. = tecolotl) als Todesnachricht zu fürchten habe. Nun aber wird in dem in vielen sprachlichen Varianten bezugten Sprichwort das Ergebnis in Frage gestellt, ohne es gänzlich zu verdammen, ohne sicher zu sein, dass es nicht doch... "Cuando el tecolote canta el indio muere; no es cierto, pero sucede." (= Wenn die Eule ruft, stirbt der Indianer; es ist nicht sicher, aber es kommt vor) = "El tecolote canta, el indio muere, yo no lo creo, pero sucede." (= Die Eule ruft, der Indianer stirbt, ich glaube es nicht, aber es kommt vor).

Nun ist es abschließend noch interessant, wie die "india" im mexikanischen Sprichwort erscheint, weil zusätzlich die Geschlechterdifferenz und die Position dazu seitens dessen, der einen entsprechenden Spruch benutzt, eine Rolle spielt: "No sé que tiene mi Charro, que a todas las indias chifla." (= Ich weiß nicht, was mein Bauernlummel hat, dass er allen Indianerinnen pfeift). Man wünscht sich eher die Distanz und kritisiert daher die Indigene in ihrem angeblichen

Geschmack. Einerseits heißt es: "Es buen manta, como decía la indita" (= Es ist ein guter Stoff, wie die kleine Indianerin sagt), andererseits: "La india quiere al arriero cuando es más lépero y fiero." (= Die Indianerin liebt den Maultierreiber, wenn er sehr gescheit und wild ist). Doch muss man bekennen: "Indio sin india, cuerpo sin alma." (= Ein Indianer ohne Indianerin ist ein Körper ohne Seele).



Abb. 12: Mixe-Marktfrauen

Und schließlich lässt sich mit dem Sprichwort: "De noche no se sabe si es indio o india" (= Zur Nacht weiß man nicht, ob es ein Indianer oder eine Indianerin ist) konstatieren, dass die meisten Mexikaner sich noch immer im Dunkeln, in Unklarheit befinden, weil sie die Indigenen, ihre Lebensweise und Kultur, ihre Erscheinung und ihr Verhalten, differenziert nach ethnischen Gruppen, Alter und Geschlecht, als Mitglieder der multikulturellen Gesellschaft Mexikos im wesentlichen nur aus der Distanz betrachten. Sie charakterisieren sie, lassen sich jedoch bisher nur ungenügend darauf ein, den eigenen Standpunkt zu überprüfen. In der Gegenwart benutzt der Durchschnittsmexikaner noch immer Aussprüche, die eine deutliche Vorverurteilung darstellen und auch einen Nicht-Indigenen, der mit solchem Sprichwort bedacht wird, diffamieren.

### Literatur

#### Alcides Reissner, Raul

1983 El indio en los diccionarios, exegesis léxica de un estereotipo. Serie de Antropología social. Colección INI 67. Instituto Nacional Indigenista, México.

#### Codice Florentino

1955 ss Florentine Codex. Ed. Arthur J. O. Anderson u. Carles Dibble, Santa Fe, New Mexico.

#### Pérez Martínez, Herón

2002 Los refranes del hablar mexicano en el siglo XX. Colección Tradiciones. Colegio de Michuacán; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Zamora, Michoacán, México.

(Alle Fotos von Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse)

## Teotihuacan: Ausrichtung und Wasserbecken auf der Straße der Toten

*Jaroslav Klokočník und Jan Kostelecký*

In der Forschung wird häufig eine astronomische Ausrichtung der Metropole Teotihuacan anhand von Himmelskörpern wie der Sonne oder den Sternen angenommen. Wir möchten mit unserem Beitrag eine Gegenthese dazu aufstellen: Wir sind davon überzeugt, dass für die Ausrichtung der Stadt ein magnetischer Kompass benutzt wurde. Auch andere prähistorische Zeremonialzentren wurden auf diese Weise ausgerichtet, Beispiele dafür finden sich sowohl in Mesoamerika, als auch in China. Diese These, sowie neue paläomagnetische Deklinationen oder Missweisungen gestatten es nun, für den Bau der Straße der Toten, welche den Plan der gesamten künftigen Stadt Teotihuacan bestimmt hat, ein früheres Datum anzunehmen. Sie wurde wahrscheinlich bereits 400 v. Chr. angelegt und diente u.a. der Wasserversorgung. Mit einer Simulation von Wasserbecken auf der Straße der Toten möchten wir das Interesse von Spezialisten wecken.

In our article we outline and reject previous views that Teotihuacan was oriented astronomically, for example toward the sun or another prominent star, and instead give evidence that a magnetic compass was used for its orientation. Further support for the magnetic orientation of prehistoric ceremonial centers can be found in Mesoamerica and China. In line with this view and accompanied by new paleomagnetic declinations, we find that the Avenue of the Dead, that dictated the layout of the whole future City of Teotihuacan, was probably set already in 400 BC. Notes on water reservoirs in the Avenue of the Dead are added, along with a simulation, in order to provoke the interest of specialists.

Muchos arqueólogos suponen que la metrópolis de Teotihuacan tenga una orientación astronómica con algún cuerpo celeste como el sol u otra estrella prominente. En nuestra aportación argumentamos en contra de ésta hipótesis. Estamos convencidos de que se usara una aguja magnética para alinear la ciudad. Hay otros centros prehistóricos alineados de esta manera, tanto en Mesoamérica como en la China. Esta tesis que es acompañada de nuevos datos de declinaciones paleomagnéticas nos permite pensar que la Avenida de los Muertos, tan decisiva para el rastro de la entera ciudad futura de Teotihuacan, tenga una fecha de construcción anterior. Es muy probable que la avenida fuera trazada ya 400 a. C. y que, entre otras cosas, además jugara un gran papel en el abastecimiento de aguas. Presentamos aquí una simulación de estanques de agua en la Avenida de los Muertos con la cual queremos despertar el interés de especialistas.

In der Forschung wird häufig eine astronomische Ausrichtung der Metropole Teotihuacan anhand von Himmelskörpern wie der Sonne oder den Sternen angenommen. Wir möchten mit unserem Beitrag eine Gegenthese dazu aufstellen: Wir sind davon überzeugt, dass für die Ausrichtung der Stadt ein magnetischer Kompass benutzt wurde. Auch andere prähistorische Zeremonialzentren wurden auf diese Weise ausgerichtet, Beispiele dafür finden sich sowohl in Mesoamerika, als auch in China. Diese These, sowie neue paläomagnetische Deklinationen oder Missweisungen gestatten es nun, für den Bau der Straße der Toten, welche den Plan der gesamten künftigen Stadt Teotihuacan bestimmt hat, ein früheres Datum anzunehmen. Sie wurde wahrscheinlich bereits 400 v. Chr. angelegt und diente u.a. der Wasserversorgung. Mit einer Simulation von Wasserbecken auf der Straße der Toten möchten wir das Interesse von Spezialisten wecken.

Teotihuacan (150 v. Chr. - 700 n. Chr.) war zu seiner Blütezeit von 200 - 650 n. Chr. eine der größten Städte der Welt, eine Metropole mit großem Einfluss auf viele andere Städte in Mesoamerika, ein komplexes Markt-, Kunst- und Ritualzentrum. Die bedeutendsten Bauwerke wie die Sonnenpyramide, die Mondpyramide und die Zitadelle mit dem Tempel der Gefiederten

Schlange (Abb. 1) werden auf die ersten Jahrhunderte nach der Zeitenwende datiert, die dörflichen Siedlungsfänge liegen jedoch sehr viel früher, wahrscheinlich -600 v. Chr. Die heilige Höhle, die man unter der Sonnenpyramide entdeckte, könnte seit undenklichen Zeiten rituell genutzt worden sein (Böhm, 2010, persönliche Information).

Die Hauptausrichtungssachse des Ortes, welche die räumliche Orientierung für die gesamte Stadt vorgab, ist die Straße der Toten, eine 2,2 km lange und etwa 40 m breite "Straße", die eine Abweichung im Uhrzeigersinn von etwa 15,5 Grad östlich von Norden aufweist. Sie läuft annähernd auf den westlichen Teil des Gipfels des nahe gelegenen Cerro Gordo zu. Zum östlichen Teil des Gipfels dieses etwa 3000 Meter hohen Vulkans führt eine parallel zur Straße der Toten verlaufende Linie, welche die oberste Plattform der Sonnenpyramide kreuzt. Eine weitere Linie, die vom Gipfel der Sonnenpyramide gezogen ebenfalls parallel zur Straße der Toten verläuft, schneidet den geometrischen Mittelpunkt der Zitadelle. Der Höhenunterschied zwischen dem Zentrum des metropoliten Teotihuacan und dem Gipfel des Cerro Gordo beträgt etwa 800, der zwischen dem Nord- und dem tiefer gelegenen Süden der heutigen Straße der Toten ungefähr 30 Meter. Alle diese "geometrischen Fakten"

sind wichtige Komponenten einer in einer "kosmischen Geomantik" wurzelnden "Harmonie", wie es Aveni [1] so schön formuliert hat. Anhand hochauflösender Satellitenfotos auf Google Earth können sie inzwischen leicht verifiziert werden.

Nachdem die Ausrichtung der Straße auf "15,5 Grad" einmal festgelegt war, wurde sie durch alle später vorgenommenen urbanen Veränderungen hindurch beibehalten. Die urbane Lösung der Metropole funktionierte tatsächlich mit einer Missweisung der beiden Achsen von 15,5 und 16,5 Grad östlich von Norden, und diese Tatsache ist nie vollständig verstanden worden [1], wengleich Šprajc [2] eine vernünftige Erklärung dafür vorgelegt hat. Der Grundriss der wachsenden Stadt wich nie von dieser "grundlegenden" Ausrichtung und dem Raster des Stadtplans ab, einem großartigen und heiligen Schema. Die Gegend um Teotihuacan ist mehr oder weniger flach, für die Ausrichtung des gesamten Komplexes hätte es aus einer praktischen Sichtweise heraus folglich ganz unterschiedliche, multiple und willkürliche Lösungen geben können. Dennoch ist die Ausrichtung das glatte Gegenteil, sie ist präzise, absichtlich, hoch motiviert vorgenommen worden. Wann aber wurde die Ausrichtung der ursprünglichen Version der Straße der Toten festgelegt? Wie wir noch sehen werden, brauchen wir für eine magnetische Ausrichtung der ursprünglichen Straße eine möglichst frühe Datierung, die mit Sicherheit vor 150 n. Chr., optimal um 400 v. Chr., liegt. Tatsächlich ist gegenwärtig über die Anfänge dieser Straße oder Teotihuacans als Ganzes nur wenig bekannt (Böhm, 2010, persönliche Information).

### Gängige Modelle einer astronomischen Ausrichtung von Teotihuacan

Die Ausrichtung der Straße der Toten könnte man bequem in Bezug auf die Azimute des heliakischen<sup>1</sup> Aufgangs oder Untergangs bestimmter Himmelskörper zu bestimmten Tagen definieren, zum Beispiel Aufgänge oder Untergänge der Sonne an Tagen ihres Zenitdurchganges. Diese fallen für die Breite von 20 Grad in Teotihuacan auf den 20. Mai und den 26. Juli, letzterer hat einen Sonnenuntergangsazimut von 291 Grad östlich von Norden. Nun sind jedoch diese Tage und ihre Sonnenazimute für die Ausrichtung der Straße ganz ohne jeden Zweifel bedeutungslos. Für wichtiger halten Forscher hier ein anderes Datum, und zwar den 13. August. Genau genommen handelt es sich um den 13. August 3113 v. Chr., der nach der Goodman-Martínez-Thompson-Korrelation (GMT) das in unseren Kalender umgerechnete Datum bezeichnet, an dem für die Maya der "Anfang der Welt" begann. Der

relevante Azimut beträgt am 13. August 286 Grad. Die Linie mit diesem Azimut kreuzt die Straße der Toten, die einen Azimut von 16 Grad hat, im rechten Winkel. Von der Sonnenpyramide aus sieht der Beobachter die Sonne hinter einem Hügel in der Nähe untergehen.

Nach Malmström [3 und ältere Arbeiten] basiert das Raster von Teotihuacan auf der Position, an der die Sonne am 13. August untergeht (siehe Abb. 2, reproduziert nach [www.dartmouth.edu](http://www.dartmouth.edu)). Malmström behauptet, dass die Mondpyramide am fernen Ende der Straße der Toten mit ebensolcher Sorgfalt ausgerichtet worden sei, dass eine direkt über den Gipfel der Sonnenpyramide gezogene Sichtlinie den Meridian markiert<sup>2</sup> habe.

Doch die als "MERIDIAN" bezeichnete Linie auf Abb. 2 weicht in Wirklichkeit um 2 Grad westlich vom astronomischen Meridian ab. Vor zehn Jahren haben wir die Koordinaten von der Spitze beider Pyramiden aus mit GPS gemessen und den Azimut berechnet. Heute kann jeder dies leicht und einfach auf Google Earth überprüfen: Malmströms Meridian ist nicht korrekt. Noch wichtiger ist aber ein weiteres aus der astronomischen Sichtweise resultierendes Problem, das mit der GMT-Korrelation zusammenhängt: Diese ist höchstwahrscheinlich nicht korrekt und sollte durch eine andere ersetzt werden; wir schlagen die Korrelation von Böhm & Böhm vor, siehe [4]. Dann verliert der 13. August (3113 v. Chr.) seine Bedeutung, denn der "Anfang der Welt" wird auf den 29. August 3009 v. Chr. verlegt, einen Tag, an dem der Azimut der Sonne zum Aufgang oder Untergang in keiner engen Beziehung zur Ausrichtung der Straße steht.

Bereits 1973 hat Aveni [1] vorgeschlagen, die astronomische Erklärung Teotihuacans durch den Azimut des heliakischen Aufgangs der Plejaden, einem offenen Sternhaufen im Sternbild Stier zu erklären. Aveni sagt, dass der heliakische Aufgang der Plejaden auf denselben Tag fällt wie der erste der beiden jährlichen Zenitdurchgänge der Sonne, also auf den 20. Mai. Er sagt weiter, dass dies ein Tag von großer Bedeutung für die Abgrenzung der Jahreszeiten war, an dem die Sterne in ihrer genauen Position relativ zum Horizont um 150 n. Chr. erschienen. Dieses Datum 150 n. Chr. ist jedoch problematisch. Man nahm an, dass die Stadt Teotihuacan um diese Zeit angelegt wurde, doch schon ein kleiner Fehler in der Datierung, sagen wir  $\pm 50$  Jahre, bedeutet eine Veränderung des Azimut am Horizont um 0,4 Grad. Zurückzuführen ist dies auf die Präzession, die Richtungsänderung der Erdachse, durch die es zu einer Verschiebung des scheinbaren Himmelsnordpols kommt. Dasselbe Problem würde bei jedem anderen stellaren Objekt außer der Sonne

<sup>1</sup> Heliakisch; (griechisch: zur Sonne gehörend), ist ein Begriff aus der Astronomie, der das Hervortreten eines Sterns aus oder sein Verschwinden in den Sonnenstrahlen bezeichnet (Anm. der Übers.).

<sup>2</sup> "...the siting of the Pyramid of the Moon at the far end of the avenue was likewise done with such care that a sight-line directly over the top of the Pyramid of the Sun marks the meridian..."





aufzutreten. Dass Avenis Deutung aus diesem Grund ein wenig konstruiert wirkt wird deutlich, wenn wir z.B. anstelle von 150 n. Chr. eine Datierung auf 400 v. Chr. akzeptieren. Zudem vermag die Auf- und Untergangsrichtung der Plejaden nicht die Differenz von "15,5 vs. 16,5 Grad" der Azimute der beiden Achsen erklären.



Abb 1: Der klassische Blick von Norden auf Teotihuacan, von der Mondpyramide aus, mit der Sonnenpyramide und der Straße der Toten. Foto © Klokočník, 2010.

Auch Šprajc [2] verlässt sich (mit anderen Datumsangaben) auf den 13. August. Die Schlussfolgerungen von Šprajc können wie folgt zusammengefasst werden: "(a) Die beiden ähnlichen und dabei doch leicht abweichenden Ausrichtungen, die das urbane Raster Teotihuacans bestimmen, müssen von der Ausrichtung der Sonnenpyramide und der Zitadelle diktiert worden sein; (b) beide Ausrichtungen waren bezogen auf die Position der Sonne am Horizont an Tagen, die von kalendarisch signifikanten Intervallen getrennt wurden und einen kanonischen Agrarzyklus bildeten...". Wir vermuten, dass (a) die Straße älter ist und das Raster für die gesamte Stadt vorgab. Wir sehen keinen Konflikt mit unserer Hypothese, was Punkt (b) betrifft.

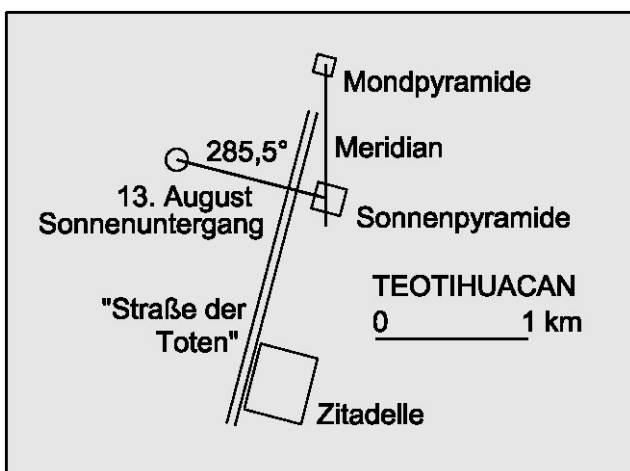


Abb 2: Die astronomische Ausrichtung Teotihuacans nach Malmströms Hypothese [3]. Die Sonne geht direkt gegenüber der Sonnenpyramide unter – Der Sonnenuntergangsazimut am 13. August und am 20 April beträgt 285,5 Grad.

Ein weiteres Argument für unsere Hypothese sind die Wetterverhältnisse. Regenfälle im Gebiet von Mexiko-Stadt fallen heute im Sommer und Winter sehr unterschiedlich aus. Von Dezember bis Februar ist die Niederschlagsmenge etwa zehnmal niedriger als von Juni bis August. Wenn in Teotihuacan vor 2000 Jahren ähnliche Verhältnisse herrschten, waren die meteorologischen Bedingungen für astronomische Beobachtungen im Sommer recht ungünstig; auch dies spricht gegen eine astronomische Erklärung für die Ausrichtung der Straße der Toten.

### Die Hypothese von Fuson

Pyramiden und andere Bauwerke sind auf die zur Zeit ihrer Erbauung oder Rekonstruktion gültige Richtung zum magnetischen Nordpol hin ausgerichtet. Da sich nun aber mit der Zeit die Richtung zum magnetischen Nordpol ändert, – Grund dafür ist der sich seinerseits sehr viel langsamer verschiebende Erdrotationspol – bleibt die Ausrichtung von zu unterschiedlichen Zeiten errichteten Gebäuden nicht gleich. Es sollte daher eine deutliche Korrelation zwischen dem Alter und der Ausrichtung der Gebäude geben. Dies ist der Kern von Fusons Hypothese [5], die vom Fund eines auf 1000 - 1200 v. Chr. datierten olmekischen Magnetkompasses, einem polierten und an einem Ende mit einem Einschnitt versehenen Hämatitartefakt aus San Lorenzo [6] gestützt wird. Unglücklicherweise ist in diesem mexikanischen Ort bis heute kein weiterer echter Kompass gefunden worden.

Die Suche nach einer Korrelation zwischen der sich mit der Zeit verändernden Gebäudeausrichtung in Mesoamerika und Veränderungen bei den Missweisungen des magnetischen Kompasses, der paläomagnetischen Deklination, hat ein positives Ergebnis erbracht [7]. Für viele, wenn auch nicht alle getesteten Orte in Mesoamerika konnte durch Messungen vor Ort eine derartige Korrelation festgestellt werden. Nicht mit terrestrischen Messungen, sondern mit Hilfe von Satellitenbildern von Google Earth haben Charvátová et al. [8] ähnlich positive Korrelationen für chinesische "Pyramiden", das sind Gräber in den zentralchinesischen Provinzen Xi'an und Luoyang, entdeckt. Selbstverständlich bedeutet dies nicht, es habe irgendeine "Fernverbindung" zwischen diesen beiden Zivilisationen gegeben. Der Vergleich ist aber wichtig für uns, denn die Ergebnisse aus Mesoamerika [7] und China [8] ermutigen uns, eine magnetische Ausrichtung für Teotihuacan zu prüfen und unsere frühere Idee einer astronomischen Ausrichtung in Frage zu stellen.

