

AMERINDIAN RESEARCH

Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland



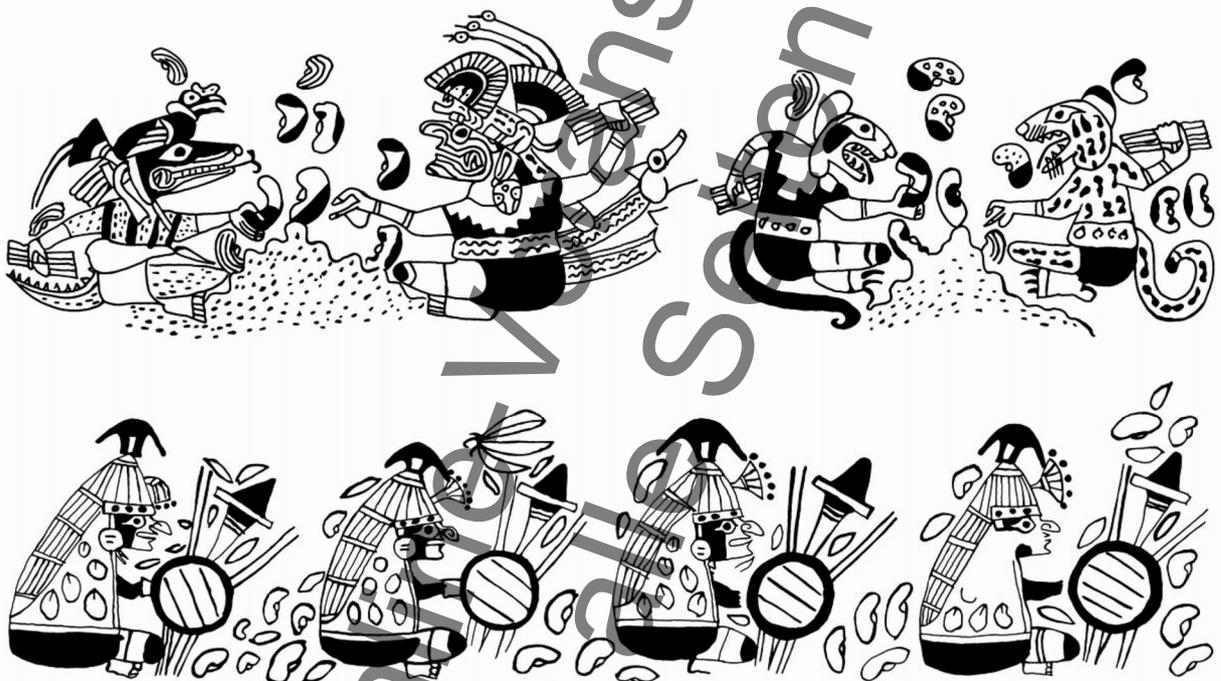
FRYBREAD

Zwischen Powwow-Klassiker und Ablehnung



STEINE, GEISTER, WAKAN TANKA

Zur Bedeutung von Felsformationen im spirituellen Kosmos der Sioux



DIE LÖSUNG DES RÄTSELS DER BOHNENZEICHEN DER MOCHE

Kodierung für rituelle Kämpfer



DIE "VOGELKOPFMASKE" IN GOTHA

Überlegungen zum Tragen der "Maske"



REZENSIONEN | INFORMATIONEN | AUSSTELLUNGEN

Inhalt:

<i>Peter Bolz</i>	Der Radebeuler Wampumgürtel: Ergänzungen zu seiner Provenienz und weitere Informationen zum Verbleib der Berliner Wampum-Sammlung von Walter C. Wyman	S. 4
<i>Veronika Ederer</i>	Frybread – Zwischen Powwow-Klassiker und Ablehnung	S. 8
<i>Siegfried Jahn</i>	Die Glocke von Deerfield 1704 – Eine wenig bekannte Episode aus Queen Annes Krieg	S. 18
<i>Gregor Lutz</i>	Steine, Geister, Wakan Tanka – Zur Bedeutung von Felsformationen im spirituellen Kosmos der Sioux	S. 27
<i>Ursula Thiemer-Sachse</i>	Campeche-Cocktail: Campechana, Coctel Campechano und Cocktail del Pirata	S. 32
<i>Hansjörg Schwarz</i>	Die "Vogelkopfmaseke" in Gotha – Überlegungen zum Tragen der "Maske"	S. 37
<i>Tino Mischler</i>	Die Lösung des Rätsels der Bohnenzeichen der Moche: Kodierung für rituelle Kämpfer	S. 45
<i>John Okute Sica</i>	Zwei Geschichten aus: Das Wunder vom Little Bighorn	S. 54
–	Rezensionen	S. 56
<i>Daniel Guggisberg</i>	Daniel Guggisberg Collection, Santa Fe, New Mexico, USA: Pfeifenkopf, Stiel und Pfeifentasche	S. 65
<i>Richard Green</i>	Richard Green Collection, Birmingham, Großbritannien: Eine perlenverzierte Puppe, Nordöstliches Waldland, Haudenosaunee (Irokesen).	S. 66

Titelbild: Oben: Es diskutieren über verschiedenartig bemalten Bohnen: Leguan mit Gott, Fuchs mit Jaguar. Unten: Bohnenförmige Krieger gleicher Herkunft warten vor ihren Waffenbündeln. Vasenmalerei der Moche (2.-6. Jh. n. Chr.), Peru. Zeichnungen: Donna McClelland. Mit freundlicher Genehmigung Moche Archiv, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard Univ., Wash. DC. Bitte beachten Sie den Beitrag von Tino Mischler ab Seite 45 in dieser Ausgabe.

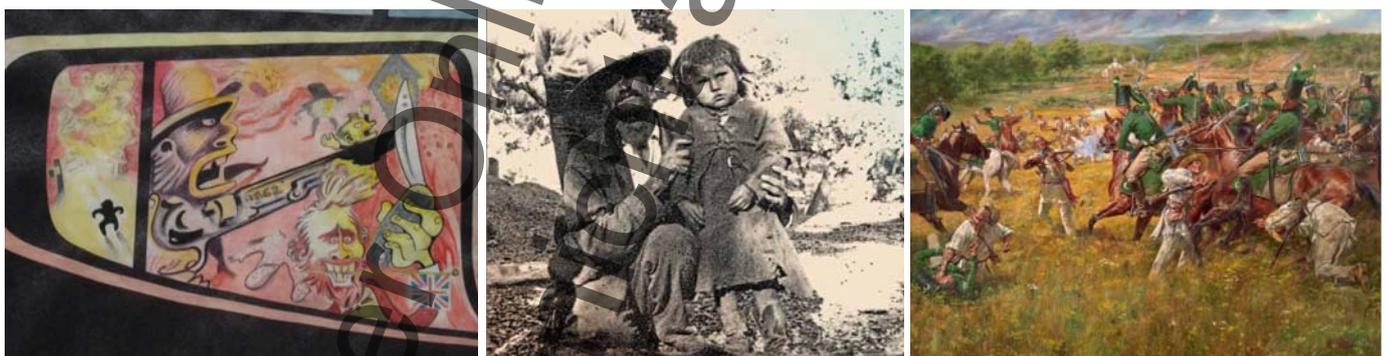
Impressum:

AmerIndian Research.
 Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland.
 ISSN: 1862-3867 | Die Zeitschrift erscheint quartalsweise seit 2006.
 Verlag / Redaktion:
 Dr. Mario Koch (Eigenverlag, nicht im Handelsregister eingetragen)
 AmerIndian Research
 Bergstraße 4 | 17213 Fünfseen / OT Rogeez | Tel. 039924-2174 (abends)
 info@amerindianresearch.de
 Homepage: <http://www.amerindianresearch.de>
 Herausgeber und Chefredakteur: Dr. Mario Koch
 Redaktionsteam:
 Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse, Rudolf Oeser

Die Preisangabe dieser Zeitschrift gilt für Deutschland.

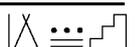
Copyright beim Verlag. Für gezeichnete Beiträge liegen die Rechte bei den Autoren, ansonsten beim Verlag. Manuskripteinsendungen müssen frei von Rechten Dritter sein. Keine Haftung für unverlangt eingesandte Beiträge. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Herausgebers reproduziert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

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



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

<i>Peter Bolz</i>	Das Gemälde "JAJ" im Berliner Humboldt Forum möchte die Reise des Sammlers Johan Adrian Jacobsen an die Nordwestküste aus indigener Perspektive in Form eines "Haida Mangas" deuten. Doch wer erklärt den ratlosen Besuchern des Humboldt Forums diese indigene Deutung?
<i>Veronika Ederer</i>	Die Schatten der Blauen Berge – Eine kurze Geschichte der Apachen in der Sierra Madre Mexikos.
<i>Siegfried Jahn</i>	Der letzte Kampf der Stockbridge Indian Company



Der Radebeuler Wampumgürtel: Ergänzungen zu seiner Provenienz und weitere Informationen zum Verbleib der Berliner Wampum-Sammlung von Walter C. Wyman

Peter Bolz

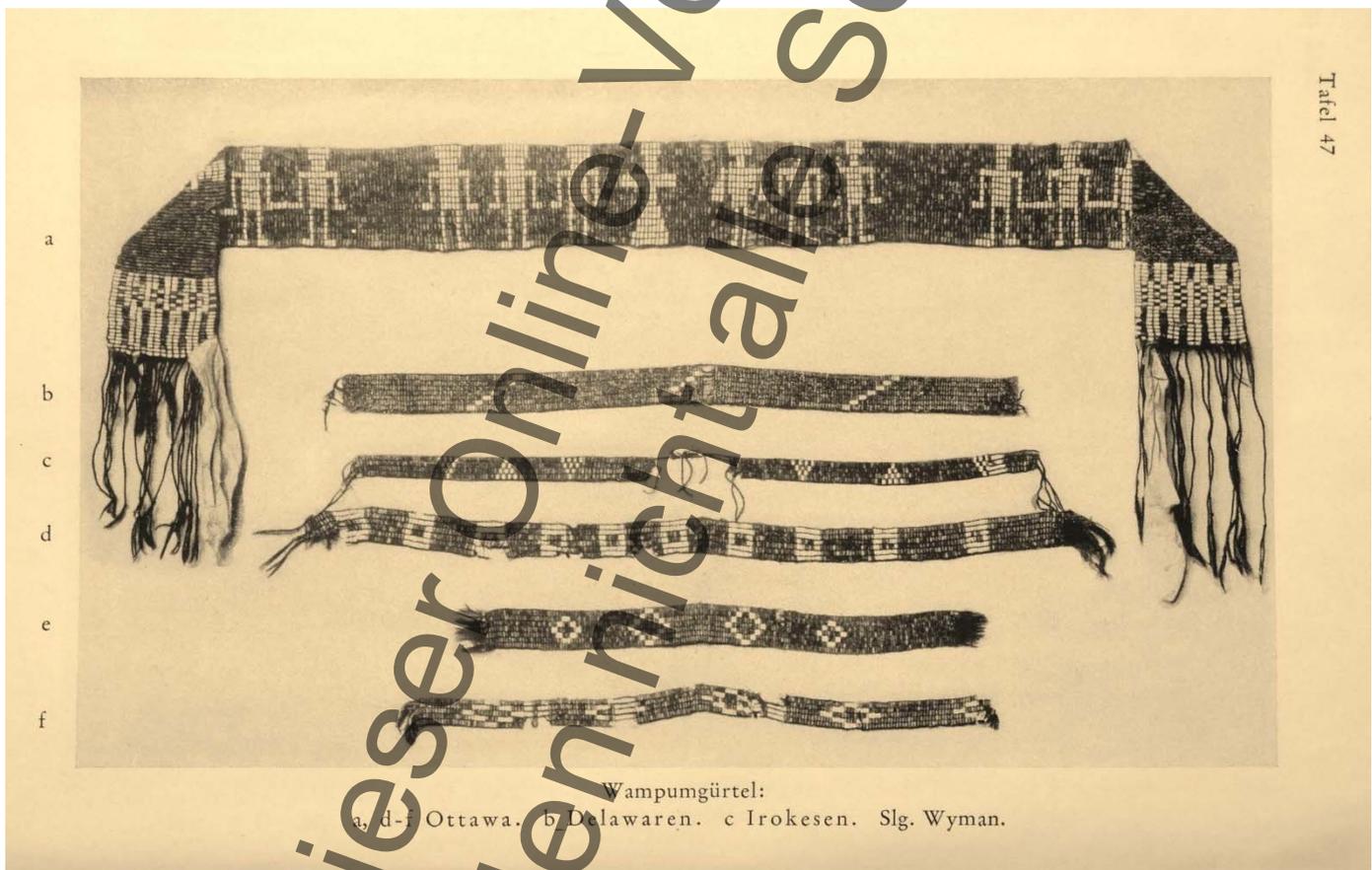
Im letzten Heft von "Amerindian Research" (Nr. 2/2024, S. 49-51) wurden in der Rubrik "Aus der Sammlung des Karl-May-Museums Radebeul" eine Kugelkopfkeule und ein Wampumgürtel vorgestellt, die sich beide an der von Vittorio Güttner gefertigten Kostümfigur des "Irokesen-Häuptlings" befinden, die seit 1928 in der "Villa Bärenfett" aufgestellt ist. Diese Figur wird von Christian Feest folgendermaßen charakterisiert: "Vittorio Güttners Irokese erweckt Erinnerungen an James Fenimore Coopers Erzählungen und ist mit einer Mischung irokesischer und nichtirokesischer Sammelstücke bekleidet, die überwiegend aus der Zeit der Amerikanischen Revolution stammen (Feest 2013: 217).

Statt einer ausführlichen Beschreibung der Stücke wurde dazu jeweils die "historische Inventarkarte" abgedruckt, die in der Zeit um 1926 von dem Ethnologen Hermann Dengler erstellt wurde. Das Bemerkenswerte an diesen Karteikar-

ten ist, dass links oben in Großdruck die Bezeichnung "Sammlung Patty Frank" eingedruckt ist. Alle anderen Angaben wie Gegenstand, Volk, Beschreibung, Literatur usw. müssen von Hand eingetragen werden, doch der Sammler steht vorgedruckt von vornherein fest: es ist immer Patty Frank.

Bei der Kugelkopfkeule gibt es überhaupt keinen genaueren Hinweis auf ihre Herkunft, am Ende des Karteikarten-Textes steht lediglich "alte Waffe, etwa aus dem 17. Jahrhundert". Diese sehr phantasievolle Altersangabe wird von Robin Leopold etwas relativiert, indem er schreibt "Nordosten, 17. oder 18. Jahrhundert" (S. 49).