### Die Paläomagnetische Deklinationen für Mexiko

Die Hypothese von Fuson kann nicht ohne einschlägiges Wissen über die paläomagnetische Polposition getestet werden, die an den untersuchten Orten beobachtet wird und die zu einem bestimmten

Zeitpunkt gültig ist (Abb.3 in Klokočník et al.[7]). Anders ausgedrückt brauchen wir die für einen bestimmten Ort und Zeitpunkt relevanten paläomagnetischen Deklinationen. Diese können von weltweiten sphärisch-harmonischen Modellen des Erdmagnetfeldes, z.B. Korte et al. [9] bezogen werden. Die Modelle stellen globale, dann aber notwendigerweise geglättete Daten bereit, es gibt daneben aber auch spezifisch für das interessierende Gebiet erhobene Daten. Wir bevorzugen letztere. Dass wir sie für Mexiko auch haben, verdanken wir Dr. Harald Böhnel von der Nationalen Autonomen Universität Mexiko. Für einen Vergleich mit anderen Datenquellen und weitere Informationen zu den paläomagnetischen Daten siehe [7] und die darin enthaltenen Hinweise.

Abb. 3 zeigt die Änderungen der paläomagnetischen Deklinationen für Mexiko für den Zeitraum von 0 - 4000 vor heute<sup>3</sup> bzw. 2000 n. Chr - 2000 v. Chr. Die positive Deklination meint Abweichungen im Uhrzeigersinn östlich von Norden. Richtungsänderungen zum magnetischen Norden sind signifikant und können schnell eintreten, so geschehen zwischen 500 und 100 v. Chr. oder 900 - 1000 n. Chr. in Mesoamerika, (siehe im Vergleich die Situation für die "Pyramiden" Chinas [8]).

#### Wurde Teotihuacan mit Hilfe eines Magnetkompasses ausgerichtet?

Wenn man sich auf die paläomagnetischen Deklinationen verlassen kann (Abb.3), wenn die Informationen bezüglich des "olmekischen Kompasses" [6] korrekt sind, und wenn Archäologen keine ernsthaften Einwände gegen unsere Datierung der Ausrichtung einer "ältesten" Version der Straße der Toten vorzubringen haben, das heißt, zwischen 300 - 500 v. Chr. (Böhm, 2010, persönliche Information), dann sind wir in der Lage, die Ausrichtung 15,5 Grad östlich von Norden durch den Einsatz eines Magnetkompasses (Abb. 3) zu erklären. Die Richtungsgenauigkeit dieses Kompasses kann höchstens 1 Grad betragen haben, und der Richtungsunterschied "15,5 vs. 16,5 Grad" erscheint darum insignifikant oder lässt sich auf zwei leicht unterschiedliche Zeitabschnitte beziehen. Sobald die Ausrichtung einmal feststand, wurde sie bei allen folgenden Verbesserungen und Rekonstruktionen der Strukturen entlang der Straße der Toten beibehalten. Wenn wir die Hypothese von Fuson anerkennen, benötigen wir keine komplizierten astronomischen Erklärungen mehr für den Rasterplan von Teotihuacan.

<sup>3</sup> Engl. BP, before present, ist ein technischer Fachbegriff, der Altersangaben auf das Jahr 1950 bezieht (Anm. der Übers.).

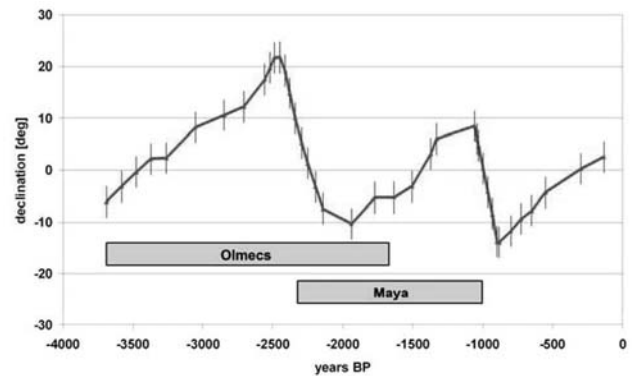


Abb 3: Die paläomagnetische Deklination für Mexiko nach Böhnel (2006, persönliche Information). [7]. Die Genauigkeit wird durch Fehlerbalken angezeigt. Signifikante Veränderungen der Deklination traten in der Zeit zwischen 500 - 100 v. Chr.(2450 - 2050 vor heute) und 900 - 1100 n. Chr. (1050 - 850 vor heute) auf. Lokale Anomalien der paläomagnetischen Deklination, die durchaus einige Grad erreichen können, werden von dieser Kurve allerdings nicht erfasst und bleiben somit unbekannt. Die Kurve weist zwei Möglichkeiten für eine Altersbestimmung der Straße der Toten aus, und zwar ungefähr 400 v. Chr.(2350 vor heute) und 600 v. Chr.(2550 vor heute), beide mit einer Deklination von 15-16° östlich von Norden; wir haben das jüngere Datum gewählt.

#### Wasserbecken auf der Straße der Toten?

Wohnviertel, Wasserbecken, Kanäle und Kanalisation waren integrale Bestandteile der Metropole Teotihuacan. Jeder kann einige Konstruktionen erkennen, die einen Bezug zum Wasser haben, zum Beispiel in der Viking-Gruppe und auf der Straße der Toten selbst, und zwar auf ihrem südlichen Abschnitt zwischen der Sonnenpyramide und der Zitadelle; die Hinweise finden sich auf der Oberfläche und darunter.

Abb. 4 zeigt die nördliche Böschung des ersten Beckens, Abb. 5 den Kanal, eine Wasserleitung, zum ersten Becken. Abb. 6 zeigt den nächsten Damm und Abb. 7 den Verbindungskanal vom ersten zum zweiten Becken mit einer "Abbiegung" zur Viking-Gruppe. Abb. 8 und 9 zeigen Beispiele von Gebäuderuinen – ein Wasser-Spa? – in der nahe gelegenen Viking-Gruppe. Abb. 10 und 11 zeigen weitere Becken in südlicher Richtung, diesmal jeweils mit einer Mittelinsel. In den Becken wächst grünes Gras, und man stößt dort schon in geringer Tiefe auf Wasser. An einigen Stellen erkennt man unter der Oberfläche auch einige Konstruktionen sowie eine Schlammschicht, die etwa 1,5 Meter tief in die Erde hinabreicht.

Wie die Straße der Toten mit gefüllten Wasserbecken ausgesehen haben könnte, möchten wir mit einer auf unseren Vermutungen beruhenden Projektion vorführen, die zu kontroversen Diskussionen anregen soll; das Wasser fließt hier durch die Verbindungs-



Abb 4: Eine Böschung des ersten, am nördlichsten, nahe der Sonnenpyramide gelegenen Beckens in der Straße der Toten und die Stufen an der Nordseite des ersten Beckens. Copyright für Abb. 4-11: Jaroslav Klokočník und Dana Lampířová, 2010.



Abb 7: Nächste Leitungen mit einer Abzweigung zur Viking-Gruppe.



Abb 5: Tunnel, der als Kanal oder Leitung unter der ersten Böschung verlief. Durch ihn wurde Wasser ins erste Becken geleitet.



Abb 8 und 9: Ruinen der Viking-Gruppe in der Nähe der Straße der Toten. Gab es hier Wasser und gehörte dieses zu einem Spa?



Abb 6: Der nächste Damm, der sich zwischen dem ersten und zweiten Becken befindet.

leitungen in Nord-Südrichtung (Abb.12). Der Wasserspiegel in dem System hätte leicht reguliert werden können. Was unserer Projektion noch fehlt, ist die Herkunft des Wassers, ein Quell oder Fluss, dem man eine ausreichende Wassermenge hätte entnehmen



Abb 10 und 11: Weitere Becken auf der Straße der Toten in südlicher Richtung. Befinden sich hier künstliche "Inseln"? Auffällig ist das grüne Gras. Wasser findet sich hier heute in einer Tiefe von 1-2 Metern.

können und der vielleicht auf der Nordseite des Cerro Gordo entsprang. Wir hegen keinen Zweifel daran, dass Spezialisten die Antwort auf diese Frage finden werden. Unseres Wissens ist die Idee von Wasserbecken im "Innern" der Straße der Toten, wie sie auf Abb. 12 gezeigt wird, in der Literatur noch nie öffentlich präsentiert worden.

### Schlussfolgerungen

Wir haben eine alternative Hypothese zu den astronomischen Hypothesen über die Ausrichtung der Straße der Toten und in Folge von ganz Teotihuacan formuliert. Sie besagt, dass im Rahmen einer kosmischen Geomantik die Ausrichtung mit einem Magnetkompass vorgenommen wurde. Unsere Argumente basieren auf einer Korrelation zwischen dem Alter und der Ausrichtung der Gebäude, einer Vergleichskorrelation für chinesische Gräber, sowie der Existenz eines olmekischen Magnetkompasses und werden von neuen paläomagnetischen Daten gestützt (Abb. 3). Wir setzen voraus, dass die Straße der Toten

schon ungefähr 400 v. Chr. ausgerichtet wurde und von da an das Layout der gesamten Metropole Teotihuacan bestimmte. Ein mögliches "Wasser-management" entlang der Straße und in ihrer Umgebung zeigt unsere Projektion von Wasserbecken, Leitungen und als Dämme fungierenden Böschungen (Abb. 12).

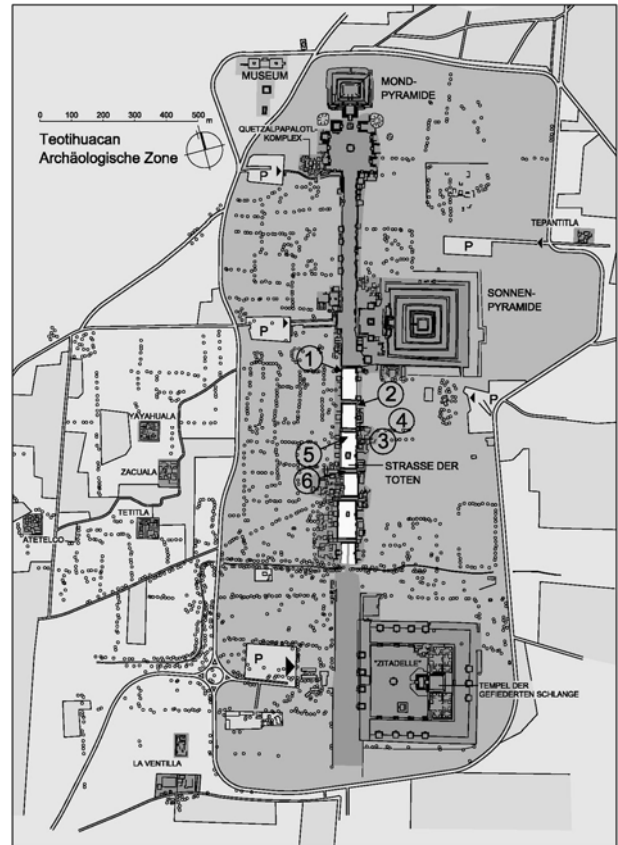


Abb 12: Die Karte zeigt die Straße der Toten, mögliche Wasserbecken sind weiß gekennzeichnet. Die Straße der Toten im Überblick, hypothetische Rekonstruktion. Nummer 1 korrespondiert mit Abb. 4, Nr. 2 mit Abb. 7, Nr. 3 und 4 mit Abb. 8 und 9, Nr. 5 mit Abb. 10 und Nr. 6 mit Abb. 11.

### Anmerkungen und Literatur

- [1] Aveni, Anthony  
2001 *Skymatchers of ancient Mexico*, Univ., Texas Press, Austin.
- [2] Šprajc, Iván  
2005 More on mesoamerican cosmology and city plans. *Latin American Antiquity* 15, 2, 209-216.  
2000 Astronomical alignments at Teotihuacan, Mexico. *Latin American Antiquity* 11, 4, 403-415
- [3] Malmström Vincent Herschel  
1997 *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon: The Calendar in Mesoamerican Civilization*, University of Texas Press, Austin, Chapter 5.
- [4] Klokočník, Jaroslav, Jan Kostelecký, Vladimír Böhml, Bohumil Böhml, J. Vondrák, F. Vitek  
2008 Correlation between the Mayan Calendar and Ours: Astronomy helps to answer why the most popular



correlation (GMT) is wrong, *Astronomische Nachrichten* (AN) 329, 4, 426-436, DOI 10.1002/asna.200710892a. 200710892.

[5] **Fuson, Robert H.**

1969 The Orientation of Mayan Ceremonial Centers, *Annals of the Association of American Geographers*, 59, 5, 494-511.

[6] **Carlson, John B.**

1975 Lodestone Compass: Chinese or Olmec Primacy? *Science*, 189, 753-760.

[7] **Klokočník, Jaroslav, Jan Kostelecký, F. Vitek**

2007 Pyramids and Ceremonial Centers in Mesoamerica: Were they oriented using a Magnetic Compass? *Studia Geophysica et Geodaetica* 51, 515-533.

[8] **Charvátová, Ivanka, Jaroslav Klokočník, Jan Kostelecký, Josef Kolmaš**

2010 Chinese Tombs oriented by a Compass: Evidence from Paleomagnetic Changes versus the Age of Tombs, *Studia Geophysica et Geodaetica*, in print (after review).

[9] **Korte, Monika and C. G. Constable**

2008 Spatial and Temporal Resolution of Millennial Scale Geomagnetic Field Model, *Adv. Space Res.* 41, 57-69, DOI 10.1016/j.asr.2007.03.094 (und ältere hier aufgeführte Artikel).

(Jaroslav Klokočník, Astronomisches Institut der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik, CZ 251 65 Ondřejov; Jan Kostelecký, Fakultät für Bauwesen, CTU Prag, CZ 166 29 Prag 6)

Albert Hechenberger:

## DAKOTA – JÄGER UND KRIEGER VOM HEILIGEN SEE

Dieses Buch hat in kürzester Zeit den Nimbus eines echten KLASSIKERS erreicht!



Der Autor befasst sich eingehend mit der Geschichte und der Kultur der Dakota-Indianer, welche generell als SIOUX bezeichnet werden.

In wahrlich fantastischer Abfolge werden die Jahrtausende währenden Wanderungen dieses Volkes über die einst bestehende Landbrücke zwischen Asien und Amerika bis in ihre historische Heimat geschildert.

Dort in Minnesota begann schließlich der heldenhafte Kampf dieser auch als Santee-Dakota bezeichneten Indianer gegen die brutale „Landnahme“ der US-Amerikaner, welcher erst durch mehrere Militärexpeditionen der US-Armee endete.

Die Geschichte dieses Volkes ist mit vielen wissenschaftlichen Theorien, indianischen Mythen, Wanderlegenden und Berichten untermauert, ebenso wie das Schicksal ihrer indianischen Verbündeten und Feinde.

454 Seiten A4 € 43,50

**Bestellungen:**

**Amerindian Research**

Tel: +49(0)39924 2174 (abends)

e-mail: kontakt@amerindianresearch.de

Band: „Sioux Indian Waterloo und Späte Renaissance“ € 39,95

**Bestellen Sie beide Bücher und lernen Sie die gesamte Geschichte der Sioux kennen!**

**Vorteilspreis:**

**€ 68,00**

**Warmetal Bisons**  
Carsten & Rüdiger Kraft  
Zwerger Weg 11a  
34396 Niedermeiser

0 56 76 / 86 52  
WildBisonRudi@aol.com  
www.warmetalbisons.de.vu

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

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

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

**ALGONKIN-  
ANTIQUARIAT**

Horst Henneberg  
Sonnenstraße 9 B  
38100 Braunschweig

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



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

## Wasserbecken auf der Straße der Toten: Eine Hinterfragung.

Die Idee, die abgesenkten Abschnitte der "Straße der Toten" in Teotihuacan, Mexiko, könnten einst mit Wasser gefüllte Reservoirs gewesen sein, ist nicht ganz neu. Bereits 1971 hat der (US-)amerikanische Ingenieur Alfred E. Schlemmer diese These anlässlich eines technischen Kongresses in Mexiko-Stadt in einem Beitrag präsentiert. Von der "Wissenschaft" ignoriert, wurde die Idee aber gelegentlich von "Querdenkern" aufgegriffen und in Büchern (z. B. Tompkins, 1987: 272; Hancock, 1996: 171) publiziert, die auch andere von den Gelehrten unbeachtete oder angezweifelte Theorien vorstellten.

Schlemmer hielt die von ihm vorgeschlagenen Wasserbecken für Anzeiger, die durch ihre gelegentliche Vibration seismische Vorgänge widerspiegeln und der Erdbebenwarnung dienen. Eine – vorsichtig ausgedrückt – erstaunliche These.

Immerhin: die abgesenkten Bereiche gibt es, und was im Norden an dem der "Mondpyramide" vorgelagerten Platz als breite (Prozessions-)Straße beginnt, wird ab der südlicher gelegenen "Sonnenpyramide" von mehreren querliegenden, gestuften Aufwallungen abgeriegelt, die die breite, bis dahin ebene Straße in mehrere jeweils abgesenkte Abschnitte gliederten. Diese abgesenkten Plätze wurden seitlich durch steile Talud-Tablero-Konstruktionen zum höher gelegenen Gelände, auf dem sich Wohn- und Zeremonialkomplexe anschließen, gefasst. In Richtung der Nord-Süd-Längsachse kann man die Querriegel über "normale" Treppenstufen überqueren. Für den heutigen Besucher sind diese Treppenanlagen problemlos begehbar. Für den Teotihuacano sollte das vor anderthalb Tausend Jahren nicht schwieriger als für uns gewesen sein. Die "Straße der Toten", die in Ermangelung von Fuhrwerken und Tragtieren ohnehin nur Fußgängern hat dienen können, mag also durchaus nur eine einfache "Straße" gewesen sein.

Über den Sinn der Querriegel kann man spekulieren, aber die Tatsache, dass Teotihuacan städtebaulich überplant und gestaltet worden ist, lässt sich nicht übersehen. Der Stadtgrundriss ist, abgesehen von einigen Unregelmäßigkeiten, die vielleicht aus Umbauten bestehender Strukturen resultieren, symmetrisch und in viereckigen Quartieren angelegt. Man will kaum glauben, dass die Querriegel aus zufälligen Launen entstanden sind, zumal sie sich auf den Bereich zwischen der "Sonnenpyramide" und dem kleinen Fluss San Juan beschränken.

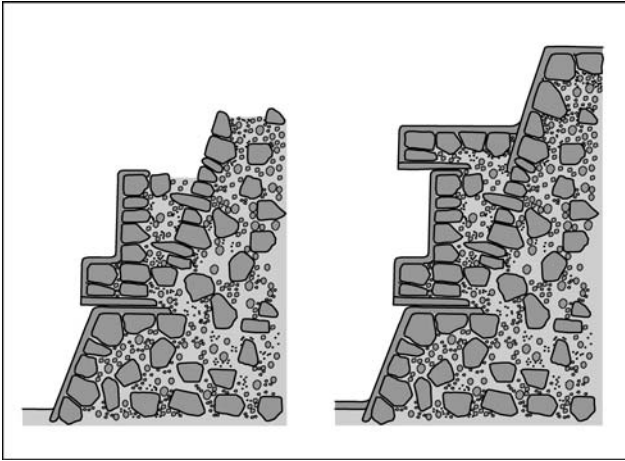
Es gibt zwei Argumente, die eher für die Nutzung der "Straße der Toten" als Straße, denn als Aufreihung permanenter Wasser- oder "Sumpf"-Becken sprechen, ein städtebauliches und ein technisches.



Das Foto zeigt den nördlichsten der Querriegel. Das Gelände steht hier auf der rechten Seite fast niveaugleich an, während links mehrere Stufen einer lang gestreckten Treppenanlage auf den abgesenkten Platz führen. Seitlich wird der Platz von Talud-Tablero-Konstruktionen eingefasst, ganz links ist eine Treppe zu sehen, die das Betreten der seitlichen Terrasse ermöglichte. [Foto: R. Oeser, 2009]

Städtebaulich ist die Straße der Toten eine breite Verbindungsachse, entlang der sich die Bauwerke des Zeremonialzentrums, gleichzeitig Standort einiger wichtiger Wohnpaläste, gruppierten. Wer von der "Mondpyramide" vorbei an der "Sonnenpyramide" zum Komplex der "Zitadelle" (welchem Zweck auch immer sie diente) gelangen wollte, musste den Bereich der abgesenkten Plätze passieren. Man will meinen, dass die breiten Treppenfluchten der Querriegel genau diesem Zweck dienen sollten. Befanden sich dort aber Wasserbecken, war der Durchgang versperrt. Der gesamte "Verkehr" musste nun in die Gassen und Nebenstraßen ausweichen, die sich hinter den beidseitig der Straße sich erstreckenden Wohn- und Zeremonialanlagen befanden, um dann wieder zur Hauptstraße zurückzukehren, weil sich dort ja der Übergang über den Fluss und südlich davon der Eingang zur "Zitadelle" befand. Städtebaulich ist das eine unmögliche Lösung und es ist kaum glaubhaft, dass die Teotihuacanos das akzeptierten.