Bei dem Wampumgürtel ist auf der Karteikarte als Herkunft angegeben: "Ottawa, Emmet County, Michigan". Bei der Beschreibung heißt es am Ende: "Er war bis 1901 im Besitz des Wampumbewahrers des Stammes. Sehr wertvoll. Äusserst selten und schwer zu erlangen" (S. 50).



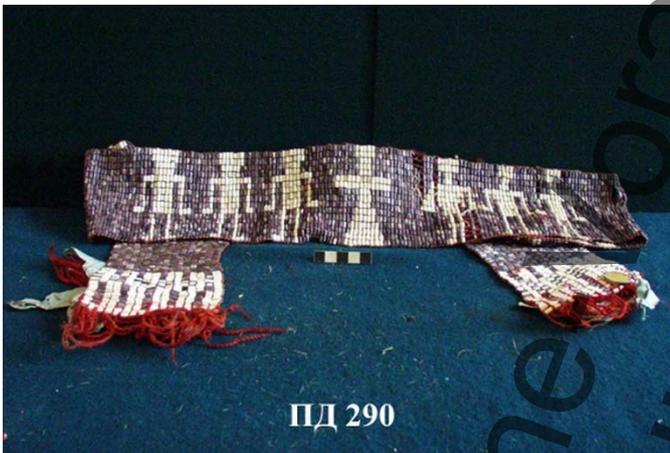
Tafel 47 aus Krickeberg (1954) mit Abbildungen von sechs Wampumgürteln der Sammlung Wyman. Die ursprünglichen Berliner Inventarnummern lauten: **a = IV B 7597**, jetzt in St. Petersburg; **b = IV B 7610**, jetzt in St. Petersburg; **c = IV B 7605**, jetzt in St. Petersburg; **d = IV B 7596**, in Berlin verblieben; **e = IV B 7595**, jetzt in Radebeul; **f = IV B 7594**, jetzt in München.



Wampumgürtel in St. Petersburg Nr. 289 = Berlin IV A 1233, Herkunft unbekannt, Slg. Hugo Schilling, 1882. Foto: Alix Hänsel, März 2010.



Wampumgürtel in St. Petersburg Nr. 292 = Berlin IV B 7598, Ottawa, Slg. Wyman. Foto: Alix Hänsel, März 2010.



Wampumgürtel in St. Petersburg Nr. 290 = Berlin IV B 7597, Ottawa, Slg. Wyman. Foto: Alix Hänsel, März 2010.



Wampumgürtel in St. Petersburg Nr. 293 = Berlin IV B 7608, Irokesen, "Pitkin Belt", Slg. Wyman. Foto: Alix Hänsel, März 2010.



Wampumgürtel in St. Petersburg Nr. 291 = Berlin IV B 7605, Irokesen, "Glen Sanders Belt", Slg. Wyman. Foto: Alix Hänsel, März 2010.



Wampumgürtel in St. Petersburg Nr. 294 = Berlin IV B 7610, Delaware, "Hunt Belt", Slg. Wyman. Foto: Alix Hänsel, März 2010.

Frybread – Zwischen Powwow-Klassiker und Ablehnung

Veronika Ederer

Weizenmehl, Backpulver oder Hefe, etwas Salz, Zucker und Wasser – dazu genug Frittieröl, und mit wenigen Handgriffen und etwas Wartezeit ist ein Frybread (oder Fry bread), der Klassiker auf Powwows, öffentlichen und privaten Festen oder in den Bistros indianischer Museen, fertiggestellt (Abb. 1). Als Beilage zu herzhaften Eintöpfen, als Basis des legendären "Indian/Navajo Taco" oder als Nachtisch mit Puderzucker und Honig – das Brot ist vielfältig einsetzbar. Doch kaum ein anderes Gericht hat in den letzten Jahren in indianischen Gemeinschaften eine so heftige Kontroverse um Tradition und (falsche) Ernährung ausgelöst wie das frittierte Fladenbrot.



Abb. 1: Frybread

Entstehungsgeschichte

Die Entstehungsgeschichte wird nahezu überall gleich erzählt: Die Navajo erfanden das Frybread während ihres vierjährigen Zwangsaufenthalts von 1864-1868 im Reservat von Bosque Redondo, New Mexico (Abb. 2). Aus den spärlichen und ungewohnten, von der Regierung zugeteilten Lebensmittelrationen wie Weizenmehl und Fett, frittierten die Frauen die Fladen für ihre Familien. Als die Überlebenden 1868 Bosque Redondo verlassen und in ein Reservat in ihrer ursprünglichen Heimat zurückkehren durften, bereiteten sie aufgrund der ähnlichen staatlichen Lebensmittelzuteilungen das Frybread weiterhin zu – ihre Tierherden und Felder waren während der vorangegangenen Kriegshandlungen weitestgehend zerstört worden. Auf diese Weise wird das Frybread direkt mit den traumatischen Erlebnissen von Zwangsumsiedlungen, Reservationsleben und daran anschließend mit den Boarding schools, wo es ebenfalls serviert wurde, in Zusammenhang gebracht.¹ Von den Navajo hätte sich das Gericht zu vielen weiteren Stämmen verbreitet, weswegen es mittlerweile von vielen Amerikanern und Indigenen gleichermaßen als "traditionelles indianisches Gericht" beschrieben wird.²

Wer in New Mexico oder in anderen Staaten des amerikanischen Südwestens allerdings ein mexikanisches Restaurant besucht, dem fallen relativ rasch "Sopaipillas" auf – viereckige frittierte mexikanische Brote aus Weizenmehl, als Dessert mit Honig serviert (Abb. 3) oder als herzhaftes



Abb. 2:
Navajogruppe am Indian Issue House, Bosque-Redondo-Gebiet, Fort Sumner, New Mexico. 1866.
[Courtesy of the Palace of the Governors. Negative Nr. 044516 13-2.jpg]

¹ Talahongva 2018: 147.

² Crazy Crow Trading Post 2021; Johnston 2016; Maillard 2021; Miller 2008; Rupp 2016.



Abb. 3: Sopaipilla

Gericht mit Fleisch oder Gemüse gefüllt. Unweigerlich stellt sich dabei die Frage, ob das indianische Frybread nicht eine Weiterentwicklung dieser mexikanischen – spanischen – andalusischen Spezialität ist und damit eine viel längere Geschichte hat.

Oft wird vergessen, dass die spanischen Kolonisten im 16. Jahrhundert eine spätmittelalterliche Kultur in die Neue Welt brachten, die sowohl von der christlichen Reconquista als auch von der jüdischen und arabischen Lebensweise des Al-Andalus im südlichen Spanien geprägt war. Als Zentrum der kulturellen Vermischung wird die andalusische Stadt Cordoba gesehen (Abb. 4). Dort boten als *buneleros*

bezeichnete Brotverkäufer frittiertes Brot aus Weizenmehl an. Mit Wurzeln in Nordafrika und der arabischen Halbinsel waren diese ursprünglich muslimischen Brotverkäufer nach der spanischen Reconquista 1492 zur Konvertierung gezwungen worden und unter verschiedenen Begriffen wie *moriscos*, *mudéjares*, *conversos* oder *neue Christen* bekannt. Die Spezialität der maurischen Bäcker verhalf dem Brot zu dem Namen *sopaipas cordobesas*. Der Ursprung des Begriffs *sopaipa* liegt mit dem mozarabischen Wort *xopīpa* ("Brot in Öl") und damit in der arabisch-andalusischen Kultur.³

Es ist mittlerweile durch genetische Tests nachgewiesen worden, dass sich unter den ersten spanischen Siedlern New Mexicos maurische Konvertiten befanden, die mit großer Wahrscheinlichkeit ihre Ernährungstraditionen wie das frittierte Weizenbrot mit in die Neue Welt brachten.⁴ Da sich Sopaipillas mit einigen Variationen – mit Kürbispüree oder Zimt, dünn, rund, eckig oder in der Form eines Donuts – in vielen Länder mit spanischer Kolonialgeschichte als traditionelles Gericht finden lassen, ist anzunehmen, dass die indianischen Gruppen des amerikanischen Südwestens Sopaipillas aufgrund ihrer jahrhundertelangen Kontaktgeschichte mit Spaniern und Mexikanern kannten.