Ein zweites Argument, das gegen permanente Wasserhaltung in den abgesenkten Plätzen spricht, ist die Talud-Tablero-Konstruktion der Seitenwände. Während die Treppenanlagen der Längsachse aus massiven Steinen errichtet wurden, sind die Seitenwände labiler. Die Besonderheit der Talud-Tablero-Bauweise in Teotihuacan besteht darin, dass die abgeschrägten unteren Bereiche, denen man vielleicht einen guten Widerstand gegen anstehendes Wasser zutrauen mag, nur einen geringen Teil der Gesamthöhe ausmachen.



Darstellung des aufwändigen Konstruktionsprinzips der in Teotihuacan verbreiteten Talud-Tablero-Architektur. Es wechseln sich jeweils schräge ("Talud") und senkrechte Fassadenelemente ("Tablero") ab. Abwegig erscheint der Gedanke, dass die auf diese Weise ausgeführten seitlichen Begrenzungen der "Straße der Toten" absichtlich einer permanenten Wassereinwirkung ausgesetzt wurden. [Zeichnung: R. Oeser nach J. R. Acosta]

Darüber befinden sich die aus Stein und Stuck aufgemauerten kassettenartigen senkrechten Bereiche, die, wie mehrere Beispiele beweisen, mit Farbanstrichen und Malereien verziert waren. Kaum glaubhaft, dass man die aufwändige Fassadenkonstruktion, die durch das Schattenspiel von Vor- und Rücksprüngen, von vielleicht einfarbigen Rahmungen und in Motiven ausgemalten Kassetten, wie wir es anderswo in Teotihuacan kennen, kurzerhand unter Wasser setzte und der Zerstörung preisgab.

Wahrscheinlich gab es aber einen technischen Grund für die Errichtung der Querriegel: Sie könnten der Verringerung des Regenwasserabflusses in Richtung des Río San Juan gedient haben.

Die Straße der Toten hat an der Mondpyramide ihren höchsten Punkt und fällt von dort aus gering und für den Besucher kaum wahrnehmbar in Richtung der Sonnenpyramide ab. Dort wird das Gefälle stärker, um sich kurz vor Erreichen des San Juan wieder zu verringern.

Diese Situation soll durch einige Zahlen verdeutlicht werden. Die Basis der "Mondpyramide" befindet sich bei ca. 2310 m über dem Meer und fällt bis zur etwa 750 m südlich befindlichen "Sonnenpyramide", die sich fast genau auf 2300 m erhebt, um etwa 10 m ab. Das entspricht einem Gefälle von ca. 1,3 %. Bei einem so geringen Gefälle fließt das Wasser kaum noch ab bzw. hat Zeit zur Versickerung. Auch vor der "Sonnenpyramide" selbst ist das Längsgefälle der Straße noch minimal.

Von hier aus bis zum San Juan beträgt der Gefälleunterschied auf weiteren 750 m aber mindestens 20 m, das Längsgefälle der Straße also über 2,5 %. Diese Durchschnittszahl ist zunächst noch unproblematisch, doch fallen natürliches Gelände und Straße nicht gleichmäßig ab. Unmittelbar südlich der "Sonnenpyramide" verstärkt sich das Gefälle, um sich vor Erreichen des Flusses wieder zu verringern. Die Teotihuacanos mussten dieses Längsgefälle von augenscheinlich etwa 5,0 oder mehr Prozent vor allem wegen der drohenden Erosion der Straßenoberfläche durch die bei Starkregen abströmenden Wassermengen entschärfen.



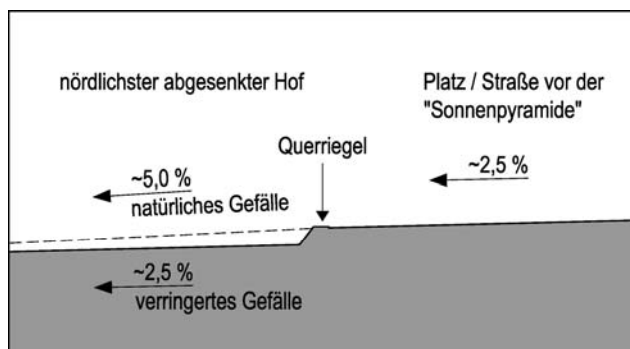
Blick von Süden entlang der "Straße der Toten" in Richtung der "Mondpyramide" (rechts sieht man die "Sonnenpyramide"). Dieses Foto vermittelt gut den Eindruck, dass die "Straße der Toten" nach Norden ansteigt, und verdeutlicht, dass die Querriegel dazu dienen, Niveauunterschiede der Straße auszugleichen. [Foto: R. Oeser, 2009]





Blick von der "Sonnenpyramide" in westlicher Richtung auf die "Straße der Toten". In der linken Bildmitte sieht man den nördlichsten der abgesenkten Hofbereiche, aber die in der Längsrichtung abgestufte Bebauung verdeutlicht, dass das Gelände stark nach links, also in Richtung Süden, abfällt. Die Querriegel ermöglichten durch ihre stufenartige Ausbildung eine Ver-ringerung des Längsgefälles der Straße. Auf diese Weise wurde bei gelegentlichen Starkregen die erodierende Wirkung des abfließenden Wassers verringert. [Foto: R. Oeser, 2009]

Um das Ausspülen des planierten, aber schräg abfallenden Geländes zu vermeiden, muss die Straße schon in einer frühen Bauphase durch die Querriegel unterbrochen worden sein, die es gestatteten, den jeweils südlicheren Abschnitt abgesenkt und mit geringem als dem natürlichen Gefälle beginnen zu lassen.



Prinzipialskizze zur Veranschaulichung der Geländeabsenkung. [Zeichnung: R. Oeser]

Der Hochwasserschutz ist dabei ein zusätzlich zu beachtender Gesichtspunkt. Das gesamte aus der nördlichen Stadthälfte abströmende Wasser wurde vom zwar mehrere Meter ins Gelände eingeschnittenen, aber eher winzigen Río San Juan aufgenommen, der quer durch die Stadt in westlicher Richtung fließt. Während das Abfließen eines Teils des Wassers offensichtlich beabsichtigt war, wie unterirdische Regenwasserabläufe zeigen, wird man kaum beabsichtigt haben, alles Oberflächenwasser von den öffentlichen Plätzen und Straßen in den Fluss zu entwässern.

Wenn bei gelegentlichen wolkenbruchartigen Starkregen das Wasser Rinnsale in Richtung des San Juan bildete, müssen sich diese Rinnsale in südlicher Richtung in regelrechte Bäche verwandelt haben. Um deren erodierende Wirkung zu brechen, mag man die –

zugegeben technisch etwas überdimensioniert erscheinenden, in ihrer Größe aber städtebaulich angemessenen – Querschläge eingebaut haben. Das kurzzeitige Wasserüberangebot konnte man auf diese Weise regulieren, denn das reduzierte Gefälle der "Straße der Toten" verringerte die Wassermenge, die in kurzem Zeitintervall den entwässernden Fluss erreichte, der noch einen großen Teil der Stadt durchqueren musste, bevor er sich im Umland verlor.

Ob die Stadtplaner, Architekten und Bauleute Teotihuacans diese technischen Aspekte im Fokus hatten, als sie die Anlage errichteten, wissen wir nicht, aber die Planmäßigkeit der Gesamtanlage, die Rechtwinklichkeit bei der Errichtung der Zeremonial- und Wohnkomplexe, die Anlage von Tagwassereinläufen und unterirdischen Entwässerungen, die auch der flüchtige Besucher bemerken kann, muss es uns doch vermuten lassen. Diese technischen Aspekte schließen aber eine Nutzung der abgesenkten Höfe für zeremonielle Zwecke, möglicherweise auch rituelle Ballspiele, nicht aus. Vielmehr legen die kleinen Plattformen in zweien der Höfe eine solche Nutzung sogar nahe.

### Zitierte Literatur

#### Tomkins, Peter

1987 *Mysteries of the Mexican Pyramids*, HarperCollins Publishers.

#### Hancock, Graham

1996 *Fingerprints of the Gods: The Evidence of Earth's Lost Civilization*, Three Rivers Press, NY.

(Die Angaben zu den topographischen Höhen wurden der Detailkarte auf Seite 20 des Ausstellungskataloges Teotihuacan: Geheimnisvolle Pyramidenstadt, 2009, entnommen)

(Text und Abbildungen: Rudolf Oeser)



## Kosmische Phänomene und ihre Bedeutung für die Altamerikanistik: Supernovae

*Ursula Thiemer-Sachse*

Gibt es wirklich eine Abbildung einer Supernova in der archäologischen Zone von Chalcatzingo, Morelos, in Mexiko? Und welche Bedeutung kommt dem eventuell zu?

Is there really a picture of a supernova in the archaeological zone of Chalcatzingo, Morelos, Mexico? And what significance might it have?

¿Existe verdaderamente un dibujo de una supernova en la zona arqueológica de Chalcatzingo, Morelos, México? Y quizás, ¿cual significancia ha tenido entonces y tiene hoy en día?

In einem Artikel, der den Stand der Kenntnis von solchen Abbildungen im autochthonen Amerika zusammenfasste<sup>1</sup>, habe ich die Frage erläutert, inwieweit dies in Mesoamerika Bedeutung hatte. Mich interessierte zuerst die Problematik, ob die Darstellung eines solchen außergewöhnlichen Himmelslichtes ein uns erhalten gebliebener sichtbarer Beitrag zur rituellen Bewältigung sein könnte. Mit Sicherheit war eine derartige Bewältigung in den Kulturen des alten Mexiko und des Maya-Raums eine Anforderung, welche die Gesellschaft an die Priesterschaft stellte. Wie letztere sonst die entsprechenden Rituale gestalteten, ist leider nicht überliefert. Fast alles im Leben der Menschen, auch bei der Beobachtung und Nutzung der Naturerscheinungen, war durch ein ausgeklügeltes Kalendersystem geordnet, hatte seinen Platz in Raum und Zeit. Besondere Vorstellungen über die notwendigen rituellen Aktivitäten der Menschen existierten in Auseinandersetzung mit und zur Beruhigung der Naturgewalten, der außermenschlichen Kräfte und Energien. Oft wurden sie als anthropomorphe und anthropozoomorphe Gottheiten beiderlei Geschlechts oder als duale Wesen verstanden und abgebildet. Ihnen wurden Opfer gebracht, damit sie zu Gunsten der existierenden Welt und der in ihr lebenden Menschen wirkten. Zu diesen Opfern zählten als besondere Leistungen das eigene Blutopfer, vor allem der Würdenträger der betreffenden Gemeinschaft, sowie Menschenopfer. Der entscheidende Beitrag der Menschen zum Erhalt der Welt in ihrem gegebenen Zustand waren Rituale, die solche Opfer einschlossen. Dies war wegen der Welt-sicht von Bedeutung: man nahm eine von Katastrophen unterbrochene Fortentwicklung des Kosmos in Form einer Spiralschraubenbewegung an. Dies als ein zyklisches Weltbild zu bezeichnen, wird dem nur bedingt gerecht, da es keine Wiederholung der Zyklen zwischen den großen Katastrophen gab, sondern bedeutende qualitative Veränderungen, die bestimmten Schöpfergottheiten zuerkannt wurden. Allerdings wiederholten sich die kleineren Zeitabschnitte entsprechend dem Kalendersystem zyklisch.

In Furcht vor solchen Zusammenbrüchen und Formen des Neubeginns mit unterschiedlichen Menschengeschlechtern als Resultat dieser Schöpfungsakte war man bestrebt, das Gegebene zu erhalten. Dabei war man sich dessen bewusst, dass besondere Zeitpunkte gemäß dem komplizierten Kalendersystem solche von Krisen und Umbrüchen sein konnten. Dies führte zu einer intensiven Beobachtung der Umwelt in Raum und Zeit. Sie oblag vorrangig den Priestern, die in den arbeitsteiligen Gesellschaften Mesoamerikas eine geachtete und privilegierte Stellung einnahmen. Waren sie doch für diese Beobachtungen und in deren Ergebnis für die rituelle Bewältigung von vermuteten wie realen Bedrohungen und Krisen zuständig. Kalenderweisheit prädestinierte die Priester, auf solche durch Zeitzyklen vorherbestimmte Krisen vorzubereiten, um daraus die Weisheit und Kraft zu gewinnen, sie dann mittels entsprechender den Mitgliedern der Gesellschaft empfohlener Aktivitäten zu überwinden. Dies geschah immer mit dem Ziel, dass die Welt in der gegebenen Weise weiter existieren möge.

Es gab jedoch Ereignisse in der Umwelt, welche die Priester nicht wie Sonnen- oder Mondfinsternisse vorherberechnen konnten. Dazu gehörten Meteoriten, Kometen, vor allem aber Vulkanausbrüche und Erdbeben sowie sogar der Regenbogen. Dies wissen wir aus den Berichten der indianischen Informanten an die spanischen Missionare und anderen Chronisten. Alle diese Erscheinungen waren gefürchtet, weil sie unvermittelt auftraten, zwar beobachtet werden konnten, aber als unerklärlich und unberechenbar erschienen.

Dazu musste auch das äußerst seltene Phänomen einer Supernova gehören. Sie war ein so auffälliges Himmelslicht, dass sie den Priestern, welche die Aufgabe der Himmelsbeobachtung hatten, nicht entgehen konnte. Eine Supernova, die nicht nur wie Meteoriten oder Kometen für kurze Zeit am Nachthimmel erschien, sondern sogar einige Wochen am Tageshimmel neben dem Licht der Sonne auffallen musste, verlangte Erklärung, Auseinandersetzung, rituelle Einbeziehung in die von den Menschen gelebte Weltordnung.



Aus den koreanischen und chinesischen Überlieferungen ist bekannt, dass keine Supernova von deren Astronomen registriert worden ist, die in der Zeit der postklassischen aztekischen Kultur Zentralmexikos hätte bemerkt werden können. So finden wir keine Hinweise in den bereits erwähnten Berichten der frühen Kolonialzeit. Und sollte etwa eine Passage in den aztekischen Urzeitmythen auf eine Supernova zur Zeit der Vorkulturen Bezug nehmen, so hat sie sich bisher nicht bemerken lassen.

Anders ist es um die Wahrnehmung einer Supernova in eben solchen Vorkulturen bestellt. Bei denen fehlen jedoch bis auf die klassische Maya-Kultur umfassende Schriftsysteme und komplexe Schriftzeugnisse, die entsprechende Hinweise geben könnten. Und auch bei den Maya muss man die sicher vorhandene Registrierung eines solchen ungewöhnlichen Himmelslichtes in den Texten erst noch erkennen.

Wozu nun wäre eine solche Erkenntnis so wichtig? Dazu möchte ich Folgendes sagen: Mit einer durch völlig andere Kulturen jenseits der Ozeane in Asien registrierte und datierte Supernova ergäbe sich eine neue Datierungsmöglichkeit für Kulturererscheinungen in Mesoamerika. Mit anderen Datierungen gekreuzt könnte eine genauere Zeitbestimmung für einzig archäologisch erschlossene altmexikanische Gesellschaften möglich werden. Da die lange Rechnung (long count) im Maya-Kalender eine relative Chronologie großer Genauigkeit und gewaltigen zeitlichen Umfangs ergibt, wäre deren Kreuzung mit der absoluten Datierung mittels des Sichtbarwerdens des kosmischen Ereignisses einer Supernova hervorragend. Es wäre damit sogar möglich, dass die Versuche, die mesoamerikanischen Kulturen zu datieren, nicht mehr nur auf immer noch ziemlich unsichere Datierungen reduziert blieben. Wo Dendrochronologie nicht möglich erscheint, können bisher nur geologische und Radiokarbon-Datierung sowie teilweise solche auf der Basis von Keramik- und Obsidian-Analysen herangezogen werden. Zudem ist in vielen Fällen die Korrelation mit dem europäischen Kalender durchaus unsicher, was auch der Vernichtung vieler bilderschriftlicher Dokumente in der Eroberungszeit geschuldet ist.

Die Reflexion auf eine Supernova und in dem Zusammenhang ihre eventuelle Abbildung erfolgte gewiss, solange diese Himmelserscheinung die jeweilige Priesterschaft beschäftigte, ja beunruhigte. Während der Sichtbarkeit dieses außergewöhnlichen Himmelsphänomens war dessen rituelle Bewältigung notwendig, nicht danach. So ist auch zu schlussfolgern, dass ihre Abbildung zum Beispiel auf einer Felswand in einem heiligen Bezirk während der Zeit der Erscheinung dieses Himmelslichtes erfolgte und nicht etwa später. Die Abbildung einer Supernova entsprach eventuell einer Bannung und erfolgte wahrscheinlich inmitten eines Zentrums der Kultur, vielleicht aber auch an einem

entfernteren Ort, damit die Rituale nicht die Bevölkerung beunruhigten und belasteten. Bisher sind weitgehend nur Hinweise in der Felsbildkunst, die zudem wegen der Seltenheit des Ereignisses auch nur ganz vereinzelt auftreten, als Abbildungen einer Supernova gedeutet worden. Felsritzungen oder Felsmalereien müssen jedoch keineswegs mit anderen Kulturresten desselben Ortes oder derselben Region zeitlich übereinstimmen. Zumeist sind sie nicht damit in Übereinstimmung zu bringen, sind sie nicht datierbar. Zuweilen gibt es stilistische Ähnlichkeiten. Annähernde Datierungen von Felsmalereien wären immerhin auf Grund der Datierungsmöglichkeiten des eventuell verwendeten organischen Materials der Farben mittels der Radiokarbonatierung machbar. Zumeist jedoch fehlen entsprechende Aktivitäten bei mangelndem Interesse. Dabei geht es natürlich auch um eine Interpretation des Kosten-Nutzen-Verhältnisses. Bei der Möglichkeit, Darstellungen von Supernovae mittels dieser anderen Methode zu datieren, wäre jedoch ein Ergebnis zu erwarten, das aus den oben angeführten Gründen sehr sinnvoll wäre.



Abb. 1: Blick auf die neuesten Ausgrabungen und Restaurierungen von einer ovalen Pyramidenplattform im Zentrum von Chalcatzingo; rechts der berühmte Berg mit den Felsmalereien aus olmekischer Zeit, im Hintergrund der Blick auf den beschneiten Vulkan Popocatepetl.

Die Darstellung, die in der archäologischen Zone von Chalcatzingo (Abb. 1) als Supernova gedeutet wird, ist deshalb von besonderem Interesse. Hier existierte der seltene Fall, dass eine Darstellung inmitten einer archäologischen Zone an einer Felswand gefunden wurde, die eine Supernova sein soll. Man vermeint und hat dies geäußert, eine kosmische Explosion vor sich zu haben. Nach Aussagen der Archäologen müsste sie sich in der Zeit zwischen 900 und 1100 u. Z. ereignet haben. Wie die Felsmalerei allerdings mit den datierbaren archäologischen Funden in Beziehung gebracht wird, dass man auf dieses Zeitintervall kommt, ließ sich bisher nicht ermitteln. In unmittel-

barere Nähe der Felsmalerei gibt es keine archäologischen Befunde. Ist es nur ein Wunschdenken der mexikanischen Archäoastronomen? – die sich damit auf die Supernova von 1054 u. Z. orientieren, die damals nahe dem Stern Tau im Sternbild des Stiers sichtbar war und die Ursache für den Krebs-Nebel ist. Gesehen und in Verbindung mit einer Mondsichel dargestellt findet sich ein Bild, das als Supernova gedeutet wird, an einigen Stellen Nordmexikos und bis nach Arizona. Sie müsste immer neben einem abnehmenden, das heißt am Morgenhimmel sichtbaren Mond dargestellt sein (Abb. 2).