Brot aus Weizenmehl

Schon seit Beginn der Kolonialisierung beider Amerikas brachten Spanier und andere europäische Nationen die Lebensmittel und entsprechendes Saatgut mit, welches sie aus ihrer Heimat gewohnt waren. Um 1650 wurde Weizenmehl



Abb. 4: Mezquita de Cordoba

³ Das spanische Wort "sopa" leitet sich wiederum vom westgermanischen Wort "suppa" ab, das ursprünglich "eingebrocktes Brot" oder breiige Speise bedeutet.

⁴ La Pierre o.D.

Die Glocke von Deerfield 1704

Eine wenig bekannte Episode aus Queen Annes Krieg

Siegfried Jahn

1701 starb der englische König James II. im Exil. Des- sen Sohn, James F. Edward, der sogenannte Prätendent, wäre von Louis XIV. gern auf dem englischen Thron gese- hen worden. Die Krone aber ging 1702 an Queen Anne. Waren hier schon die Interessen der beiden großen europä- ischen Mächte aneinandergeraten, spitzte sich die Lage wei- ter zu, als der spanische König Carlos II. starb. Da er keinen Erben hinterließ, bestimmte Philipp von Anjou den Enkel des französischen Königs zu dessen Nachfolger. Um dieser unerwünschten Machterweiterung Frankreichs entgegenzu- treten, riefen Queen Anne und der Kaiser des Heiligen Rö- mischen Reiches den Sohn des letzteren als Carlos III. zum Gegenkönig aus. Daraufhin marschierten französische Truppen in die spanischen Niederlande ein. So standen sich die Niederländischen Generalstaaten, Österreich, mehrere deutsche Staaten und England auf der einen, Spanien, Bay- ern und Frankreich auf der anderen Seite im Kampf um die spanische Erbfolge gegenüber. Im Mai 1701 erklärte man einander den Krieg.

Kriege in Europa blieben nie ohne Auswirkungen auf Amerika, das blieb so bis in die Gegenwart. Die beiden Kolonialmächte im Norden des Kontinents, England und Frankreich, standen sich auch dort als Feinde gegenüber. Die französischen Gouverneure (im Auftrag der Handels- leute und Adligen in Frankreich), weniger an Eroberungen von Land, sondern an Gewinnen aus dem Pelzhandel und anderen natürlichen Ressourcen interessiert, fanden einen relativ freundlichen Kontakt zu den Völkern der Algonkin in Kanada. In den Auseinandersetzungen mit den Kolonien Neuenglands konnten sie auf die militärische Unterstützung der Ureinwohner rechnen. Die französischen Jesuiten er- reichten einen großen Einfluss (z. B. Huronen und Abnaki) und ihnen gelang es sogar, eine Anzahl der eigentlich mit Neu-Frankreich verfeindeten Mohawk zum Katholizismus zu bekehren und sie dazu zu bewegen, sich im französi- schen Einflussgebiet niederzulassen (Kahnawake, Kanesa- take und Akwesasne), wodurch sie sich aber außerhalb der Irokesen-Liga stellten. Den Engländern dagegen, die außer der Ausbeutung der Naturschätze der Neuen Welt vor allem an Landgewinn (durch Verträge, Betrug und Raub) für ihre in der Heimat verarmte und unruhige Bevölkerung in- teressiert waren, hatten größere Probleme, indianische Ver- bündete zu finden. Nur Teile der Mohawk-Irokesen fanden sich bereit, auf ihrer Seite zu kämpfen. Die anderen Völker der Liga (Oneida, Oniondaga, Cayuga, Seneca) gedachten, Neutralität zu wahren, denn nach Jahrzehnten heftiger Aus- einandersetzungen war es 1701 endlich zu einem Friedens- schluss mit den Franzosen gekommen. Unter diesen Vor- aussetzungen standen sich beide Kolonialmächte in diesem neuen Krieg, der in Europa als Spanischer Erbfolgekrieg und in Amerika als Queen Annes Krieg (1701–1713) in die

Geschichte eingehen sollte, nicht zum ersten und zum letz- ten Male gegenüber.

Obwohl Verbündete der Franzosen, entschieden sich die Mohawk aus Kahnawake (Caughnawaga) dazu, in dieser Auseinandersetzung neutral zu bleiben. Denn es wider- strebte ihnen, möglicherweise das Blut ihrer Mohawk-Ver- wandten, die mit der Irokesenliga auf englischer Seite stan- den, vergießen zu müssen. Aber ein Ereignis ließ sie 1704 kurzzeitig von diesem Grundsatz abweichen.

Die katholische Kirche der Gemeinde von Kahnawake verfügte nur über eine kleine Glocke, deren Geläut nicht allzu weit zu hören war. So entschieden sich die Mohawk auf einer Versammlung zum Erwerb einer neuen, größeren Glocke. Über eine längere Zeitspanne sparten sie Teile ihrer hauptsächlich aus der Pelztierjagd erzielten Gewinne für dieses Vorhaben. Kurz vor dem Beginn des 18. Jahrhun- derts hatten sie die benötigten Gelder zusammengetragen und die Gemeinde beauftragte durch Vermittlung französi- scher Missionare erfahrene Glockengießer in Russland mit der Anfertigung des Läutewerks. 1701 waren die Arbeiten abgeschlossen. Die Glocke wurde nach Frankreich geliefert und dort auf das Schiff "Le Grand Monarch" verladen. Al- lerdings geriet das Schiff auf der Reise nach Kanada engli- schen Kaperfahrern in die Hände, welche die "La Grand Monarch" samt ihrer Ladung nach Boston brachten. Dort sollte die Beute auf einer Auktion zu Geld gemacht werden. Unter den Interessenten befand sich auch der bekannte Pu- ritaner-Reverend John Williams (1664–1729) aus Deerfield, einer kleinen Siedlung in Massachusetts, nahe der Grenze zu New Hampshire am Connecticut River gelegen. Der Geistliche ersteigerte die Glocke, ließ sie nach Deerfield lie- fern und in der dortigen Kirche anbringen. Wenn Williams gehäht hätte, welches Schicksal er für seine Gemeinde mit diesem Kauf heraufbeschworen hatte ...

Es dauerte nicht lange und die Mohawk in Kahnawake erfuhren (wahrscheinlich durch ihre Liga-Verwandten), wo sich ihre Glocke befand. So entschieden sie, sich einem der von den Franzosen geplanten Angriffe auf englisches Kolonialgebiet anzuschließen. Der amtierende Gouverneur in Montreal (seit 1688/89, ab 1703 dann bis zu seinem Tode Gouverneur von Neu-Frankreich) Philippe de Rigaud de Vaudreuil (1650–1725) beauftragte im Sommer 1703 den Major Jean-Baptiste Hertel de Rouville (1668–1722) mit der Aufstellung einer gemischten Abteilung aus Soldaten der Compagnies franches de la marine und indianischen Krie- gern bei Chamlet (Chambly) nahe Montreal. Mit dieser Truppe sollten Grenzorte in Massachusetts, Connecticut und Maine attackiert werden. Als eines der konkreten Ziele wurde Deerfield genannt.

Nach und nach sickerten Nachrichten von diesen geplanten Angriffen nach Neuengland durch. Liga-Mohawk





Abb. 1:
Queen Anne
(Zigaretten-
Sammelbild)



Abb. 2:
Reverend John
Williams
(Zigaretten-
Sammelbild)



Abb. 3:
Jean Baptiste Hertel
de Rouville
(Historische Post-
karte)

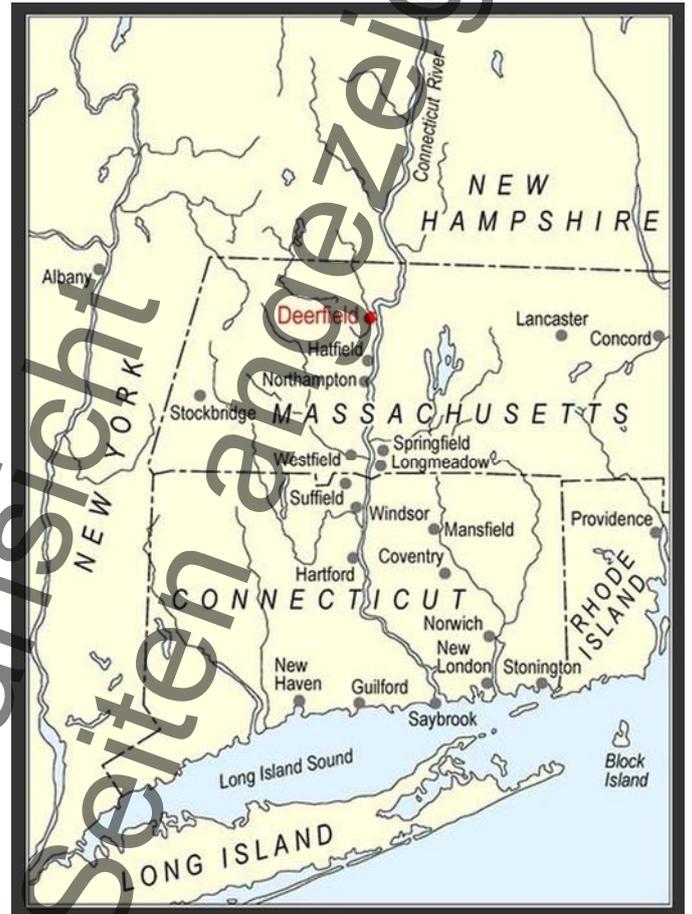


Abb. 4: Landkarte Neuenglands mit Deerfield (Karte Amerindian Research)



Abb. 5:
Mohawk-Krieger
auf Schneeschuhen
(altkolorierter Kup-
ferstich)

berichteten davon an Connecticuts Gouverneur Fitz-John Winthrop (1637–1707) und im Juli 1703 brachten befreundete Pennacook neue Informationen nach Massachusetts.

Gouverneur Joseph Dudley (1647–1720) schrieb daraufhin an seinen Amtskollegen Winthrop und bat um Unterstützung durch dessen Miliz. Gleichzeitig erhielt der Befehlshaber der Massachusetts-Miliz, Colonel Samuel Partridge (1645–1740), die Aufforderung, die Freiwilligen zu



Steine, Geister, Wakan Tanka

Zur Bedeutung von Felsformationen im spirituellen Kosmos der Sioux

Gregor Lutz



Sitting Bull & Agent McLaughlin, Weihe des Standing Rock 1886



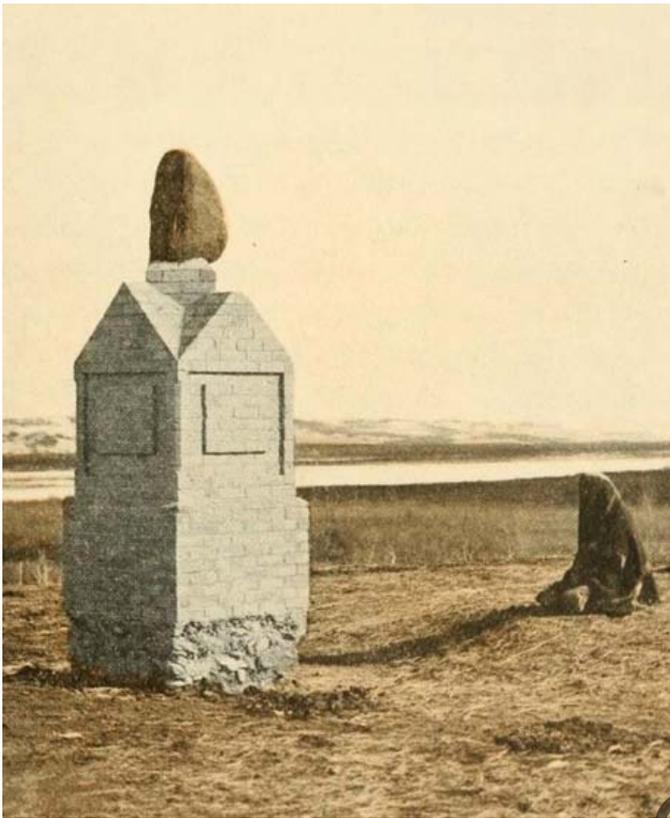
Im Winter 1886 fand auf der Standing Rock Reservation (North und South Dakota) eine in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Zeremonie statt.

Unter der Überschrift "Weihe eines heiligen Felsens für Frieden und Wohlstand" berichtete Frank Leslie's Illustrated Newspaper am 22. Januar 1887 über "...eine interessante Zeremonie, die letzten November auf Standing Rock, der Great Sioux Indian Agency, in der Nähe von Fort Yates, Dakota, stattfand, als man den "Standing Rock", nach dem die Agency benannt wurde, enthüllte ..."

Weiterhin führte das Magazin aus:

"...damit der "Standing Rock", als heiliges Wahrzeichen des Stammes bewahrt werde, kündigte der Agent Major McLaughlin Sitting Bull und seinen Mithäuptlingen an, dass er auf einen Sockel gestellt, mit einem Tuch verhüllt und an einem bestimmten Datum mit Gebeten und Danksagung dem Sonnengott [?] übergeben werde. Und danach solle er dort bleiben, ungestört und unbehelligt. Der Sockel wurde errichtet und am 27. November [1886] marschierten die Häuptlinge und ihre Familien, gefolgt von der gesamten Bevölkerung, ... mit ehrfürchtigem Schritt zum heiligen Ort".

Bemerkenswert geformte Steine spielten schon immer eine besondere Rolle im spirituellen Kosmos der Dakota, Lakota, aber auch anderer Stämme der Great Plains-Region. Im Umfeld der Lakota und Dakota sind vier Standorte von "Standing Rocks" bekannt, die besser mit *Inyan Wakan* (Holy Stone) bezeichnet würden. Standorte sind oder waren die Spirit Lake Reservation, die Fort Peck Reservation, die Standing Rock Reservation und eine ehemalige Arikara-Stadt am Missouri. Alle diese Steine stellen mit etwas



Standing Rock, von Fiske um 1911

Vorstellungskraft die Figur einer Frau mit einem Kind auf dem Rücken dar. McLaughlin (1842 – 1923) schrieb in seinem Buch "My Friend the Indian" (Seite 35 ff)

"...die Figur sah sehr lebensecht aus und die Indianer hatten keinen Zweifel, dass es sich um eine Versteinerung handelte. Die Ähnlichkeit zwischen dem Stein und von dutzenden indianischer Frauen mit Kindern auf ihrem Rücken, die man hier [auf der Reservation] jeden Tag sehen kann, ist auffällig genug, um einen zum Staunen zu bringen".