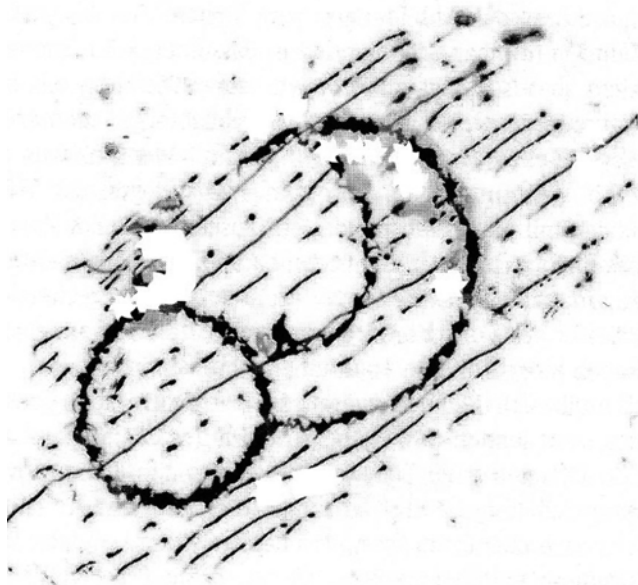


Abb. 2: Kreisscheibe und Mondsichel, als Supernova gedeutet; Höhle in der White Mesa in Arizona, USA (nach Cornell 1983) – hier ist allerdings die Mondsichel auch als zunehmend wiedergegeben!



Abb. 3: Chalcatzingo; "Bilderfelsen" zu dessen Füßen in einem kleinen Abri sich die diskutierten Felsmalereien befinden.

In Chalcatzingo aber ist ein nach Westen gerichteter zunehmender Mond dargestellt, nicht wie sonst ein abnehmender, sichtbar in den Morgen-

stunden. Man diskutiert daher, ob es sich um eine spiegelbildliche Darstellung handelt – oder etwa doch um die einer Sonnenfinsternis? Was die Datierung betrifft, gibt es insofern große Probleme, als Chalcatzingo ungefähr 2500 Jahre ein heiliger Ort war, an dem die Olmeken im zentralen Hochland seit rund 2000 Jahren vor der Felsmalerei, die hier zur Diskussion steht, Felsreliefs und Felsmalereien geschaffen haben, Altäre errichteten und offensichtlich in schwer erreichbaren Höhlen in dem darüber aufragenden hohen Berge Fruchtbarkeitsrituale abhielten (Abb. 3).

Nach Besichtigung des kleinen Abri, an dem sich die Felsmalerei befindet, auf der eine Mondsichel zu sehen ist, sind die Zweifel in mir noch größer geworden. Es sind zwei vergleichbare, jedoch in Details von einander abweichende Malereien in weiß, die von zwei markanten Zeichen bestimmt werden. Die untere Darstellung ist kleiner und zeigt nur die Sichel eines abnehmenden Mondes und links daneben eine stilisierte Wiedergabe eines Insekts, d. h. eines sechsbeinigen Tieres in der Draufsicht (Abb.4). Die obere,

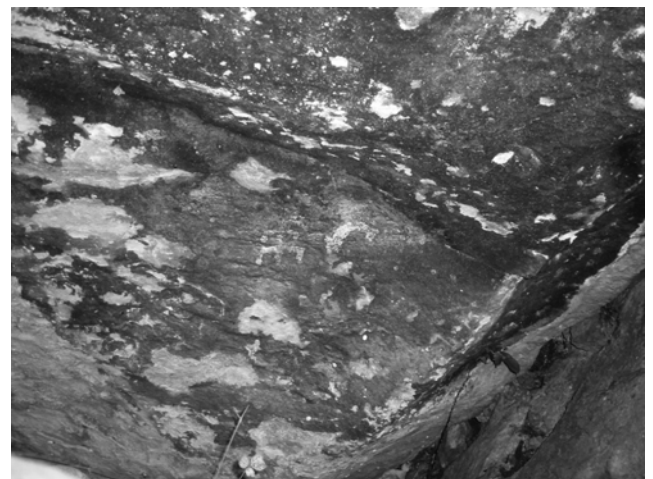


Abb. 4: Chalcatzingo: untere Darstellung von "Insekt" und abnehmender Mondsichel.



Abb. 5: Chalcatzingo: obere Darstellung von gelb übermaltem "Insekt" = kolonialzeitlicher Kirche (?), zunehmender Mondsichel, "Komet" und Tier.

als Supernova gedeutete Darstellung (Abb. 5) zeigt die Sichel eines zunehmenden Mondes von ungefähr einer Spanne Länge, rechts daneben einen stehenden Vierfüßler mit aufgestelltem Schwanz, der nach links zum Mond schaut. Darüber befindet sich ein Zeichen, das nach Auskunft von Jon Andoni Herrera 1998 als Komet gedeutet worden ist, dessen Kopf nach oben und dessen Schweif erdwärts zeige. Ist schon diese Deutung fraglich, so ist die des links schräg unterhalb der Mondsichel dargestellten Etwas eher als eine Wiederholung des in der unteren Bildkomposition existierenden Insekts anzusehen, denn als Darstellung eines außergewöhnlichen Himmelslichtes. Dies hätte als annähernd runde Scheibe gestaltet sein müssen, wie sie den indigenen Beobachtern einst sichtbar wurde. Im Werk von Clay finden sich unter den abgebildeten und beschriebenen Felsbildern die hier diskutierten nicht, waren also in den 1960er Jahren noch nicht wiederentdeckt. Grove (1999, 181) hat vom "North Shelter 2" die Felsmalereien aufgenommen. Es sind noch viel mehr Darstellungen zu erkennen gewesen; er selbst beschreibt nur und enthält sich jeder Interpretation (Abb.6)! Er verweist darauf, dass es nur eine einzige gelbe Darstellung bei allen Felsbildern in Chalcatzingo gibt, eben die für uns so interessante.

Die moderne Deutung als "Explosion von Licht" ist Wunschdenken der heutigen Interpreten. Vom Ur-

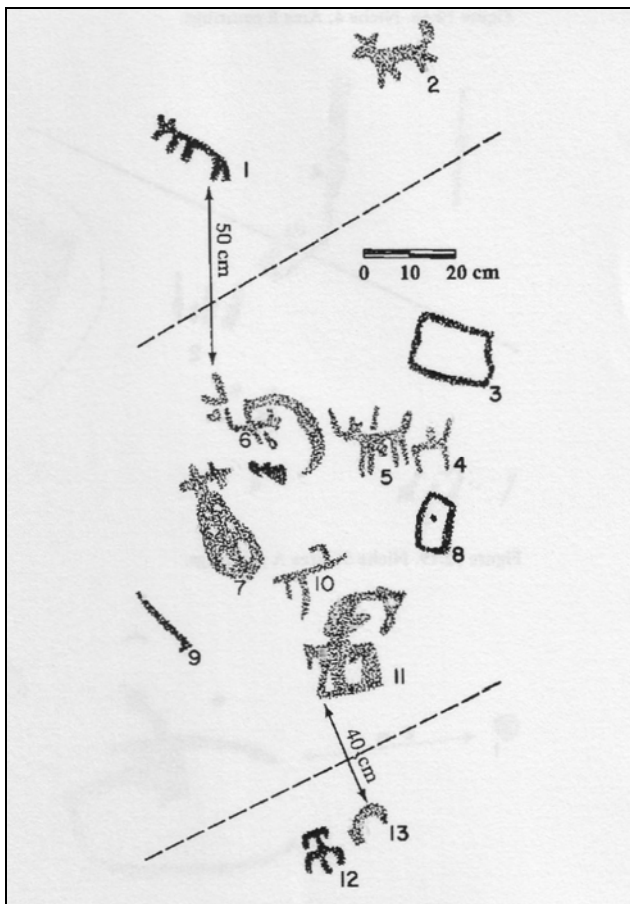


Abb. 6: Felsbilder im North Shelter 2 nach Grove.

sprung einer Supernova aus einer Sternenerplosion konnten die indigenen Priesterastronomen wahrhaftig keine Ahnung haben. Auch die Tatsache, dass ausgerechnet dieses Zeichen gelb übermalt ist, spricht eher für eine spätere Veränderung, möglicherweise während der Kolonialzeit. Aus dem insektenartigen Wesen ist



Abb. 7: Chalcatzingo: Detail der oberen Darstellung.

durch ergänzende Übermalung mit zwei nebeneinander stehenden Kreuzen im oberen Bereich so etwas wie die Darstellung der Westfassade einer Kirche entstanden.

Zumindest vermittelte sich mir dieser Eindruck (Abb. 7). Abweichend von allen bisher in Meso- und Aridoamerika als Supernova gedeuteten Darstellungen ist die von Chalcatzingo in der Form und in Kombination mit der Sichel des zunehmenden Mondes nicht als Supernova von 1054 u.Z. zu deuten! Die Behauptung, die Archäologen würden diese Felsmalerei in das 9. bis 11. Jahrhundert datieren, steht ebenfalls auf tönernen Füßen! Denn es fehlt ein unanfechtbarer direkter Bezug zu datierbaren archäologischen Funden. Es wäre sinnvoll zu versuchen, mittels der verschiedenen Farbpigmente eine Datierung vorzunehmen, sofern es sich bei den Farben um organisches Material handelt. Was also im Film von Televisa 1998 verkündet worden ist, der zudem den Bezug zu Darstellungen bei den Anasazi in New Mexico sowie Informationen der Chinesen, Koreaner und Japaner herstellte, ist abwegig.

Zusammenfassend muss ich sagen, es ist Mode geworden, Darstellungen von Supernovae zu "finden", seit Miller 1955 eine erste solche in Arizona entdeckt hatte<sup>2</sup>. Es ist das auch uns heute faszinierende außergewöhnliche Himmelsereignis, das dazu verführt. Jedoch auch in der archäologischen Zone von Chalcatzingo ist damit keine Möglichkeit einer Kreuzdatierung gegeben, die einzig interessieren könnte, sieht man einmal davon ab, dass man sich Gedanken darüber machen kann, wie wohl solch ein außergewöhnliches Himmelslicht einst rituelle Bewältigung provoziert haben mag.

(alle Fotos von der Autorin)





**Anmerkungen:**

- 1 Ursula Thiemer-Sachse 2008: Supernovae. Rituelle Bewältigung von Außergewöhnlichem im alten Mexiko. In: EAZ, Ethnogr. Archäol. Z. 49: 479-497.
- 2 W.C. Miller 1955: Two Prehistoric Drawings of Possible Astronomic Significance. In: Publ.Astronom. Soc. Pacific, Leaflet No. 314, July.

**Literatur**

- Glaz, Carlo T.E.** 1971: Chalcatzingo. Drawings by Frances Pratt. Die amerikanischen Felsbilder. American Rock Paintings and Petroglyphs. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt Graz /Austria.
- Grove, David C.** 1999: Ancient Chalcatzingo. University of Texas Press Austin.



## Völkerkundemuseum Herrnhut

### Sammlungen Herrnhuter Missionare

**Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen**

**STAATLICHE  
KUNSTSAMMLUNGEN  
DRESDEN**

**Goethestraße 1 · 02747 Herrnhut**  
**www.voelkerkunde-herrnhut.de**  
**Tel. : 035873 2403**

**Öffnungszeiten: Di - Fr 9.00 - 17.00 Uhr • Sa, So, Feiertage 9.00 - 12.00 Uhr u. 13.30 - 17.00 Uhr**



**INTERART  
BUCHHANDLUNG**

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

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

Außerdem: Kinderbücher



## Zwei Welten – *Ein Erlebnis!*

Entdecken und erleben Sie zwei in Europa einmalige Ausstellungen: INDIANER NORDAMERIKAS in der „Villa Bärenfett“ und KARL MAY – LEBEN UND WERK in der Villa „Shatterhand.“. Wir haben von Dienstag bis Sonntag geöffnet und freuen uns auf Ihren Besuch!

„VISION 2012“ – HELFEN SIE MIT

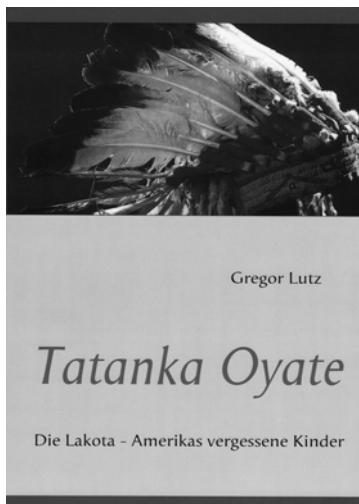
- + Neubau Besucherzentrum
- + Karl-May-Erlebnispfad/Gebäude für Museumspädagogik
- + Ausstellungsneugestaltung



Karl-May-Straße 5  
01445 Radebeul  
+49 (0)351 83730-10  
www.karl-may-museum.de



Bücher von Gregor Lutz:



### Tatanka Oyate

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/>



## TraumFänger Verlag

Ihr Fachverlag für gute Indianer-Literatur.

# „Maggie Yellow Cloud“

Eine Lakota-Ärztin auf Pine Ridge

Thriller von Brita Rose-Billert  
ISBN 978-3-941485-09-9 - 16,50 €

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



LINDEN-MUSEUM STUTTGART  
Staatliches Museum für Völkerkunde

## Maori

Die ersten Bewohner Neuseelands

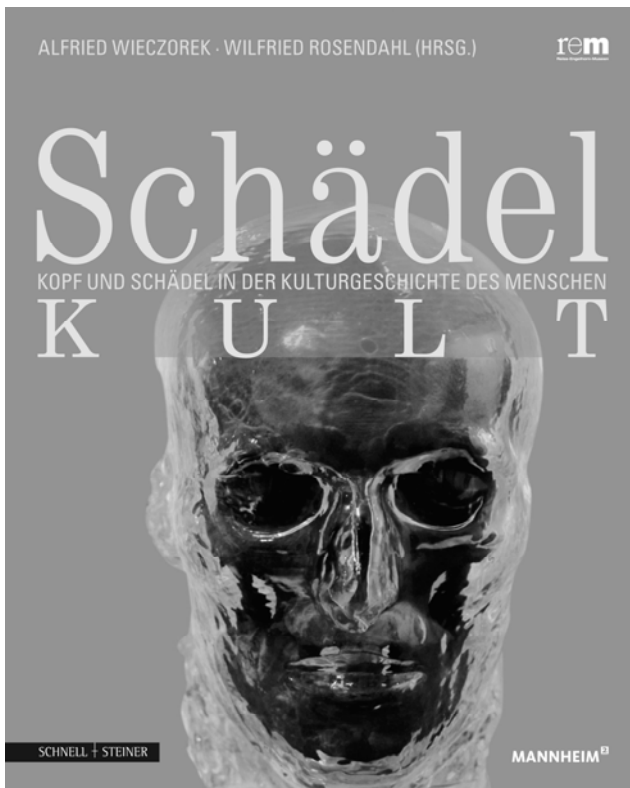
1.4. bis 14.10.2012

Eine Ausstellung des Museum Volkenkunde Leiden  
im Linden-Museum Stuttgart

Nähere Informationen unter  
[www.lindenmuseum.de](http://www.lindenmuseum.de)

George Nuku  
Foto: Krijn van Noordwijk  
© Museum Volkenkunde Leiden

## Schädelkult – Eine kopflastige Reise um die Welt, von den Neandertalern über alte Kulturen bis heute.



Alfried Wiczorek, Wilfried Rosendahl (Hrsg.): Schädelkult – Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen; 388 Seiten, zahlr. Farbbabb., Verlag Schnell & Steiner, 2011; € 29,90 Buchhandelsausgabe, ISBN: 978-3-7954-2454-1; € 19,90 Museumsausgabe, ISBN: 978-3-7954-2455-8

Zur Ausstellung erschien auch eine gleichnamige DVD – eine SPIEGEL TV-Produktion, mit Hintergrund-Infos und ausführlichen Filmaufnahmen zur Herstellung des Mannheimer Kristallschädels (30 Min., Euro 6,90).

"Dieser Schädel dürfte eigentlich gar nicht existieren!" Diese Worte soll 1970 ein Mitarbeiter von Hewlett-Packard während einer Untersuchung des wohl legendärsten und schönsten aller Kristallschädel ausgerufen haben: dem Mitchell-Hedges-Schädel. Er wurde damals in den Laboren des Elektronik-Konzerns in Santa Clara, Kalifornien, getestet. Der Schädel ist nahezu perfekt gearbeitet, mit einem separaten, beweglichen Unterkiefer. Laut Aussage der 2007 verstorbenen Eigentümerin Anna Mitchell-Hedges soll er von den Maya stammen. In den 1920er Jahren will sie ihn in Ruinen von Lubaantun, im heutigen Belize, entdeckt haben. Eine widersprüchliche Story, zumal ihr Adoptiv-Vater den Schädel anscheinend erst 1943 bei Sotheby's in London erwarb ... Die damaligen Labortests lieferten keinen Hinweis auf das Alter, bewiesen aber, dass Schädel und Unterkiefer aus einem einzigen Block natürlichen Bergkristalls stammen – extrem hart

und schwer zu bearbeiten. Werkzeugspuren konnten jedoch nicht entdeckt werden; selbst maschinelle Spuren waren nicht sichtbar. Wie aber wurde der Schädel hergestellt? Restaurator Frank Dorland, dem das Objekt damals zeitweilig anvertraut wurde, meinte: "Der Schädel wurde mit der Hand poliert – ein Prozess, der ungefähr dreihundert Jahre ununterbrochener Arbeit erforderte (...)." Manche brachten auch Atlantis ins Spiel oder sahen im Schädel gar ein Mitbringsel Außerirdischer. Es wurde wild spekuliert. Doch wie verhielt es sich wirklich? Was weiß die Forschung heute?

Diesem und anderen Rätseln rund ums Haupt widmet sich die aktuelle Ausstellung der Reiss-Engelhorn-Museen in Mannheim "Schädelkult – Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen". Gezeigt werden über 300 Exponate aus aller Welt – in dieser Qualität und Quantität eine weltweit einzigartige Schau, ergänzt um einen gewichtigen Begleitband im Stil eines Standardwerks, das die jeweiligen Themen vertieft. "Wir zeigen Schädel, die eine besondere kulturelle Verwendung fanden", sagt Kurator Wilfried Rosendahl. "Als Ahnenverehrung, als Trophäenschädel von Kopfgängern, als Schalen im religiösen Gebrauch, als Motiv der Todeserinnerung und ähnlichen Dingen." Thematisiert werden Archäologie, Afrika, Asien, Amerika, Ozeanien, Europa, Anatomie und die Gegenwart. Viele Objekte sind außergewöhnlich, teils erstmalig zu sehen oder gar sensationell. Wie der "Mannheimer Kristallschädel". Er wurde extra für die Ausstellung in Auftrag gegeben: bei den Edelsteinschleifern Manfred Wild und Michael Peuster aus Idar-Oberstein, einem weltbekannten Zentrum dieser Handwerkskunst. In elf Monaten und rund 600 Arbeitsstunden schufen sie aus einem 14 Kilo schweren, groben Kristallblock aus Madagaskar einen naturgetreuen Schädel. Er hat die Größe eines Kinderkopfes und wiegt rund vier Kilo. Ein Meisterwerk, mit separatem Unterkiefer, wie der Mitchell-Hedges-Schädel. Ein kurzer Film zeigt den Herstellungsprozess und damit erstmals, wie ein großer Kristallschädel entsteht. Weltweit existieren mehrere. "Allen schon länger bekannten Kristallschädeln ist gemeinsam, dass ihre Herkunft im Zusammenhang mit präkolumbischen Kulturen Mesoamerikas (Maya und Azteken) diskutiert wird", schreiben Wilfried Rosendahl und Sina Steglich im Kapitel "Mythos Kristallschädel" (S. 211). Doch "(...) weisen die Kristallschädel allesamt keine stilistischen Charakteristika der Maya- oder Azteken-Kultur auf (...)" (S. 213). Zudem "(...) gibt es (...) in Meso- und Nordamerika keine Lagerstätten mit Bergkristallstücken in der notwendigen Qualität und Größe" (S. 214). Keiner der bekannten Schädel stammt

aus einer offiziellen Grabung. Und "(...) bei allen verlieren sich die Spuren ihrer Herkunft spätestens im 19. Jahrhundert" (S. 212). Zu dieser Zeit tauchten die ersten Schädel auf und wurden zum Kauf angeboten. Einige landeten in Museen, wie dem British Museum in London, das 1897 den Kristallschädel erwarb, der Besucher heute im Saal 24 empfängt.

Immer wieder wurde die Echtheit der Schädel diskutiert. Sie hatten stets einen etwas anrühigen Ruf. Neueste Untersuchungen zeigten schließlich verärrterische Bearbeitungsspuren – Spuren, die auf moderne Schneide- und Schleifgeräte zurückzuführen sind. "Vieles spricht für Idar-Oberstein als Herstellungsort. Dort gab es Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur die am weitesten fortgeschrittene Technik, sondern auch die besten Edelsteinschleifer und -graveure" (S. 214). Zudem wurde dort damals schon Bergkristall bearbeitet. Auch der Mannheimer Kristallschädel wurde mit ähnlichen Methoden wie im 19. Jahrhundert hergestellt. Die aktuellen Untersuchungen führen letztlich zu dem Schluss, dass die vier großen und berühmtesten Kristallschädel in London, Paris (Musée du Quai Branly), Washington (Smithsonian's National Museum of Natural History) sowie der Mitchell-Hedges-Schädel (heute im Privatbesitz von Bill Homann, Indiana/USA, der mit Anna verheiratet war) modernen Ursprungs sind. Sie stammen frühestens aus dem 19. Jahrhundert. "Aufgrund dieser Forschungsergebnisse stellt das Pariser Museum den Schädel heute nicht mehr aus" (S.212).

Von Mai bis September 2008 zeigten ihn die Pariser aber dennoch – anlässlich des Films "Indiana Jones und das Königreich des Kristallschädels". Der Film profitierte dabei von der bereits vorhandenen Popularität des Themas, bedingt durch Bücher wie etwa "Tränen der Götter – Die Prophezeiungen der 13 Kristallschädel" (1998), von Chris Morton und Ceri Louise Thomas. Die beiden produzierten auch den BBC-Doku-Film "The Mystery of the Crystal Skulls", der schon Jahre vor Indiana Jones um die Welt ging. Das deutschsprachige Publikum wurde mehrheitlich wohl erstmals durch Erich von Däniken auf das Kristallschädel-Thema aufmerksam: 1973, durch ein Foto im Buch "Meine Welt in Bildern", doch insbesondere 1976, in seinem zweiten Kinofilm "Botschaft der Götter". Dort hatte der Mitchell-Hedges-Schädel einen kurzen, aber eindrucksvollen Auftritt, mit dem auch in den Kino-Aushangfotos geworben wurde.

Nun hat auch Mannheim einen Kristallschädel. Zweifellos bildet er einen Höhepunkt der Ausstellung, doch ist er nicht der einzige. Hingucker und bestechende Objekte finden sich quer über alle Räumlichkeiten verstreut, die je nach Region farblich variieren. Leider wirkt die Wahl der Wandfarben wenig ansprechend, da diese meist zu düster sind. Zusammen mit den ohnehin schon dunklen Decken und Böden

erhalten viele Räume dadurch eine drückende Schwere. Die Beleuchtung der Objekte ist hingegen überzeugend, mitunter geheimnisvoll, dem Charakter der Exponate entsprechend. Etwa der mumifizierte und tätowierte Kopf eines Maori-Häuptlings. James Cook brachte ihn von seiner ersten Fahrt (1768-71) aus Neuseeland mit. Er stammt aus einer Privatsammlung und war noch nicht einmal in der großartigen Ausstellung "James Cook und die Entdeckung der Südsee" (Bonn, Wien, Bern – 2010/11) zu sehen. Auch die anderen Objekte der Ozeanien-Abteilung, darunter Ahnen- und Trophäenschädel von Kopffägern, fesseln. Die Exponate Afrikas wirken geradezu magisch und wecken vereinzelt den Eindruck, als entstammen sie der Küche eines Hexenmeisters. Faszinierend. Wie auch die Objekte Asiens, darunter eine Schädel-trophäe der Naga aus Nordost-Indien, die rechts und links von gewaltigen Rindshörnern flankiert wird. Gezeigt werden auch Beispiele zur Trepanation, der Schädelöffnung, einem der ältesten Heil- und Operationsverfahren der Menschheit, das in nahezu allen Kulturen anzutreffen war. "Bei den Kisii im Hochland von Kenia finden Trepanationen durch traditionelle Heiler noch heute statt", schreibt Kurt W. Alt, im Kapitel "Prähistorische Schädel-trepanationen – Kurativer Eingriff oder rituelle Handlung?" (S.39). Wie das schockierend anmutende Prozedere abläuft, verfolgten Millionen Zuschauer am 29. Dezember 1991 gebannt am Fernseher: in der TERRA-X-Folge "Safari in die Steinzeit – Die Schädelöffner der Kisii in Kenia". Darin wurde es gezeigt – blutig und ohne Narkose für die behandelten Patienten.

Aufregend und skurril geht es auch in der Amerika-Abteilung zu: Hier locken nicht nur der Mannheimer Kristallschädel, sondern puppenkopf-große Schrumpfköpfe, tsantsas, der Jívaro (Shuar) aus Ecuador/Peru, schaurige Kopftrophäen der Mundurucu-Indianer aus Brasilien, Skalps aus Nordamerika, zwei erstmals gezeigte übermodellerte Köpfe aus Kolumbien, unheimlich erscheinende Kopf- und Kopfhaut-trophäen der Nazca aus Peru oder Beispiele diverser Schädeldeformationen aus Süd- und Nordamerika, die bis heute Rätsel aufgeben; unter ihnen auch ein Schädel der Chinook, der Flatheads (Flachköpfe). "Auf dem amerikanischen Kontinent finden sich von Nordamerika bis Patagonien Kopfdeformationen verschiedener Ausprägung", schreibt Anna-Maria Begerock im Kapitel "Formen machen Leute – Kopfdeformationen im westlichen Südamerika". (...) "Am weitesten scheint das Kopfdeformieren im Vergleich der Kulturen der Welt jedoch in Südamerika, und dort besonders im Andenraum, verbreitet gewesen zu sein. (...) Bis zu einem Alter von drei Jahren sind die Schädelknochen beim Menschen biegsam und lassen sich durch das kontinuierliche Ausüben von Druck "verformen"."



Über das Warum kann nur spekuliert werden. "Ein grundsätzliches Problem jeglicher Analyse des Phänomens stellt die Schriftlosigkeit der vorspanischen Kulturen (vor 1532 n. Chr.) sowie die oft eingeschränkte archäologische Hinterlassenschaft derselben dar (S. 233)." Ursula Thiemer-Sachse äußert sich in ihrem Kapitel "Kopfdeformation und Schädelkult in Mesoamerika" ähnlich: "Es fehlen Mythen und andere verbale Traditionen, die über die Motive Aufschluss geben könnten" (S. 203).

Mit "Schädelkult" präsentiert sich eine Ausstellung, die es so bisher nicht gab. Ein Kompliment gebührt auch dem Begleitbuch, das die Ausstellung ideal ergänzt und in zahlreichen Kapiteln verschiedenste Aspekte rund um den Schädel und seinen Kult in aller Welt und durch die Zeiten hindurch erklärt und hervorragend illustriert und ergänzt um Literaturangaben. Insgesamt 51 Autoren, darunter international bekannte Fachleute, stellen neueste Forschungs-

erkenntnisse vor. Die Texte fassen das Wesentliche zusammen, sind informativ, doch trotz der Konzentriertheit bisweilen unterhaltsam, vereinzelt gar mit einem Schuss Humor. Wie bei Helmut Wicht, der im Kapitel "Der knöcherne Schädel – Anatomische Annotationen" den Schädel erklärt: "Es lohnt auch ein Blick auf die Stirn. Die der Männer flieht, die Oberaugenwülste stehen weiter vor. Der Männerschädel ähnelt hier – Entschuldigung – mehr dem der großen Affen. Die Frauenstirn ragt steiler auf, ist näher am klassischen Bild der menschlichen Schönheit" (S. 28). Eine überaus gelungene Ausstellung und ein großartiges Begleitbuch. Sehens- und lesenswert.

Die Ausstellung "Schädelkult – Kopf und Schädel in der Kulturgeschichte des Menschen", ist noch bis zum 29.04.2012 in den Reiss-Engelhorn-Museen, Museum Weltkulturen D5, 68159 Mannheim, zu sehen ([www.schaedelkult.de](http://www.schaedelkult.de)).

Sascha M. Kleis

ANZEIGE:

Den antiken Maya werden unheimliche Prophezeiungen für das Ende der Welt im Dezember 2012 nachgesagt.



Jens Rohark; Mario Krygier:

**2012. Prophezeien die Maya den Weltuntergang?**

Ostrau: Roh-Ark Verlag, 2011, 108 S., € 9,90.

ISBN 978-3-942510-06-6,

(Versand auch über [www.roh-ark-verlag.de](http://www.roh-ark-verlag.de))

#### Noch ein 2012-Buch?

Davon gibt es inzwischen Dutzende. Und doch tauchen immer wieder neue, mysteriöse Prophezeiungen auf. Angeblich sind diese von den Maya in Mittelamerika niedergeschrieben worden, um vor in ferner Zukunft eintretenden Ereignissen zu warnen, die mit dem Ende ihres Kalenders verbunden sind. Die Flut der durchaus unterhaltsamen, aber fachlich oft sehr zweifelhaften Bücher verunsichert den nach Aufklärung suchenden Leser. Da wir in zahlreichen E-Mails oder bei Vorträgen immer wieder mit diesbezüglichen Fragen konfrontiert werden, haben wir beschlossen, unsere Sicht in Buchform zu veröffentlichen.

Was steht in den klassischen Hieroglyphentexten der Maya tatsächlich geschrieben?

Wie kommt das Datum von 2012 als Enddatum überhaupt zustande?

Was hat der mysteriöse Kalenderstein der Azteken mit dem Weltuntergang zu tun?

Welche Legenden kennen die heutigen Maya zum Weltuntergang?

Was sagt der berühmte Dresdener Mayacodex zu diesem Thema?

Welche der Befürchtungen der heutigen Esoteriker könnten sich tatsächlich bewahrheiten?

**Ein Mayaexperte und ein Astronom gehen diesen spannenden Fragen nach, um das aktuellste Rätsel unserer Zeit lösen.**

## Indigene Projektionen – INDIANER INUIT: Das Nordamerika-Filmfestival vom 19.–22.1.2012 in Stuttgart



Angela Webb, Festivalleiter Gunter Lange und Radmilla Cody (Foto: Norbert Mallik).

Für alle an der Kultur der nordamerikanischen Ureinwohner Interessierten dürfte im Treffpunkt Rotebühlplatz (vhs Stuttgart) etwas dabei gewesen sein: Über 50 aktuelle Filme zum Thema "Between Tradition and Multimedia Life" wurden innerhalb von vier Tagen auf die Leinwand des Robert-Bosch-Saals projiziert. Nicht weniger als zwölf geladene Gäste, darunter Regisseure, Produzenten, Drehbuchautoren und Protagonisten, gaben Auskunft über spannende Themen, mit denen sich die indigenen Bewohner Nordamerikas derzeit beschäftigen.



Eröffnungsveranstaltung, an der Bühne vlnr: Ece Soydam, David Mueller, Lynn Salt, Glenda Roberts, Dennis Banks, Angela Webb, Radmilla Cody, Tom Jackson, Alison Jackson. (Foto: Ivelina Nedyalkova).

Diese Mischung aus interessiertem und engagiertem Publikum, kompetenten und begeisterten Filmemachern und Akteuren und ein hervorragendes Film- und Rahmenprogramm machen den Reiz dieser international hochwertigen und in Europa einzigartigen Veranstaltung aus.

Aus Polen, Österreich, der Schweiz, Italien, Frankreich und selbst aus Bulgarien, reisten Festival-Besucher an und ließen sich auch durch die Unannehmlichkeiten des schlechten Wetters nicht davon abhalten, diese bereits zum vierten Mal stattfindende Veranstaltung zu besuchen. Die Förderung der Stadt Stuttgart, der Medien- und Filmgesellschaft Baden-Württemberg (MFG), sowie des DAZ, und auch die erhebliche Unterstützung einiger privater Spender hat das Festival erst möglich gemacht. Gemeinsam mit Partnern wie der VHS Stuttgart, dem Linden-Museum, dem Deutsch-Amerikanischen Zentrum (DAZ), der Konrad-Adenauer-Stiftung, der UNICEF-Arbeitsgruppe Stuttgart sowie der Universität Konstanz, hat der künstlerische Leiter **Gunter Lange** aus Konstanz zwei Jahre lang das Festival vorbereitet. Die Idee dazu kam ihm bei seiner Mitarbeit beim *American Indian Film Institute & Festival* (AIFI/AIFF) San Francisco, wo er die Ehre hatte, von 1999 bis 2001 als erster Europäer mitwirken zu dürfen. Das renommierteste Festival für indigene Filme in Nordamerika zeigt seit 1975 die besten aktuellen Filmproduktionen und bestätigt damit, dass die indigenen Medienschaffenden in Nordamerika aktiv zum kulturellen Filmgeschehen beitragen und sich nicht mit den gängigen Hollywoodklischees über Indianer zufriedengeben.

Das kam etwa in den Beiträgen "Blue In The Face", "Hollywood Indians" und "Reel Injun" zum Ausdruck, die sich mit den Stereotypen über Indigene auseinandersetzten. Oder wussten Sie als Leser etwa, dass die Stirnbänder von Hollywood dazu eingesetzt wurden, um die Perücken der weißen Schauspieler besser zu befestigen und keineswegs zum traditionellen Outfit gehörten?



Lynn Salt und Dennis Banks (Foto: Ivelina Nedyalkova).

**Lynn Salt**, Regisseurin des Filmportraits über Dennis Banks, "A Good Day to Die", teilte dem interessierten Stuttgarter Publikum mit, dass andererseits Indianer auch genau darüber Bescheid wissen, wie sie auftreten müssen, um überhaupt als Indigene wahrgenommen zu werden: Für bessere Pressewirksamkeit haben sie bei der Besetzung von Wounded Knee bewusst versucht so auszusehen, wie sich Weiße den "echten Indianer" vorstellen.

Über Stereotypen wiederum klärte **Angela Webb**, die Regisseurin des Dokumentarfilms "Hearing Radmilla" in einem Vortrag auf. Sie befasste sich dabei ganz bewusst mit Vorurteilen von Deutschen gegenüber Amerikanern und Weißen gegenüber den sogenannten Indianern. Indianer haben gegenüber Deutschen übrigens keine Vorurteile, nahm sie die Zuhörer auf die Schippe. Oder, etwa doch? Und stellt dabei Fragen wie: Trinken Deutsche immer leckeres Bier, essen leckeren Kuchen, Sauerkraut und laufen in Lederhosen herum?



Tom Jackson (Foto: Hubl Greiner).

**Tom Jackson**, bekannter kanadischer Sänger und Serien-TV-Schauspieler (Die Mounties von Lynx River, engl.: North of 60), reiste mit seiner Frau Alison an und gab Auskunft über den Film "Heimkehr nach Medicine River". Er ließ es sich nicht nehmen, seine Fangemeinde mit Liedern zu erfreuen. Dabei begleitete er sich selbst auf der Gitarre. Momentan schreibt er Lieder für ein Musical, das in London stattfinden soll, mit dem er aber nach Fertigstellung auch gerne nach Deutschland kommen würde, ließ er das Publikum wissen.

**Dennis Banks** war ein viel gefragter Gast auf dem Festival. Er reiste in Begleitung seiner Tochter **Glenda Roberts** an, die als Managerin in einem Kasino auf der Leech Lake-Reservation in Minnesota angestellt ist, wo auch ihr Vater lebt. Wenn Dennis nicht gerade einer seiner vielfältigen Verpflichtungen nachkommt, kümmert er sich um seine Ahornsirup- und Wildreisproduktion "Beyond Organic" – Mehr als Bio. Diesen Markennamen musste er sogar vor Gericht verteidigen, aber der Richter gab ihm recht. Der Begriff "Mehr als Bio" ist dann erlaubt, wenn dem Produkt nichts hinzu-

gefügt wird. Möglicherweise wird ja ein ähnliches Konzept demnächst auch in Deutschland vermarktet.



Die Regisseure von "A Good Day to Die" David Mueller und Lynn Salt, daneben Glenda Roberts (Foto: Ivelina Nedyalkova).

Zusammen mit den Regisseuren Lynn Salt und **David Mueller** beantwortete der Menschenrechtsaktivist die zahlreichen Fragen zum Film "A Good Day to Die", der seine Lebensgeschichte als Mitbegründer der AIM-Bewegung erzählt. Somit wurden auch die vielen konfrontativen Konflikte gezeigt, die die indianische Bewegung der 70er Jahre ausmachen und die wesentlich zu einer Verbesserung der rechtlichen und ökonomischen Situation der Indianer in den USA geführt hatten: die Besetzung von Alcatraz, der "Trail of Broken Treaties" und die Besetzung von Wounded Knee 1973. Der Film ist über Journeyman-Pictures erhältlich. Ebenso wie Tom Jackson offenbarte auch Dennis Banks dem Publikum seine musikalische Ader und trug einige Lieder, begleitet vom Stuttgarter Gitarristen **Ulrich Wedlich** und von einer Trommelgruppe, vor. Sein Musiklehrer hatte ihm früh eine ausgeprägte Unmusikalität bescheinigt, musste dann allerdings Jahrzehnte später beim Anhören einer CD von Dennis Banks einsehen, dass es ein allzu vorsehnliches Urteil war.



Angela Webb und Radmilla Cody (Foto: Gunter Lange).



Angela Webb stellte ihre Dokumentation "Hearing Radmilla" über das Leben der Sängerin und "Miss Navajo Nation", **Radmilla Cody**, vor, die aus Flagstaff, Arizona, angereist war und bereits vor der Festivaleröffnung zu einem viel beachteten und gelungenen Konzert ins Linden-Museum einlud. Ulrich Wedlich begleitete die ausdrucksstarke Musikerin zur Gitarre. "Hearing Radmilla" erzählt von den Schwierigkeiten, sich als indianisch-afroamerikanische Frau in der Navajo-Gemeinschaft zu behaupten und als Mischling anerkannt zu werden und wie häusliche Gewalt zu einem Abgleiten in die Kriminalität führen kann. Dieses Thema traf genau den Nerv des Publikums, das viele Fragen hatte und erst auf Drängen der Hausmeister den Saal verließ. Sowohl Radmilla Cody als auch Angela Webb sind bereits eingeladen, an einer Konstanzer Kulturwoche Ende August teilzunehmen.

Weiterhin stellte die türkische Regisseurin **Ece Soydam** ihre Dokumentation "On the Trail of Sitting Bull" vor, die im November 2011 zur "Best Documentary" beim AIFF in San Francisco nominiert wurde. Die schwedische Regisseurin **Nana Dalunde** aus Stockholm stellte dem Publikum mit ihrem Experimentalfilm "Apache Chronicle" das Leben von fünf selbstbewussten, jungen Apachen-Frauen aus dem San-Carlos Reservat vor. Sie treten dabei als Teppichweberinnen, Dichterinnen, Skateboarderinnen, Künstlerinnen und Filmemacherinnen auf, die ihr Leben

zwischen Tradition und Moderne bestens im Griff zu haben scheinen.

Im Rahmen einer Musikfilm-Matinee reiste der Filmemacher **Guy Fay** aus Paris an und präsentierte seinen Film "Indian Rezervation Blues". Dieser Film porträtiert indigene Musikerinnen und Musiker in Kanada und den USA und gibt einen ausgezeichneten Einblick in deren vielseitiges musikalisches Schaffen. Mit ihrem Film "Skydancer" über die furchtlosen Männer des Mohawk-Stammes, die in schwindelerregender Höhe die Stahlträger für die Wolkenkratzer zusammenbauen, beschloss dann die deutsche Regisseurin **Katja Esson** den bunten Reigen indigener Filme aus Nordamerika. Einige Hundert Besucher und Gäste nahmen die Chance wahr, an einen intensiven Kulturaustausch teilnehmen zu können, der mit dem "Best of the American Indian Film Festival San Francisco" im nächsten Jahr seine Fortsetzung finden wird.

(Text: Norbert Mallik, Gunter Lange)

#### LINKS:

Bericht vom Regio-TV "Von wegen Winnetou"

<http://www.regio-tv.de/video/176580.html>

A Good Day to Die: <http://www.agooddaytodiefilm.com/>  
<http://www.journeyman.tv/62536/documentaries/a-good-day-to-die-hd.html>

Hearing Radmilla: <http://www.hearingradmilla.net/>

<http://www.nordamerika-filmfestival.com>

Facebook: INDIANER INUIT: DAS NORDAMERIKA FILMFESTIVAL.