Die Ehrfurcht vor derartigen Steinformationen hatte jedoch nicht nur mit der Form des Steins, sondern auch mit den spirituellen Vorstellungen der Indianer zu tun. Hierzu

müssen wir uns mit der Begrifflichkeit *Wakan Tanka* und dem Schöpfungsmythos der Lakota und Dakota befassen.

Wie schon Missionare vor ihm erkannte auch der Jesuit Jean-Pierre DeSmet (1801 – 1873) Mitte des 19. Jahrhunderts, dass für die Lakota und Dakota Religion ein untrennbarer Teil des täglichen Lebens ist. Sie glaubten an ein spirituelles "System", das sich in allen Dingen und Aspekten ihres Lebens offenbart. Dieses System wurde mit *Wakan Tanka*, das große Unbegreifliche oder Heilige, bezeichnet.

Wakan Tanka bezeichnet nicht ein bestimmtes, definiertes Wesen wie die verschiedenen Götter der griechischen oder ägyptischen Mythologie, sondern eine Kraft, die in allen Dingen zu finden ist. Insofern ist *Wakan Tanka* kein Gott (das wäre den Lakota auch zu simpel gewesen), sondern ein Konzept, das sich aus vier mal vier Entitäten zusammensetzt. Unter Entitäten wird hier "alles, was ist", also konkrete oder auch abstrakte Gegenstände und Gedanken, verstanden. Auch Erscheinungen wie z. B. Polarlichter (Aurora Borealis, auf Lakota *Han Wakan*, d. h. Heilige Nacht) fallen in diese Kategorie. Unter *Wakan Tanka* wird also alles zusammengefasst, was nicht verstanden wurde oder erklärt werden konnte.

Laut James R. Walker (siehe Quellenangaben), der sich u. a. auf den Oglala George Sword (Mila Wakan, 1846 – 1910) stützt, setzt sich *Wakan Tanka* aus vier hierarchisch strukturierten Kategorien zusammen, die wiederum in vier Aspekten dieser Kategorien unterteilt sind. Man beachte das Vielfache der heiligen Zahl vier (*tohtob*). Die vier höchsten Kategorien dieses Systems sind die Sonne (*Wi*), die Energie oder Kraft (*Skan*), die Erde (*Maka*) und der Fels (*Inyan*).

Laut Sword ist *Inyan* die älteste Kategorie; "*Inyan* ist der Großvater unter den *Wakan Tanka*". Jede einzelne Kategorie unterteilt sich wieder in weitere Aspekte, sodass wir es mit insgesamt 16 Formen zu tun haben, die mit *Wakan Tanka* bezeichnet werden. Die Erläuterung der einzelnen Entitäten würde hier zu weit führen. Hier interessieren wir uns lediglich für die Kategorie Fels/Stein oder *Inyan*, was uns zum Schöpfungsmythos der Sioux führt.



Three Maidens

Campeche-Cocktail: Campechana, Coctel Campechano und Cocktail del Pirata

Ursula Thiemer-Sachse

Unsere gegenwärtige Lebenswirklichkeit in ihrer Vielfalt ist von einer erstaunlichen Globalisierung geprägt, die im Einzelnen und Besonderen ihre Impulse schon vor Jahrhunderten erhalten hat. Uns darüber klar zu werden, was wir wie und warum benennen und dann auch wieder neugestalten, ohne die tradierte Bezeichnung aufzugeben, erhellt die Aktivitäten der vorherigen Generationen. Gemeinsamkeiten werden dadurch deutlicher und Widersprüche könnten leichter beseitigt werden.

Ein kurioses Beispiel aus der mexikanischen Geschichte sei hier erörtert. Die südostmexikanische Hafenstadt Campeche auf der Halbinsel Yucatán, Hauptstadt des heutigen gleichnamigen mexikanischen Bundesstaates an der Golfküste, wurde in der spanischen Kolonialzeit auf den Ruinen einer Maya-Stadt errichtet. Dort haben einst die Bewohner ein Mixgetränk kreiert; da es hochprozentigen Alkohol enthält, wohl in der bekannten Zusammensetzung erst nach der Eroberung, denn die Ureinwohner kannten die Destillierung von Alkohol nicht.

Die den Campechanos keineswegs willkommenen Besucher, englischsprachige Piraten, haben zumindest die Bezeichnung für dieses Getränk über seinen Ursprungsort hinaus verbreitet. Gewiss haben sie auch das Mixgetränk nachempfunden. So kommt es, dass der Name heute weltweit benutzt wird, gewiss zumeist, ohne sich über dessen ursprüngliche Bedeutung Gedanken zu machen: Cocktail (engl.= Hahnenschwanz). Die Erfindung dieses Getränks – heute gewiss in Varianten, die sich von der einstigen Zusammensetzung gewaltig unterscheiden können, - erfolgte vor mehr als 300 Jahren: Ein Überblick über die Geschichte der Stadt Campeche mag diese zeitliche Einordnung verständlich machen:

Der spanische Konquistador Bernal Díaz de Castillo berichtete 1568 – ein Lebensalter nach den miterlebten Ereignissen - in seiner "Wahrhaften Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko" auch über das erste Vordringen spanischer Konquistadoren nach Campeche (1982: 24ff). Auf der ersten Erkundungsexpedition von Kuba aus nach dem westlich dieser großen Antillen-Insel vermuteten Land unter der Leitung von Francisco Hernández de Córdoba gelangten sie im Jahre 1517 an die Westküste der Halbinsel Yucatán. Sie erkannten sie jedoch noch nicht also eine solche, sondern hielten sie für eine Insel. Dort trafen sie an deren Westküste auf eine größere Ortschaft der Maya und hofften, wenn auch vergeblich, einen Fluss anzutreffen. Man glaubte, damit genügend Süßwasser vorfinden zu können. Es hatte sich gezeigt, dass die Expeditionsmitglieder – wie der Eroberer berichtet – Mangel daran hatten. Sie besaßen nur sehr

schlechte, defekte Wassertonnen, die sie offensichtlich selbst hatten stellen und im Bedarfsfall auch reparieren müssen. Deshalb ging man an Land. Wie Díaz del Castillo erwähnte, geschah dies am Festtag des Heiligen Lazarus, dem 21. Februar. Die spanischen Eroberer gaben daher dem Platz den Namen San Lázaro, "obgleich wir wußten, daß die Indianer ihn Campeche nennen [...] Sie führten uns zu einigen sehr großen und gut gebauten Tempeln, an deren Wänden ganze Gruppen von Schlangen und viele Götzen abgebildet waren. Um eine Art Altar herum fanden wir Tropfen von frischem Blut, an den Wänden aber Zeichen, die wie Kreuze aussahen, und Gemälde von Gruppen von Indianern. Wir standen starr vor Erstaunen; denn wir hatten bis jetzt dergleichen nicht gesehen oder gehört. [...]" (Díaz del Castillo 1982: 25).