# MESOAMERIKA - GESELLSCHAFT HAMBURG e.V.

Forschung - Austausch - Vorträge -

Workshops rund um die indianischen Kulturen Mittelamerikas

Unser Thementag im April:

## "Kalender und Schrift im alten Mexiko"

Vorträge von Prof. Dr. Gordon Whittaker  
und Prof. Dr. Maarten Jansen  
& Gabina Aurora Pérez Jiménez

Workshop: "Der Mayakalender für Einsteiger"  
von Dr. Lars Frühsorge

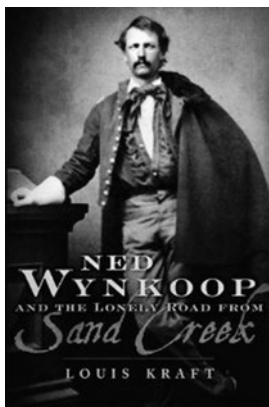
Samstag, 7.4.2012,  
Museum für Völkerkunde Hamburg



Nähere Informationen unter: [www.mesoamerika-gesellschaft.de](http://www.mesoamerika-gesellschaft.de)



## Rezeensionen



Louis Kraft:  
**Ned Wynkoop an the Lonely  
 Road from Sand Creek.**

Norman: University of Oklahoma  
 Press, 2011, 334 Seiten, sw-Fotos,  
 Übersichtskarten, gebunden mit  
 Schutzumschlag, ca. € 31,00.  
 ISBN 978-0-8061-4226-5  
 (in englischer Sprache)

Ned Wynkoop ist vielen Lesern eine wohlbekannte Person des alten Westens: Sheriff von Denver, Offizier der Freiwilligentruppen von Colorado im Bürgerkrieg, Militärkommandant von Fort Lyon kurz vor dem Massaker unter den Cheyenne am Sand Creek, Indianeragent, Überlebenskünstler. Erstmals wird hier eine umfassende und detailliert recherchierte Biografie von Ned Wynkoop vorgelegt.

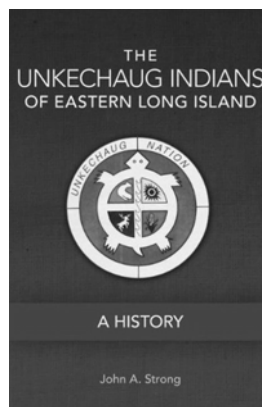
Aus einer (ehemals) wohlhabenden Familie stammend, verließ er mit 20 Jahren das Elternhaus in Pennsylvania und ging in den Westen, um Glück und Wohlstand zu finden. Er gelangte nach Denver, wo er Sheriff wurde und seine spätere Frau, die Schauspielerin Louise Wakely, kennenlernte. Im gleichen Jahr, nachdem die erneute Wahl zum Sheriff fehlgeschlagen und der Bürgerkrieg ausgebrochen war, schrieb er sich als Offizier der Colorado Volunteers ein, kämpfte in New Mexico gegen die Konföderierten und wurde schließlich zum Major befördert.

Später nahm er an Aktionen gegen Indianer teil und wurde 1864 Kommandant von Ft. Lyon. Als das Massaker unter den Cheyenne und Arapaho am Sand Creek erfolgte, kritisierte er dieses Vorgehen der Armee konsequent. Nach dem Bürgerkrieg verblieb er zunächst in der Armee und wurde zur Kavallerie versetzt. Er hatte in diesem Zusammenhang viele Kontakte, insbesondere mit den Cheyenne, die seine Aufrichtigkeit schätzten.

Nach seiner Ausmusterung aus der Armee wurde Wynkoop auf Betreiben des Händlers William Bent "special commissioner" der Cheyenne und Arapaho und in diesem Zusammenhang mit verschiedenen Aufgaben betraut. So hatte er u. a. Anteil am Vertragsabschluss vom Medicine Lodge Creek 1867. Unzufrieden mit der Politik des Indian Bureau und des Kriegsministeriums gegenüber den Indianern gab er den Posten nach dem Massaker am Washita River unter den Cheyenne (1868) auf und wollte politisch für eine Lösung des Indianerproblems arbeiten. Als ihm deutlich wurde, dass die Ernennung zum Superintendent of Indian Affairs, die er anstrebte, nicht erfolgen würde, zog er sich aus der Politik zurück und übte verschiedene andere berufliche Tätigkeiten aus.

Er blieb mit seiner Frau Louise und inzwischen sechs Kindern zunächst im Osten, die Familie siedelte aber Anfang der 1880er Jahre nach New Mexico über, wo Ned Wynkoop 1891 starb.

Die Biografie ist mit Familienfotos, zahlreichen Anmerkungen und einem Stichwortindex ausgestattet. *RO*



John A. Strong:  
**The Unkechaug Indians of  
 Eastern Long Island. A  
 History.**

Norman: University of Oklahoma  
 Press, 2011, 332 Seiten, sw-  
 Abbildungen, gebunden mit Schutz-  
 umschlag, ca. € 25,00.  
 ISBN 978-0-8061-4212-8  
 (in englischer Sprache)

Die Unkechaug sind ein kleiner, vom Bundesstaat New York anerkannter Stamm, der in der Poospatuck Reservation auf Long Island lebt. Zunächst wird die Quellenlage zu ihrer geistigen und materiellen Kultur dargestellt und ihre Sprache in Bezug zu anderen Algonkinstämmen gebracht.

Das nächste Kapitel behandelt die frühe Kontaktperiode von 1550-1665, als sie insbesondere mit Holländern und Engländern Beziehungen pflegten. In dieser Zeit reduzierte sie eine Pockenepidemie auf ein Drittel ihrer vorherigen Stammesbevölkerung, was einen starken Einfluss auf das soziale System hatte und die überlebenden Häuptlinge in ihrer Position stärkte. Gleichzeitig verstärkte sich der Besiedlungsdruck der Engländer, und die Indianer lernten zunehmend europäische Handelsgüter zu schätzen.

In der Zeit bis 1700 erfolgte eine deutliche Umgestaltung ihrer Lebensweise. Sie wurden in das Handelswesen und Dienstleistungssystem der Engländer einbezogen und waren gezwungen, Lohnarbeiten zu verrichten, da ihre Landbasis kleiner wurde und die Jagderträge zurückgingen.

Die Kontakte zwischen den Engländern und den Unkechaug werden, soweit das die erhaltenen Dokumente gestatten, sehr detailliert dargestellt. Es war ihre Taktik, in zahlreichen Verhandlungen immer nur kleine Landstücke abzutreten. Um 1700 wurde ihnen die Reservation zugestanden, die noch heute besteht.

Die Zeit vom Ende des 17. bis Mitte des 18. Jahrhunderts war für die Unkechaug eine Zeit gesellschaftlicher Umbrüche. Infolge krankheitsbedingter Bevölkerungsverluste verschmolzen sie mit anderen benachbarten Algonkingruppen und Afroamerikanern. Sie übernahmen an Stelle des alten Prinzips der Verwandtschaftshilfe ein auf europäischer Basis beruhendes Beziehungssystem, und das Christentum ersetzte die traditionelle Religion.

Inzwischen hatte der Bevölkerungsrückgang und der gesellschaftliche Umbruch die Macht der Häuptlinge soweit reduziert, dass um 1750 bei Vereinbarungen mit den weißen Behörden kein Häuptling mehr, sondern jeweils mehrere Personen, darunter auch Frauen, die Vereinbarungen bezeugten.

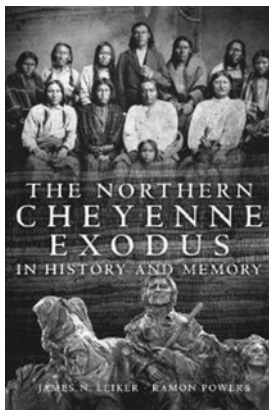
Die Christianisierung wird im Buch detailliert beschrieben und gleichzeitig die Anpassungsfähigkeit der Unkechaug gezeigt, die es trotz ihrer geringen Zahl verstanden, als Gemeinschaft zu überleben. Leider finden sich im Buch kaum statistische Angaben zur Bevölkerungszahl dieser sozialen Gruppe.

Die Schilderungen werden teilweise sehr persönlich und anschaulich vorgetragen. So wird das Leben des Chief William Cooper geschildert, der im Krieg von 1812 als Seemann kämpfte. Auch im amerikanischen Bürgerkrieg kämpften eine Reihe von Unkechaug in verschiedenen Einheiten.

Nach der Wende zum 20. Jahrhundert waren Widerstände zu überwinden, als Indianer anerkannt zu werden, da das BIA die Meinung vertrat, die Unkechaug hätten schon längst ihre indianische Identität verloren. Auch als im Rahmen des "New Deal" 1934 die indianischen Stämme reorganisiert wurden, versuchten die Behörden jene auszuklammern, die in dörflichen Strukturen lebten und mit Afroamerikanern gemischt waren. Detailliert wird der juristische Weg der Unkechaug beschrieben, eine Anerkennung als Stamm zu erhalten.

Wirtschaftliche Vorteile brachte diese Anerkennung keine und die damalige Zeit war von Armut geprägt. Erst in den 1950er Jahren wurde die Reservation elektrifiziert und der Wohnkomfort besserte sich langsam. Schließlich werden im Buch die ökonomischen und politischen Verhältnisse bis in die Gegenwart dargestellt.

RO



James N. Leiker, Ramon Powers:  
**The Northern Cheyenne  
exodus in history and  
memory.**

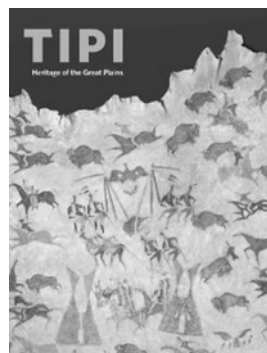
Norman: University of Oklahoma  
Press, 2011, 258 Seiten, sw-Fotos,  
gebunden mit Schutzumschlag,  
ca. € 31,00.  
ISBN 978-0-8061-4221-0  
(in englischer Sprache)

Das Schicksal der Northern Cheyenne im 19. Jahrhundert ist Inhalt einer Reihe von Büchern und ist, soweit es den dramatischen Ausbruch aus der Reservation im Indian Territory und die Flucht in die nördliche Heimat betrifft, auch verfilmt worden. Alle diese Darstellungen und späteren Aufarbeitungen sind jedoch nur Zerrbilder der historischen Ereignisse. Das vorliegende Buch geht der Frage nach, was wirklich geschah und wie es von den Zeitgenossen und den Folgegenerationen bis in die Gegenwart wahrgenommen wurde.

Die Mehrheit der Northern Cheyenne, rund 1.000 Menschen, sind gegen ihren Willen am Ende der sogenannten Indianerkriege in das heutige Oklahoma umgesiedelt worden. Kultureller Umbruch, mangelnde Versorgung, tödlicher Einfluss von bisher nahezu unbekanntem Infektionskrankheiten führten zu einer hohen Sterblichkeit insbesondere unter Alten und Kindern. In einer Verzweiflungsaktion verließen mehrere Hundert Northern Cheyenne, geführt von Dull Knife und Little Wolf, 1878 die Reservation. Vom Militär verfolgt, wanderten sie in Richtung ihrer nördlichen Heimat, die viele von ihnen niemals erreichten, weil sie den Strapazen erlagen oder von den Soldaten getötet wurden. Aber es waren nicht nur die Cheyenne, die während ihres Heimwegs litten und starben. Insbesondere im westlichen Kansas hatten zahlreiche Siedler,

viele eben erst aus Böhmen angekommen, das Unglück, sich in Marschrichtung der flüchtenden Cheyenne zu befinden. In einer Welle von Gewalt und Vergewaltigung brachen die verzweifelten Cheyennekrieger, die von ihren Anführern nicht mehr zurückgehalten werden konnten, über diese Siedler her und töteten zahlreiche von ihnen.

Das Buch untersucht die Wahrnehmung der komplexen Ereignisse und die kollektive Erinnerung der Beteiligten und ihrer Nachkommen, sowohl der Indianer als auch der Weißen. Es wird ein ausgewogenes, mit belegbaren Fakten untersetztes Bild der historischen Ereignisse gezeichnet. Es bleibt kein Zweifel, dass die tragischen Ereignisse Folge einer inkonsequenten und unglücklichen Politik der USA gegenüber den kurz vorher besiegten Northern Cheyenne waren. Nach der schließlich erfolgreichen Rückkehr eines Teils in ihre nördliche Heimat lebten die Northern Cheyenne noch mehrere Jahre als Exilanten ohne Landbesitz in der alten Heimat, bis sie die noch heute in Montana bestehende Reservation zugesprochen bekamen. Das Buch ist lesenswert und liefert eine Fülle bisher unbekannter oder kaum beachteter Hintergrundinformationen zu jenen Ereignissen. RO



Nancy B. Rosoff, Susan Kennedy  
Zeller (Hrsg.):

**Tipi. Heritage of the Great  
Plains.**

Seattle and London: Brooklyn Museum  
in Association with University of  
Washington Press, 2011, 240 Seiten,  
großformatiger Farbband,  
gebunden mit Schutzumschlag, ca.  
€ 47,00. ISBN 978-0-295-99077-4  
(in englischer Sprache)

Das Tipi: Typische amerikanische (indianische) Architekturform, gleichzeitig traditionelle Wohnbehausung und familiäres Zentrum. Es sind diese beiden Aspekte des Tipis, die in diesem reich illustrierten Bildband betrachtet werden.

Beginnend mit einer allgemeinen Übersicht zur Verbreitung, Geschichte, Konstruktion, Verzierung und Funktionalität des Tipis werden zentrale Merkmale der Plainsindianerkultur wie Bisonjagd, Pferdebesitz, Warenaustausch usw. erläutert. Zahlreiche farbige Fotos veranschaulichen den materiellen Besitz der Tipibewohner in historischer Zeit. Auch gesellschaftliche Aspekte, die Rolle der Geschlechter im Plainsgebiet, die Frage, ob Männer oder Frauen als Besitzer der Tipis galten, wird angesprochen. Schließlich wird die zweckgebunden erfolgende moderne Nutzung tipiförmiger Zelte und Bauformen aufgezeigt und der Leser in die Gegenwart geführt.

In einer Reihe von Fallbeispielen zeigen die Herausgeber, wie bei modernen stammeseigenen Gebäuden, die z. B. Verwaltungswecken und als Schulungszentren dienen, die traditionelle Bauform des Tipis aufgenommen und mit heutigen architektonischen Mitteln umgesetzt wird. Diese Beiträge sind vordergründig gegenwartsbezogen.

Während Teil 1 des Buches vor allem das Tipi als Architekturform in den Mittelpunkt stellt, behandelt Teil 2, gleichfalls in Beispielen, das Tipi als Zentrum des familiären Lebens. Hier hat die Frau den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit, geht ihren häuslichen Verrichtungen nach, fertigt Gebrauchsgegenstände an und verziert sie künstlerisch. In

diesen Beiträgen finden traditionelle Lebensweise und altes Kunsthandwerk ihre Widerspiegelung in der Schilderung der modernen indianischen Gesellschaft. Niedergang und Neubeginn, Veränderung und Kontinuität in Kunst und Lebensweise der ehemaligen Plainsindianer werden verdeutlicht. Es wird gezeigt, dass auch nach der Ansiedlung in Reservationen und dem damit verbundenen gesellschaftlichen Umbruch die indianische Kultur aller Probleme zum Trotz eine Fortsetzung gefunden hat, die heute mehr denn je ihre Überlebenskraft beweist. *RO*



Thomas Jeier:  
**Die ersten Amerikaner. Eine Geschichte der Indianer.**  
 München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2011, 348 Seiten, Abbildungen, ISBN 978-3-421-04412-9, € 22,99.

Es ist nicht so, dass Jeiers Buch nicht bemüht wäre. So sind die Aspekte, die auf der Umschlagrückseite genannt werden und – neben einigen anderen – Jeiers jüngstes Werk strukturieren, durchaus relevant. Ich zitiere wörtlich: "Wie kam es zum Massaker bei Wounded Knee? Warum gelten Indianer als Vorreiter der Ökologiebewegung? Waren die Irokesen die "Ghostwriter" der amerikanischen Verfassung? Waren indianische Frauen emanzipierter als ihre europäischen Zeitgenossinnen?" Weitere Gesichtspunkte, die erörtert werden, sind die biologische Kriegführung zur Zeit des "French and Indian War", die rücksichtslos brutale "Befriedung" der Indianer des Westens, die fortschreitende Enteignung der Stämme, die Destabilisierung ihrer Kulturformen und anderes mehr. Dies alles sind gewichtige Komponenten im Sinne des im Untertitel genannten Themas, die zwar nicht zum ersten Mal dargestellt werden, sich aber gleichwohl um Anschaulichkeit bemühen – am eindringlichsten dort, wo Jeier eigene Erfahrungen einbringt. Diese gewinnt er durch ein Gespräch mit einem leider anonym bleibenden "Ältesten der Sioux" über die "Wannabes" (Möchtegernindianer) von heute, durch einen achtwöchigen Trip mit dem Lakota Ron Hawks, der ihn u.a. über die Bedeutung der amerikanischen Flagge bei den Powwows aufklärt, oder durch eine Unterhaltung mit Red Bear, ebenfalls Lakota, über die nach wie vor (und trotz meist hoher Casino-Einnahmen) desolante Situation auf vielen Reservationen, die durch das hieran anschließende Lamento der allein erziehenden Jennifer Yankton aus Manderson/Pine Ridge besonders plastisch wird – um nur ein paar der zeitgenössischen Informanten zu nennen.

Hübsch machen sich auch die Schwarzweiß- und Farbfotos in der Buchmitte – zwei Dutzend an der Zahl; Gemälde sind auch darunter – die uns vorzugsweise den traditionellen Indianer und seine Lebensweise vorstellen. Und zum Schluss sei noch darauf verwiesen, dass Jeier jedem Kapitel seiner Publikation ein Zitat voranstellt. Dabei reicht

der Bogen von Buffy Sainte Marie über Ben Black Elk, Arthur Barlowe, Chief Joseph, Kit Carson, den Sioux Black Hawk, den Onondaga Canassatego und Luther Standing Bear bis zu John Wayne! So gesehen ist das Buch durchaus des Lesens wert. Leider wird dieser Eindruck durch einige Ungenauigkeiten und Falschaussagen beeinträchtigt, von denen hier ein paar exemplarisch angeführt sein sollen: Die Apachen gehören nicht zu den Waldindianern (S. 15). Bloody Knife firmiert in der Fachliteratur stets als Arikara und nicht als Crow oder Sioux (S. 131). Pocahontas war nicht mit John Smith verheiratet (S. 210). Charbonneau hieß mit Vornamen Toussaint und nicht Tousseau (S. 211). Und die jesuitischen Missionare, die sogenannten Schwarzköpfe (Black Robes), in Schwarzkittel umzubenennen, ist schlicht unfreiwilliger Humor.

Was den Leser dieses Buches jedoch wirklich verärgert, sind die vielen sprachlichen Mängel und Entgleisungen, die vor allem in einer Unzahl von falschen grammatikalischen Bezügen ihren Niederschlag finden. Diesbezüglich ist nicht nur der Autor zu tadeln, sondern ebenso das penetrant nachlässige Lektorat, das nicht einmal Satzverdrehungen richtig zu stellen vermag. Schade!  
*WRS*



Erich Renner:  
**Navajo. Der Pfad der Harmonie und Schönheit.**  
 Wismar: Persimplex, 2011. ISBN 978-3-942157-67-4, 340 Seiten, zahlreiche Abbildungen, Euro 19,90.

Dieses interessante Buch vermittelt einen tiefen Einblick in das Leben heutiger Heilerfamilien der Navajos. Die Heiler der Navajos, bzw. der Diné, wie sie sich selbst nennen, sind vor allem Mediziner, aber auch hilfreiche Begleiter in vielen Lebenslagen.

Erich Renner hatte die Möglichkeit, eine Heilerfamilie über längere Zeiträume hinweg zu begleiten. Diese Menschen fassten das notwendige Vertrauen zu ihm und berichteten dabei vorbehaltlos über ihr Leben und ihre Arbeit. Obgleich das Buch eigentlich auch eine ethnologische Studie ist, so gelingt es dem Autor doch aufgrund seines Stils, den Leser glauben zu lassen, dass dieser einen Roman lesen würde. Nicht nur aktuelle Dinge spielen eine Rolle, sondern durch die Erzählungen der Heiler erfährt der Leser die Geschichte der Diné von den Anfängen bis in die heutige Zeit.

Aufgrund der engen Verbindung zu den Protagonisten des Buches gelingt Renner eine sehr detailreiche und gut recherchierte Darstellung. Besonders gelungen ist vor allem die Beschreibung der heutigen Situation in der Reservation, wo die Heiler heute wieder eine wichtige Rolle spielen.

Immer wieder verweist der Autor auf die Konfrontation zwischen westlicher Schulmedizin und traditioneller Heilung, wie sie von den Heilern der Diné praktiziert wird. Dabei erweist sich diese oft als belangloses Ritualgetue abgewertete

Heilkunst als sehr wirkungsvoll. Und gerade in der Reservation werden die Heiler sehr oft gerufen.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile, wobei im ersten Teil die Heilhandlungen im Mittelpunkt stehen, im zweiten Teil dagegen das heutige Leben einer Heilerfamilie. Dabei ist der erste Teil kein Lehrbuch, sondern eine spannende Darstellung traditioneller Praktiken. Viele Gesänge werden im Text mit publiziert, so dass sich jeder Leser einen guten Eindruck verschaffen kann.

Das Buch ist umfangreich illustriert. Ein Glossar bietet die Möglichkeit, Fremdwörter nachzuschlagen und im Literaturverzeichnis findet der Leser Hinweise auf weiterführende Literatur.

MK



Anka G. Krämer de Huerta:  
**Places of Power. Zur Bedeutung und Konzeption sakraler Orte bei den West-Apachen.**

Berlin: LIT Verlag, 2011, 374 Seiten, sw-Fotos und Karten, Pb, € 34,90. ISBN 978-3-643-11109-8

"Places of Power" ist die Publikation einer 2010 bei der Universität Bayreuth eingereichten Dissertation. Sie untersucht, wie sich geografische Orte, z. B. Berge, und damit verknüpfte mythische oder historische Ereignisse im kollektiven Bewusstsein der westlichen Apachen widerspiegeln. Im Mittelpunkt stehen vor allem solche geografischen Orte, die als sakrale Plätze Bedeutung haben.

Die Autorin stützt sich neben Literaturstudien vor allem auf etwa 40 Informanten, die sie bei einem mehrwöchigen Aufenthalt in der Reservation San Carlos befragt hat. Nach einer umfassenden Einführung in die Problematik folgt ein ethnografischer Überblick zu Herkunft und Kultur der westlichen Apachen. Dann werden in einem umfangreichen Abschnitt Religion und Weltbild dieser Indianer und dessen Änderungen im 20. Jahrhundert geschildert.

Vor dem Hintergrund der Frage, was für die westlichen Apachen Sakralität bedeutete, wie sie sich in Gegenständen, Texten, Personen und Landschaften manifestierte, kategorisiert die Autorin die sakralen geografischen Orte als sakralisierte, immanent sakrale und mehrfach sakrale Orte. Zu den sakralisierten Orten gehören u. a. Zeremonialplätze und Begräbnisstätten, immanent sakrale Orte sind z. B. solche, an denen mythische Ereignisse stattfanden, und zu mehrfach sakralen Orten gehören bestimmte Höhlen und Berge.

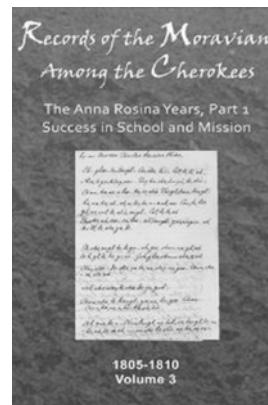
Vor dem historischen Hintergrund, dass die für die Apachen eingerichteten Reservationen oftmals abseits der sakralen Orte liegen, steht die Frage nach dem Konfliktpotenzial, wenn die Apachen heute solche Stätten nutzen oder sie schützen wollen.

Die Publikation stellt Aspekte des religiösen Lebens der westlichen Apachen dar, wie sie den meisten Lesern bisher nicht bekannt oder in dieser Form bewusst gewesen sein

dürften. Es ist aus dieser Sicht eine wichtige Lektüre für jene, die sich für die indianischen Kulturen des Südwestens der USA, insbesondere die Apachen und Navajo, interessieren.

Die Arbeit ist in übersichtliche Abschnitte strukturiert aufgebaut, so dass sich auch ein Leser, der mit bestimmten Aspekten der geistigen Kultur und dem Brauchtum der westlichen Apachen nicht vertraut ist, gut zurecht finden kann.

RO



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

**Records of the Moravians Among the Cherokees. The Anna Rosina Years, Part 1. Success in School and Mission. Volume 3, 1805-1810.**

Tahlequah, Cherokee National Press in Zus. mit: University of Oklahoma Press, 2011. 624 Seiten, ca. € 44,00. ISBN 978-0-9826907-4-1 (in englischer Sprache)

Dieser 3. Band der Berichte der Mährischen Brüdergemeine unter den Cherokee deckt inhaltlich die Jahre 1805-1810 ab. Es ist wie die anderen bisher erschienenen Bände eine Sammlung von erstmals ins Englische übersetzten Briefen und Notizen größtenteils deutschstämmiger Missionare, die vor allem persönliche Angelegenheiten und Einzelheiten aus der Missionsarbeit enthalten. Der Hauptwert des Buches besteht zweifellos in seiner präzisen Übersetzung der deutschen Dokumente, die auf diese Weise erstmals als Literaturquellen für weiterführende Studien erschlossen werden können.

Vom Stil her sind die Briefe gut lesbar und verständlich. Man muss schmunzeln, wenn ein Missionar schreibt, die deutschen Dokumente seien für eine gewisse nicht deutschsprachige Person offenbar "Bohemian villages" (S. 1191) – "Böhmische Dörfer" – ein uns noch heute bekannter Ausdruck. Gelegentlich sind die Briefe mit einem volkstümlichen Humor geschrieben. So wird das Erscheinen von zwei Indianern erwähnt, die kein Englisch sprachen (S. 1028). "Wir gaben jedem ein Stück gerösteten Speck, was sie besser verstanden", merkt der Schreiber an.

Für den Historiker sind sicherlich die zahlreichen Bezüge auf James Vann von besonderem Interesse, der damals ein einflussreicher Führer der Cherokee war und sich bemühte, den Stamm kulturell an die Weißen anzupassen. Es ist vor allem ihm zu danken, dass die Mährischen Brüder bei den Cherokee Fuß fassen konnten. Er starb 1809, worauf mehrere der Dokumente Bezug nehmen. Die Missionsarbeit wurde außerdem von der damals ihre Tätigkeit beginnenden Missionarin Anna Rosina geprägt, die sich bemühte, die Ausbildung der Cherokee Kinder zu fördern, und auf diese Weise das Vertrauen des Stammes gewann. Schließlich endet der Band mit einem euphorischen Bericht, in dem die Taufe einer Cherokee Frau, der ersten Angehörigen der Cherokee, die zum Christentum übergetreten war, gefeiert wird.

Es ist ein umfangreicher Band, dessen Spannung und Unterhaltungswert hinter seine Bedeutung als Sammlung von erstmals zugänglichen Primärquellen zurücktritt.

RO





Brita Rose-Billert:  
**Maggie Yellow Cloud. Mord auf Pine Ridge. Eine Lakota-Ärztin in Gefahr.**

Hohenthann: Traumfänger Verlag,  
 2011, 200 Seiten, € 16,50.  
 ISBN 978-3-941485-09-9

Krimis, die auf den heutigen Reservationen der nord-amerikanischen Indianer spielen, sind selten. Aber der Vorliegende braucht sich nicht zu verstecken. Die Autorin präsentiert eine spannende Geschichte über eine Lakota-Ärztin auf der Pine Ridge Reservation. Neben der spannenden Handlung wird dem Leser auch ein Einblick in das alltägliche Leben auf Pine Ridge geboten.

Ohne hier zu viel verraten zu wollen, denn das würde den Lesegenuss zu sehr trüben, soll gesagt werden, dass eine junge Ärztin einige Anschläge auf ihr Leben verkraften muss und sie ebenso wie die Leser im Unklaren darüber bleibt, warum man es ausgerechnet auf sie abgesehen hat. Bei aller Spannung halte ich es für leicht übertrieben, hier von einem Thriller zu sprechen. An einer bestimmten Stelle legt man das Buch nicht mehr aus der Hand, aber kein Leser muss Angst haben, nach dem Lesen nicht mehr einschlafen zu können. Trotz realistischer Beschreibungen handelt es sich hier nicht um eine bluttriefende Story, die nur auf Effekte baut.

Brita Rose-Billert hat eine stimmige Story aufgeschrieben, deren Spannungsbogen bis zum Schluss anhält. Und auch die Liebe kommt nicht zu kurz. Gerade weil die Handlung in einer ganz normalen Situation eingebettet wurde, kommt sie für den Leser anschaulich und verständlich herüber. MK



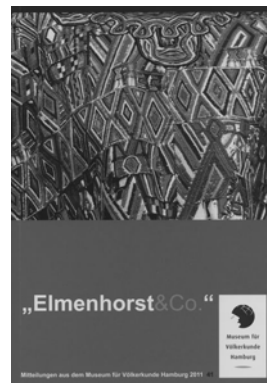
(nacherzählt von) Sarah Rubal:  
**Die Geschichte der Regenbogenkrähe.**

Wismar: Persimplex, Storykeeper,  
 2011, 26 Seiten, zahlreiche Abbildungen, € 9,90.  
 ISBN 978-3-942157-29-2

Diese Geschichte der Waldlandindianer wird von Sara Rubal nicht nur sehr schön nacherzählt. Zugleich beeindruckt die zahlreichen Zeichnungen von Katharina Göring.

Die Geschichte, warum das Federkleid der Krähe so schwarz ist und ihre Stimme nur ein unmelodisches Krächzen, erzählen sich die Waldlandindianer seit Jahrhunderten. Dabei saßen die Mitglieder der Dorfgemeinschaft zusammen um ein wärmendes Feuer und lauschten dem Geschichtenerzähler.

Das Buch ist in erster Linie ein Kinderbuch, aber durchaus auch für Erwachsene geeignet. MK



Museum für Völkerkunde  
 Hamburg:  
**„Elmenhorst & Co.“**

Hamburg, Mitteilungen aus dem  
 Museum für Völkerkunde Hamburg,  
 Band 41, 2011. 430 Seiten, durchgehend farbig illustriert, Pb, ISBN  
 978-3-9812566-3-5

Der aktuelle Band 41 der Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg enthält Beiträge, die sich schwerpunktmäßig mit der Entstehung und Bewahrung der Guatemala-Sammlung des Museums befassen. In diesem Zusammenhang ist auch die Zweisprachigkeit der Publikation (spanisch-deutsch) zu sehen.

Nach einem einführenden Überblick werden die vor allem textile Guatemala-Sammlung und ihre Geschichte seit dem 19. Jahrhundert beschrieben. Das Wirken des Forschers Franz Termer, von 1935-1962 Direktor des Museums, wird hierbei besonders herausgearbeitet. Es wird auch auf den Sammler Carlos W. Elmenhorst verwiesen, dem viele der gesammelten Textilien zu danken sind. Eine statistische Analyse zur Zusammensetzung und geografischen Herkunft der Fundstücke beschließt die Einführung. Es folgen Beiträge, die sich mit der Sammeltätigkeit von Georg und Milly Mann sowie Carlos W. Elmenhorst befassen. Die Sammlungen werden auf diese Weise mit den detailliert recherchierten Biografien und menschlichen Schicksalen ihrer Sammler verknüpft. Es werden politische und wirtschaftliche Zwänge deutlich, unter denen die Deutschen in Guatemala insbesondere in der Zeit des 2. Weltkrieges lebten.

Schließlich folgt ein mit schönen Farbfotos und umfangreichen Erläuterungen versehener Katalogteil, der die derzeit in der Ausstellung zu sehenden Textilien präsentiert.

Thematisch passend werden im Anschluss an die Textpräsentation die im Museum aufbewahrten prähispanischen Musikinstrumente der Maya vorgestellt, Angaben zu Herkunft und Fertigungstechnik gemacht und die Objekte mit Bild und Text kommentiert. Hier ist auch die Dokumentation der Schallanalysen der Instrumente interessant.

Es folgen Dokumentationen von fünf Fotoalben aus Guatemala, die als Schenkungen ins Museum gelangten, und ein Beitrag über Maximón, der von guatemaltektischen Maya als "Heiliger" verehrt wird. Dieser Heilige ist den Hochlandmaya besonders ans Herz gewachsen, er bedarf aber auch besonderer Zuwendung und regelmäßiger Geschenke und Opfer, will man verhindern, dass die Figuren, die ihn darstellen, "Krach" schlagen. Die Autoren des Beitrages versichern jedoch, wohl mit einem Augenzwinkern im Hintergrund, eine betreffende Figur sei im Museum bisher nicht auffällig geworden.

Die Publikation ist ein aufwändig und liebevoll gestalteter Band und sei Interessenten unbedingt empfohlen. RO





Miguel León-Portilla (dt. und mit Vorwort versehen von Oskar Müller):

**Fünfzehn Dichter aus der aztekischen Welt.**

Wien / Berlin: LIT Verlag, 2011, 356 Seiten, Pb, € 34,90.  
ISBN 978-3-643-50240-7

Vorliegende Publikation ist die autorisierte deutsche Ausgabe eines 1994 von Miguel León-Portilla (Mexiko) in aztekisch-spanischer Sprache herausgegebenen Buches. Am Anfang steht eine umfangreiche Einführung in die aztekische Dichtkunst und es wird die Frage diskutiert, ob die aus Bilderhandschriften stammenden und mittels lateinischer Schriftzeichen transkribierten bzw. mündlich tradierten Texte durch die neuen kulturellen Einflüsse im 16. Jahrhundert verfälscht wurden.

Es handelt sich bei den aztekischen Dichtungen vielfach um eine von alter Lebensphilosophie durchdrungene Poesie. Mitunter sind mehrere abweichende Versionen der gleichen Dichtung erhalten geblieben. Dies zeigt uns aber, dass diese Dichtkunst noch lebendig war, als sie von den Gewährsleuten in lateinische Lettern transkribiert wurde. Die Zeitzeugen, ausgestattet mit unterschiedlichem Wissen und individuellen Erfahrungen, hatten ja die erst kurz vorher untergegangene aztekische Welt noch aus persönlichem Erleben kennengelernt. Im Vorwort erläutert der Übersetzer auch den gesellschaftlichen Zeitbezug der Dichtung, etwa wenn von Menschenopfern die Rede ist und der Poet bei einer Gelegenheit aufrichtig bedauert, keine Feinde hierfür habe fangen können.

Ein besonderes Verdienst bei der Erhaltung der alten Dichtkunst gilt vordergründig Bernardino de Sahagún, aber es gibt darüber hinaus weitere "cantares" und noch andere Quellen.

Diese Schriften und ihr Charakter werden in der Einleitung analysiert und erläutert. Der Übersetzer schreibt auch zum Problem der Wörtlichkeit bei den Übersetzungen aus dem Spanischen in Deutsche, denn es wurden nicht die aztekischen Texte, sondern deren spanische Übersetzung ins Deutsche übertragen. Abweichungen von wörtlicher Übersetzung waren erforderlich, um spanische Schachtelsätze aufzulösen, und bestimmte Vokabeln mussten durch deutsche Worte ersetzt werden, die den Sinnbezug besser treffen. Der Übersetzer war – zweifellos mit Erfolg – bemüht, den indigenen, von altspanischer Sprache beeinflussten Stil weitgehend zu belassen, um die antike Denkweise des Sprechers zu verdeutlichen. So finden sich in der nahuatl-Dichtung auch Metaphern, oft Doppelwörter, deren Sinnbezüge gut verständlich ins Deutsche übertragen wurden.

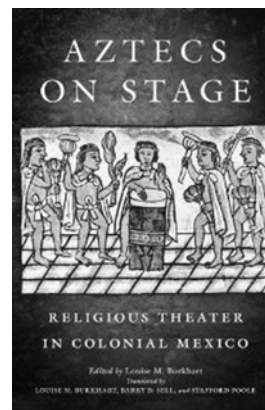
Interessant ist, dass es sich bei den Dichtungen nicht nur um anonyme Werke handelt, sondern auch mehrere Autoren namentlich und hinsichtlich ihrer biografischen Eckdaten bekannt sind. Wir finden z. B. Nezahualcoyotl von Tezcoco und seinen Sohn Nezahualpilli auch in anderen

Quellen historisch belegt. Bemerkenswert ist, dass es offenbar auch weibliche Poeten gab, für die sich im Buch ebenfalls ein Beispiel findet.

Nach der umfassenden Einführung ins Thema folgen die Beispiele aztekischer Poesie, wobei jeweils der aztekische und der deutsche Text nebeneinander gestellt sind. Hilfreich sind gelegentlich zwischengeschobene Kommentare, die den Zeitbezug und den kulturellen Kontext der Dichtung für den heutigen Leser erläutern.

Über die dem Leser bekannte Geschichte der Azteken als Eroberer und Eroberte hinaus gestatten die im Buch zusammengestellten und kommentierten Dichtungen einen interessanten Einblick in die geistige Kultur und Philosophie der Azteken um 1500.

RO



Louise M. Burkhart (Hrsg.):

**Aztecs on Stage. Religious Theater in Colonial Mexico.**

Norman: University of Oklahoma Press, 2011, 234 Seiten, sw-Abbildungen, Pb, ca. € 23,00.  
ISBN 978-0-8061-4209-8  
(in englischer Sprache)

Die Bekehrung der Anfang des 16. Jahrhunderts unterworfenen Azteken zum Christentum war nicht nur Anliegen der spanischen Priesterschaft, sondern wurde auch von christlichen Eingeborenen gefördert. Diese fanden in theaterähnlichen öffentlichen Rollenspielen einen Weg, das Interesse ihrer der spanischen Sprache nicht mächtigen Landsleute zu binden und christliche Inhalte zu vermitteln. Dass diese Schaustücke unter spanischem Einfluss standen, zeigen nicht nur ihr christlicher Inhalt, sondern auch die konzeptionelle Gestaltung der Dramen, die eine europäische Handschrift verraten.

Die in Nahuatl gesprochenen Inhalte unterlagen nur begrenzt der direkten Zensur spanisch sprechender Priester und Beamter. Da offenbar viele der Schauspiele die christlichen Inhalte auf eine eher unorthodoxe Weise wiedergaben, wurde aber rasch davon Abstand genommen, sie in lateinische Schrift zu fassen, wie das damals mit vielen Überlieferungen aus alter Zeit geschah. Diese Zensur hat zur Folge, dass es nur wenige Manuskripte gibt, die diese ungewöhnliche Methode künstlerischer Auseinandersetzung mit christlich-religiösen Inhalten wiedergeben, obwohl diese Art des nahuatl-sprachigen theatralischen Rollenspiels noch im 18. Jahrhundert lebendig war.

Im Buch werden sechs solcher Texte in englischer Übersetzung vorgestellt. Vorangestellt ist eine Einführung zu praktischen Aspekten dieser Theaterkunst: wo fanden die Aufführungen statt, wurden die Schauspiele von Bühnenbildern, Tänzern und Musikdarbietungen umrahmt.

Inhaltlich geht es in den Rollenspielen um die Vermittlung christlicher, meist biblischer Inhalte und der Passionsspiele. Bemerkenswert hinsichtlich seines mexikanischen Bezuges ist ein Stück, in dem beschrieben wird,

wie dem Indianer Juan Diego auf dem Hügel von Guadalupe im Norden der Stadt Mexiko die Jungfrau Maria erschien, heute noch die mexikanische "Nationalheilige". Die einzelnen Rollenspiele werden für den Leser jeweils in einer kurzen Vorbemerkung kommentiert, um den Sinnzusammenhang zu verdeutlichen. Die Stücke selbst sind in gut verständlicher Sprache geschrieben und mit Zwischenbemerkungen versehen, wann die Personen abgehen oder auftreten sollen, wann Musik und Tänze zwischengeschoben werden können. Auf diese Weise gewinnen die relativ kurzen Stücke Anschaulichkeit und verwandeln sich für den Leser, der vielleicht mit den bei uns üblichen weihnachtlichen Krippenspielen vertraut ist, in lebendige Bilder großer Anschaulichkeit.

In einem Anhang werden schließlich noch etwa 30 weitere solche Schauspiele aufgelistet und stichpunktartig ihre Entstehungszeit und ihr Inhalt erläutert.

Das Buch erlaubt interessante Einblicke in kaum bekannte Aspekte der frühen Kolonialzeit in Mexiko. RO



**Zeitschrift für Ethnologie,**  
**Band 135, 2010, Heft 1.**  
Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 176  
Seiten, Pb., € 72,00. ISSN 0044-2666

Das vorliegende Heft 1 der "Zeitschrift für Ethnologie", 2010, beinhaltet sechs Beiträge.

Der Beitrag "Warum Aristoteles wissenschaftliche Filme gedreht hätte. Überlegungen zur Theoriefähigkeit des Bildes anhand der Erfahrungen mit dem Film 'L'Art du Désert'" stellt thematische Zusammenhänge wie "Wissenschaft und Visualität", "Reisen und Bilder" und "Bild und Theorie" dar, und geht der Frage nach, wie fremde Kultur filmisch vermittelt wird, wie eine Anpassung des Dargestellten an die Erwartungshaltung des Publikums erfolgt und dies letztlich auf die betrachtete Kultur selbst zurückwirkt.