Im Jahre 1518 gelang es auch unter Juan de Grijalva, an dem gleichen Küstenabschnitt zu landen, der später der von Campeche genannt worden ist. Die Maya dieser Region jedoch setzten sich mit aller Kraft zur Wehr; es gab Schlachten, welche die spanischen Invasoren mit ziemlich großen Verlusten verkräften mussten, so dass der Eroberer Hernán Cortés kurz danach dieses Gebiet bei der Erkundung der Küste und der Eroberung Mexikos wohlweislich gemieden hat.

Das alte Campeche hieß Ah-kin-pech (maya= Ort des "Herrn Sonne"). Der Widerstand der Maya-Bevölkerung dieser Region gegenüber den spanischen Eindringlingen verhinderte jedoch, dass letztere sich dort sofort niederlassen konnten. Die Konquistadoren mussten bei verschiedenen Schlachten Niederlagen einstecken. Erst 1540, am Tage des Heiligen Franziskus, entschied der Adelantado Francisco de Montejo, der Jüngere, eine "villa" zu gründen, deren Name von den Spaniern auf Campeche verballhornt worden ist. Damit war die Region endgültig unter die Herrschaft der Spanier geraten. Man errichtete Paläste für die spanischen Konquistadoren auf den Trümmern und Fundamenten der alten Maya-Bauten. Die neuen Herren verwandelten sich von Generation zu Generation immer mehr zu "Campechanos", fühlten sich als Siedler in dieser Region mehr und mehr zu Hause. Heute gelten sie als besonders freundliche und gemütliche Mexikaner und als gute Gastgeber.

Aus Zentralmexiko eingeschleppte indigene Zwangsarbeiter mussten bis 1565 die für die Campechanos wichtigste Kirche, die des San Ramón, errichten. Dort wird ein Christusbild verehrt, das vom Kerzenrauch dunkel geworden war, ein "Cristo Negro", der aber eben darum wegen seiner dunklen "Haut" von den Einheimischen besonders angenommen worden ist. Gilt er ihnen doch vom Phänotypus her als ähnlich und fühlen sie sich ihm besonders

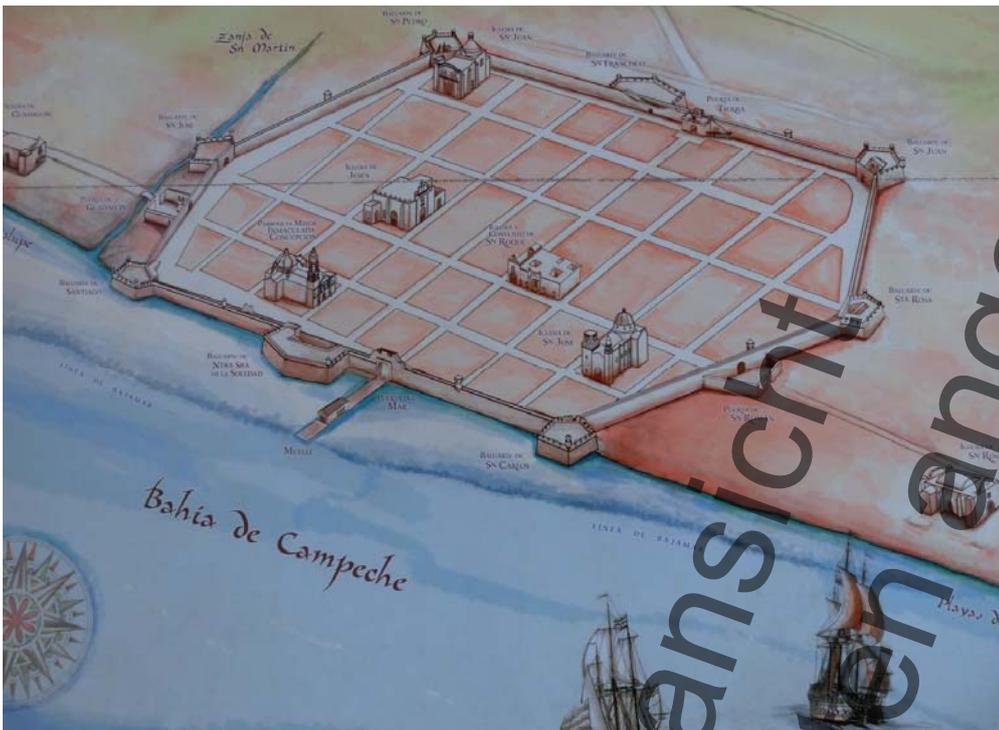


Abb. 1:
Grundriss der ummauerten
Innenstadt von Campeche.
Darstellung im Piraterie-Mu-
seum.

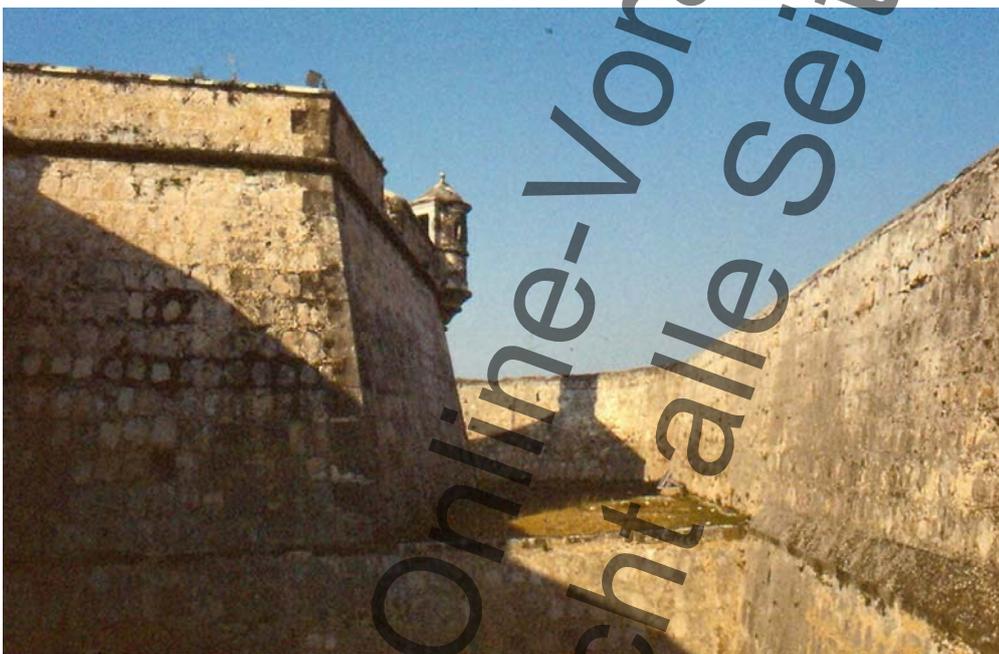


Abb. 2:
Altes Bollwerk der Mauer
von Campeche.

verbunden. Er ist für die Bewältigung aller Probleme der städtischen Bevölkerung verantwortlich gemacht worden und wird um Hilfe angefleht. Dabei sollte mehr als ein Jahrhundert lang die Bitte um Schutz vor den Piraten Vorrang haben.

Von 1598 bis zum Ende des 17. Jahrhunderts hatten sich die Bewohner von Campeche immer wieder der Überfälle der Piraten zu erwehren. Denn Campeche war während der Kolonialzeit der einzige Zugang von See her zu jenem westlichen Teil der Halbinsel Yucatán und daher für die fremden Eindringlinge als Ausgangspunkt für ihre Raubzüge interessant.