Der zweite Beitrag "Das 'Säen von Macht': Kosmivision zwischen politischer Ökologie und Lebenspraxis" befasst sich am Beispiel der in Kolumbien lebenden Nasa (Páez) mit dem Konfliktfeld, das sich um den Kampf um Territorien und Naturressourcen, lokale Kulturtraditionen und kulturelle Identität vor dem Hintergrund der ökonomisch, politisch und kulturell verflochtenen Einen Welt eröffnet. Wie ordnen sich moderne Verflechtungen in das Weltbild der Nasa (Páez) ein?

Im dritten Beitrag "Umstrittene Rechte indigener Völker: das Beispiel Mbororo in Nordwestkamerun" untersucht, welchen Wert, aber auch Konfliktstoff es beinhaltet, wenn indigene Völker zwar von der UNO als solche anerkannt sind, dies jedoch in der Lebenswirklichkeit kolonialgeschichtlich geprägter afrikanischer Länder keinen Niederschlag findet. Der Beitrag zeigt, dass sich die 2007 verabschiedete UN-Deklaration über die Rechte der indigenen

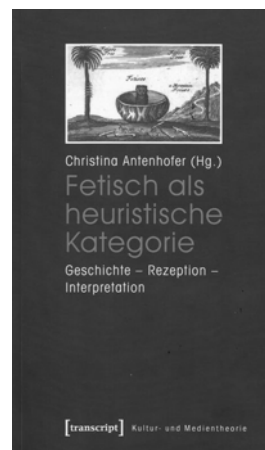
Völker in der Praxis nur bedingt umsetzen lässt, wenn sie nicht von den staatlichen und nichtstaatlichen Entscheidungssträgern – hier am Beispiel Kameruns erläutert – mitgetragen wird.

Der vierte (englischsprachige) Beitrag "Tradition and Change in Circumcision: Practices in Equatorial Guinea" behandelt die Beschneidung der Männer in diesem Land. Neben der Problematik des Traditionswandels im afrikanischen "Mutterland" wird die Situation unter den Einwanderern in Katalonien (Spanien) dargestellt. Es wird hinterfragt, welche Rolle die Beschneidung für die Bewahrung der kulturellen Identität der Immigranten spielt.

Der fünfte Beitrag "Kultbild oder Art Objekt – zur Bedeutung indischer Ästhetik für eine zeitgemäße Ausstellungspraxis zwischen Kolonialmuseum und *White Cube*" diskutiert die Frage, wie religiöse indische Kunst sowohl in indischen als auch in europäischen Museen präsentiert wird. Im Mittelpunkt stehen die Fragen: lässt sich außer-europäische religiöse Kunst hinter rekonstruierten europäischen Barockfassaden angemessen präsentieren, wie stellt sich indische Kunst dar, wie wurde sie in der Vergangenheit gezeigt, wie erfolgt die Ausstellung in Indien selbst?

Im sechsten Beitrag "Geschichte, Identität und Gewalt im Kontext postsozialistischer Nationsbildung" spielt die Frage eine Rolle, wie sich Ethnien nach dem Zerfall des sozialistischen Osteuropa in neu gegründeten Nationalstaaten positionieren und welches Konfliktpotenzial dies in sich birgt. Als Fallbeispiele werden die ehemaligen Sowjetrepubliken Abchasien und Moldawien untersucht.

Im Anschluss an die Einzelbeiträge folgen mehrere Rezensionen aktueller Publikationen. RO



Christina Antenhofer (Hg.):  
**Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation.**

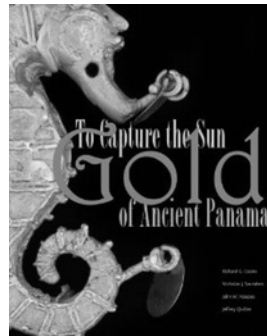
Transcript Verlag, Bielefeld 2011.  
367 S., € 33,80,  
ISBN 978-3837615845

Ausgehend von der Auslotung der historischen Dimensionen des Begriffs Fetisch hat sich eine Forschungsgruppe unter der Leitung der Universität Innsbruck im Ergebnis einer interdisziplinären Tagung als Autoren verschiedener Beiträge zum vorliegenden Sammelband zusammengefunden. Es werden vielfältige Entwicklungen des Begriffs und seiner Derivate Fetischismus und Fetischist diskutiert, Erkenntnisse gemäß dem neuesten Forschungsstand auf ihre Anwendbarkeit und Tragfähigkeit geprüft. Fetisch, das von Menschen Gemachte, das danach eine Kraft und Wirkmächtigkeit erlangt, weswegen es angefleht oder verehrt und angebetet wird wie Ikonen und Idole bzw. auf dessen Macht Menschen vertrauen, hat im Einzelfalle ent-

sprechend der kulturellen Zusammenhänge viele Veränderungen erfahren. Nicht zu übersehen ist die Sicht darauf aus unterschiedlicher ethnischer und sozialer Perspektive sowie die Frage der negativen Seite bis zu todbringender Kraft eines Fetischs. Dieses von Menschen Gemachte kann durchaus neben Materiellem auch Ideelles sein. Vorläufer dieses Begriffsfeldes in der klassischen Antike werden in dem Sammelband ebenso analysiert wie die Diskussionen des Begriffs Fetisch von kolonialistischer Position und im Gegenzug dazu in der Kritik der Aufklärung in Europa. Besondere Aufmerksamkeit erfahren außerdem die Analyse von Waren- und Wertfetischismus durch Karl Marx in seiner Kritik der politischen Ökonomie sowie die auf Sigmund Freud fußenden psychoanalytischen Interpretationen und der Begriff des Fetischs im Recht. Eine sprachwissenschaftliche Diskussion und die Bewertung von Einzelbeispielen ergänzen dies.

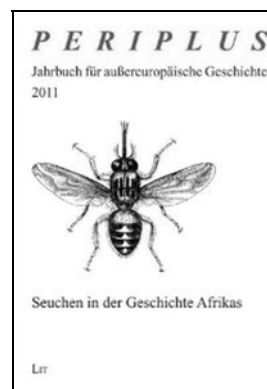
Für die Leser dieser Zeitschrift ist wohl die in der Ethnologie diskutierte Frage von Inhalt und Benutzung dieses Terminus am interessantesten. Es erhebt sich die Frage, ob der Begriff, der im Konflikt zwischen der portugiesischen Kolonialmacht und den Völkern Westafrikas seine erste entscheidende und zugleich diffamierende Prägung erfahren hat, über den afrikanischen und afro-amerikanischen Bereich hinaus bei entsprechender historischer Tiefe und Relevanz angewendet werden kann. In der Ethnologie tauchen vergleichbare Erscheinungen auch bei autochthonen Völkern des amerikanischen Doppelkontinents auf. Es bleibt die Frage, ob der Begriff Fetisch dafür angewandt werden darf oder sollte, da er zum Teil sehr belastet ist. Die fast unbeherrschbare Vielfalt der Auslegungen des Begriffs in verschiedenen Disziplinen macht es gewiss schwierig, so manche Erscheinung in den Glaubensvorstellungen vorbehaltlos einzuschätzen und dann als Fetisch zu bezeichnen. Man kann den überheblichen Ballast der eurozentrischen Auslegungen der vergangenen Jahrhunderte kaum als überwunden betrachten. Die so gut wie unübersehbaren Versuche, "Fetisch" zu definieren und vom belastenden Erbe seiner Benutzung zu befreien, lassen es angeregt sein, in der Ethnologie möglichst auf den Begriff zu verzichten oder ihn stets selbst erneut und genau zu definieren. Damit beugt man Irrtümern und Fehlinterpretationen vor. Allerdings lässt er sich auch nicht immer mittels autochthoner Bezeichnungen aus den entsprechenden indigenen Sprachen ersetzen. Dort vorgefundene Termini decken entweder die Dimensionen des Gemeinten analog zum Fetisch nicht ab oder beziehen noch manches andere mit ein. Denken wir beispielsweise an den Khetschua-Begriff "waka", der im mittleren Andenraum verbreitet ist. Er umfasst sowohl von Menschenhand Gemachtes wie etwa Pyramidenbauten, skulptierte Steine oder Stauteiche als auch in der Natur Gegebenes wie Berge und Flüsse als verehrens- und/oder anbetungswürdig. Dort aber wird zumindest die Kraft, welche der "waka", dem Fetisch im weiteren Sinne, innewohnt, ausdrücklich zusätzlich wahrgenommen und als "willka" benannt.

Man befindet sich auch nach intensiver Lektüre des vorliegenden Buches mit dem intensiven Bemühen, "Fetisch als heuristische Kategorie" auszuleuchten, in dem Dilemma, den Begriff einerseits einfach zu übernehmen oder andererseits besser zu vermeiden. UTS



Richard G. Cooke u.a.:  
**To Capture the Sun. Gold of Ancient Panama.**  
 Norman: University of Oklahoma Press, 2011, 160 Seiten, farbiger Ausstellungskatalog, Pb, ca. € 23,00. ISBN 978-0-9819799-1-5 (in englischer Sprache)

Der attraktive Bildband ist das Begleitbuch für die 2011/2012 vom Gilcrease Museum in Tulsa, Oklahoma, präsentierte Ausstellung präkolumbischer Goldarbeiten aus Zentralamerika. Das Gilcrease Museum verfügt über einen bemerkenswerten Fundus an Metallarbeiten und damit stilistisch in Verbindung stehenden Keramiken, die in dem hübsch ausgestatteten Bildband vorgestellt werden. Neben der visuellen Darstellung sind aber insbesondere die Texte von Interesse, in denen auf aktuelle Forschungsergebnisse Bezug genommen wird. Im ersten Beitrag wird ein Überblick über die "Goldländer" des alten Amerika, die Bedeutung der Edelmetallverarbeitung bei den indigenen Völkern und die Eroberung durch die Spanier gegeben. Der zweite Beitrag erläutert anhand neuer Erkenntnisse die Entstehung der peruanischen Goldschmiedekunst und die vermutlichen Wege der Ausbreitung bis nach Zentralamerika. Hier finden sich auch Hinweise zu angewendeten Technologien. Angaben zum Verwendungszweck der Goldobjekte bei den Indigenen finden sich im dritten Beitrag, und der vierte nimmt direkten Bezug auf die im Gilcrease Museum befindlichen und ausgestellten Objekte. Das Buch ist durchgehend mit sehr schönen Farbaufnahmen illustriert und hat neben den textlichen Inhalten auch einen hohen Anschauungswert. RO



Christoph Marx (Hrsg.):  
**Periplus 2011. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte. Seuchen in der Geschichte Afrikas.**  
 Berlin: LIT Verlag, 2011, 266 Seiten, Pb, € 17,90. ISBN 978-3-643-10860-9

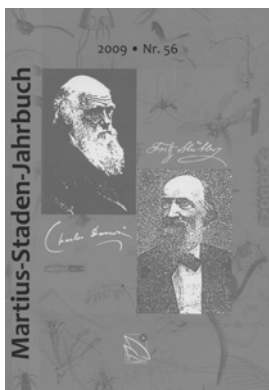
Die Publikation enthält eine Sammlung von Studien und Fallbeispielen zu epidemischen Krankheiten und ihren Auswirkungen auf die Gesellschaft und die demografische Entwicklung in Afrika. Es setzt an einem heiklen Punkt an: In populären und sogar wissenschaftlichen Überblicksdarstellungen zur Ausbreitung und zu Auswirkungen epidemischer Krankheiten wird Afrika oft völlig ignoriert, da belastbares statistisches Material nur begrenzt verfügbar ist oder bisher nur unzureichend ausgewertet wurde.



In dieser Veröffentlichung finden sich nun eine Reihe von Fallstudien zu Infektionskrankheiten wie Cholera, Schlafkrankheit und Grippe, welche die schwarzafrikanische Bevölkerung seit langer Zeit, oder aber wie im Fall von AIDS erst seit einigen Jahrzehnten substanziell belasten. Bestürzend wird deutlich, dass sich die Seuchen vor allem durch die im Rahmen der Kolonisation und durch globale Kriege verstärkte Mobilität ausbreiten konnten und den gesamten schwarzafrikanischen Kontinent in seiner demografischen und politischen Entwicklung bis in die Gegenwart behindern. Auch die Ausbreitung der Rinderpest mit ihren katastrophalen Auswirkungen auf Ernährung und Wirtschaft wird untersucht.

Es wird deutlich, dass bis weit ins 20. Jahrhundert der Stand der medizinischen Kenntnisse unzureichend war, bakterielle und Virenerkrankungen wirkungsvoll bekämpfen zu können. In diesem Zusammenhang, und insbesondere vor dem Hintergrund kolonialer Interessen, wird auch das in Bezug auf Afrika eher kontrovers zu diskutierende Wirken von Robert Koch hinterfragt.

RO



Rainer Domschke, Eckhard E. Kupfer, Renate S. G. Kutschat u.a. (Hrsg.):  
**Martius-Staden-Jahrbuch, Bd. 56/2009, Bd. 57/2010, Bd. 58/2011.**

Kontakt über:  
<http://www.martiusstaden.org.br>  
 São Paolo, jeweils ca. 210 Seiten, sw-Abbildungen, Pb, ISSN 1677-051X



Wie in den vorangegangenen Bänden findet der Leser auch in diesen Jahrbüchern des brasilianischen Martius-Staden-Instituts ein breites Spektrum an Beiträgen, in deren Mittelpunkt die historische und gegenwärtige Rolle deutscher Brasilienwanderer und ihrer Nachkommen bzw. deutsche Brasilienreisende stehen. Darüber hinaus finden sich viele landeskundliche Informationen. Ein Teil der Beiträge ist in portugiesischer Sprache verfasst, die meisten sind deutschsprachig.

Die Inhalte der Bände sind folgende (nur Nennung der deutschen Titel):

Band 56/2009: Paul Ehrenreichs Tagebuch "Reise auf dem Rio Purus" – Diskurse um Regenwald- und Klimaschutz: Widersprüche amazonischer Lebenswelten am Rio Negro – Stadtentwicklung und Freiflächennutzung im Widerstreit der Interessen. Das Beispiel Recife – Strukturwandel im Tourismussektor Brasiliens: Ökotourismus als neues Phänomen im ländlichen Raum – Richard Katz, Weltreisender und Brasilianer des Herzens.

Band 57/2010: Die deutsche Sprache in Brasilien. Die Arbeit protestantischer Pfarrer für den Spracherhalt – Dr. Wilhelm Rotermund, Leben und Werk – Fleißige Kolonisten oder "animales alemanes"? Zur Diskussion deutscher kultureller Identität in Therese Stutzers *Am Rande des brasilianischen Urwaldes* – Elly Herkenhoff, die Dichterin der "Stadt der Prinzen" – Hugo Simon, Vom Kunst liebenden Bankier in Berlin zum Seidenraupen züchtenden Autor im brasilianischen Interior – Herbert Caro: Überleben, Übersetzen, Zusammenleben – Ein Meister der Überlebenskunst: Erich Otto Blaich, Künstler und Lehrer.

Band 58/2011: "Der Schmelztiegel: die Darstellung São Paulos in Malerei, Literatur und Fotografie der Familie Brill – Halbvergessen oder verdrängt? Dalcidio Jurandirs Romanzyklus über Amazonien – Ökosystemdienstleistungen und Landnutzung – Brasilianische Studierende am Leipziger Konservatorium 1847-1914.

Für Indianerinteressierte sei an dieser Stelle besonders auf den Beitrag über Paul Ehrenreich, der als Arzt und Anthropologe im Innern Brasiliens reiste, im Band 56/2009 verwiesen. Ehrenreich hat viele Informationen über die dortigen Indianer aufgezeichnet und ein umfangreiches Schriftgut zur Landeskunde und Ethnografie der Region hinterlassen.

Rezensenten: MK – Mario Koch; RO – Rudolf Oeser; UTS – Ursula Thiemer-Sachse; WRS – Wolf-Rüdiger Schmolke  
 Preis- und andere Angaben ohne Gewähr.

Die nächste Ausgabe von AmerIndian Research wird im Mai 2012 erscheinen. Darin finden Sie u. a. Beiträge über den Lakota Short Bull und das von ihm gezeichnete Ledger Book, das sich heute in Leipzig befindet, sowie mehrere Artikel zur Ethnologie und Archäologie Mexikos.



Ausstellung:

## Indianische Moderne. Kunst aus Nordamerika

(Viola König, Peter Bolz)

Ethnologisches Museum Berlin | Lansstraße 8 | 14195 Berlin

3. März 2012 bis 28. Oktober 2012

---

Etwa 90 Werke – Gemälde, Grafiken und Skulpturen aus der Sammlung des Ethnologischen Museums – gewähren einen ungewöhnlichen Einblick in die indianische Kunst des späten 20. Jahrhunderts aus den USA und Kanada. Im Zentrum steht die kontinuierliche Entwicklung dieser Kunst in den vergangenen 40 Jahren, d.h. der sog. "Indianischen Moderne", die in Deutschland trotz der traditionellen Bewunderung für die indianische Kultur nur wenig bekannt geworden ist. Zahlreiche innovative Werke zeigen die tägliche Auseinandersetzung mit den sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten innerhalb der nordamerikanischen multiethnischen Gesellschaft. Der kreative Umgang mit der indigenen Herkunft bedeutet aber keineswegs, darin verhaftet zu bleiben. Künstler können in der jeweiligen indianischen Gemeinschaft verwurzelt sein oder bewusst traditionelle Stile, Medien und Inhalte hinter sich lassen, um sich auf dem internationalen Kunstmarkt zu behaupten, ohne jedoch die politische Botschaft, häufig in ironisierender Umsetzung – aufzugeben.

Indianer in den USA und Kanada sind sich sehr bewusst, einer ethnischen Minderheit anzugehören, die seit 500 Jahren von den europäischen Kolonisten vertrieben, nahezu ausgerottet und schließlich zwangszivilisiert wurde. Dieses Bewusstsein schlägt sich besonders in der Kunst nieder.

Die Vielfalt moderner Medien macht es möglich, diese Botschaft in unzähligen Varianten zum Ausdruck zu bringen. Die bildende Kunst ist neben der Literatur und neuerdings auch dem Film und der Musik eine der wichtigsten Formen der Kommunikation zwischen der indianischen und der dominanten angloamerikanischen Welt.

Zu sehen sind Werke von David Bradley, Ben Buffalo, Neil David, Harry Fonseca, R.C. Gorman, Bob Haozous, Allan Houser, Jerry Ingram, Michael Kabotie, Frank La Pena, Milland Lomakema, George Longfish, Norval Morrisseau, Jaune Quick-to-See Smith, Lawrence Paul, Kevin Red Star, Fritz Scholder und anderen. Hinzu kommen Siebdrucke von Künstlern der Nordwestküste, die die Entwicklung dieser Kunstgattung seit den 1970er Jahren dokumentieren. Darunter befinden sich Werke von Eugene Alfred, Robert Davidson, Frances Dick, Calvin Hunt, Tony Hunt, John Livingston, Clarence S. Mills, Susan A. Point, Art Thompson und anderen.

Ergänzt wird die Schau durch zwei zeitgenössische Videos des Künstlers Nicholas Galanin (Tsu Héidei Shugaxtutaan parts 1,2).

Das Ethnologische Museum Berlin besitzt eine der größten und bedeutendsten Sammlungen von Kunst und Kultur der Indianer Nordamerikas in Europa, überwiegend aus der Zeit des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Die Sonderausstellung "Indianische Moderne. Kunst aus Nordamerika" zeigt erstmals eine Gesamtschau der seit 1975 erworbenen Werke moderner indianischer Kunst. Die Kuratoren verzichten jedoch bewusst auf die Einbeziehung der traditionellen indianischen Kunst, da diese in der Dauerausstellung präsentiert wird.

Das Ethnologische Museum erwarb 1975 zum ersten Mal moderne indianische Gemälde und hat diese Sammlung seither kontinuierlich ausgebaut. 2009-2011 gelang es, den Bestand durch die Erwerbung einer bedeutenden Sammlung zu erweitern.

Zur Ausstellung erscheint eine reich bebilderte Publikation, die zugleich ein Bestandskatalog der Sammlung der indianischen Moderne des Ethnologischen Museums ist.

---

### Legenden zu den Abbildungen auf der Rückseite dieser Zeitschrift:

Lawrence B. Paul Yuxweluptun, „**Downtown Vancouver**“, 1987; © Staatliche Museen zu Berlin, Foto: Dietrich Graf

Harry Fonseca, „**Coyote – Cigarstore Indian**“, 1985; © Staatliche Museen zu Berlin, Foto: Dietrich Graf

David Bradley, „**Pueblo Feast Day 2005**“, 2005; © Staatliche Museen zu Berlin, Foto: Claudia Obrocki





Indianische Moderne. Kunst aus Nordamerika. Ethnologisches Museum Berlin.  
(Hinweise zur Ausstellung und Bildlegenden siehe umseitig)