Unter den Piraten hatten Korsaren eine besondere Bedeutung; sie waren von den anderen europäischen Mächten, vor allem England und Frankreich, mit einem herrschaftlichen Patent ausgestattet. Damit galten sie als legitimiert, die spanischen und portugiesischen Schiffe mit deren aus den amerikanischen Kolonien Richtung Europa verschleppten Schätzen zu überfallen. Als erster vermochte Sir Francis Drake 1598 in der Region von Campeche zuzuschlagen, denn es war ihm gelungen, in die westlich der Stadt Campeche gelegene Laguna de Terminos einzudringen. Aber auch die nicht durch eine andere Macht legalisierten Piraten versuchten, Schiffe der so-



Die "Vogelkopfmaske" in Gotha – Überlegungen zum Tragen der "Maske"

Hansjörg Schwarz



Abb. 1:

Links: "Vogelkopfmaske" in Gotha. Foto: Hansjörg Schwarz, 2008

Rechts: Kopf mit "Maske", farblich leicht hervorgehoben. Fragment aus Ton. Höhe ca. 6,2 cm.

Einleitung

Bei der "Vogelkopfmaske" in Gotha handelt es sich um eines der prachtvollen mit Mosaik belegten Objekte, die der italienische Ethnograph Luigi Pigorini 1885 als "wahre Zimelien" (Pigorini 336) bezeichnete.¹ Es ist aus einem Stück Holz geschnitzt und mit Mosaik aus edlen Materialien, vor allem Türkisen, besetzt. Die Bezeichnung "Maske" ist irreführend, da das Tragen vor dem Gesicht strittig ist, wie ich mit diesem Text erläutern werde. Als Schöpfer dieses Artefakts darf man auch hier mixtekische Künstler annehmen, wie bei allen mit Mosaik inkrustierten Meisterwerken, welche bereits von Pigorini (336) aufgezählt wurden und sich seit längerem fast ausschließlich in europäischen Museen befinden. Ausnahme bildet die sog. Dallasmasken², welche sich nicht in der Auflistung von Pigorini findet. Dieses Stück liegt heute in Dallas im Museum of Art, nachdem es 1978 in London an die Galerie Merrin und Alphonse Jax in New York versteigert wurde. In London verfügt das British Museum über neun solcher Arbeiten, Rom hat fünf, Wien drei, Kopenhagen zwei und Gotha eben diese eine "Maske",

die Gegenstand dieser Untersuchung ist. In Berlin gelten alle drei Stücke als Kriegsverlust. Die angegebenen Maße der Gotha-"Maske" variieren in den unterschiedlichen Veröffentlichungen, deshalb werden hier die neuesten aus dem Ausstellungskatalog *Azteken* aus dem Jahr 2019 verwendet: 29 cm x 13,5 cm x 15,5 cm (Kurella 314). Viele von diesen Objekten sind aus Mexiko über Italien³ in die Museen gelangt, wie auch die jetzt in Gotha befindliche "Vogelmaske". Sie wurde vor 1820 aus Rom nach Gotha gebracht. Der Kammerdiener und Leibarzt Buttstädt des Prinzen Friedrich von Sachsen-Gotha-Altenburg hat sie dort erworben, wohl für den Prinzen Friedrich als Geschenk an dessen Bruder, den regierenden Herzog August (gest. am 17. Mai 1822).⁴

In einer früheren Veröffentlichung habe ich mich mit der Frage nach der inhaltlichen Deutung der "Maske" auseinandergesetzt und herausgearbeitet, dass es sich bei der "Vogelkopfmaske" um eine Darstellung des Gottes *Quetzalcóatl* in seiner Erscheinung als Windgott *Ehécatl* handelt und das Stirnmotiv, eine *Tzitzimitl*, ebenfalls in diesen Bezug zu

¹ "Die alten mit Mosaik inkrustierten mexikanischen Objekte sind wahre Zimelien, einmal wegen der künstlerischen Wertschätzung, zum andern wegen ihrer großen Seltenheit, so dass man bis heute nicht mehr als zwanzig solcher kennt. Fünf finden sich im Prähistorischen Museum in Rom, sieben in der Sammlung Christy in London, eines in einer Privatsammlung in England, weitere zwei im Ethnographischen Museum in Kopenhagen, drei im Ethnographischen Museum in Berlin und eines womöglich in Gotha."

² Inventarnummer des Dallas Museum of Art: Inv.Nr. 1979.2

³ Robbins, Carol (DMA), persönliche Mitteilung vom 11.09.2009: "We do not know precisely where in Mexico the mask was made or used. According to the dealers, the mask had been in an Italian collection for many years. There was

the suggestion that it might even have left Mexico shortly after the arrival of Europeans (and therefore may never have been buried). As far as I know, there are no holes such as you would expect to enable it to be tied onto a human face or a sculpture."

⁴ Im Katalog zur Ausstellung *Luxus, Kunst & Phantasie* (Freitag 223) unter Quellen und Literatur: *SSFG. Schlossarchiv, Nr. 92 Verzeichnis über die bei der Übergabe 1830 der im Kunst-Cabinette befindlichen Gegenstände, 1830, fol 58a, b.*

⁵ Tzitzimime (Singular: Tzitzimitl) sind übernatürliche Wesen, welche den Lauf der Sonne im Wechsel mit den gefallenen Kriegern begleiten. Es handelt sich um im Kindbett gestorbene Frauen, die als Krieger, die einen Gefangenen gemacht haben, galten.

setzen ist (Schwarz "Die 'Vogelkopfmaske' in Gotha" 38). Schon der gute Erhaltungszustand deutet daraufhin, dass es sich um ein geschätztes und behütetes Stück handelt. Archäologische Funde von vergleichbaren Objekten sind meiner Kenntnis nach weniger gut erhalten (Montero Fig. 2a). Zweifel, ob Göttermasken überhaupt für Totenbündel verwendet worden sind, halte ich für angebracht.

Wie wurde die "Maske" getragen?

Die Verwendung des Begriffs "Maske" ist irreführend, da Augenlöcher fehlen und die innere Ausgestaltung in ihrer Form sich nicht an ein menschliches Gesicht fügt. Ignoriert man die Tatsache der fehlenden Augenlöcher, so würde das Artefakt eher mit dem Schnabel nach unten getragen werden, was dem Stirnmotiv, der Tzitzimitl, entspräche, welche sich der Mythologie nach vom Himmel herabstürzt (Seler 375). Das Tragen mit dem Schnabel nach oben widerspricht diesem Motiv.

Bislang hat sich kaum jemand mit der Frage des Tragens beschäftigt. Nur Andree scheint sich ansatzweise damit befasst zu haben: "Die nach unten und hinten zu offene Maske, so

daß sie über den Kopf gestülpt werden kann ist im Innern glatt; am hinteren Ende befinden sich beiderseits zwei kleine Löcher, wohl zur Anbringung von Bändern" (Andree "Die altmexikanischen Mosaiken" 31). Er sagt nicht "vor das Gesicht gebunden", sondern "über den Kopf gestülpt". Und er macht auf die beiden Löcher aufmerksam, spricht allerdings nicht von dem Zapfen am hinteren Rand und auch nicht von den eigentümlich geformten vorkragenden Partien im unteren Bereich der "Maske". Vielleicht konnte sie damit an der wie immer getarteten Unterlage am Kopf Halt finden; dabei ist allerdings der geringe dort noch vorhandene Mosaikbelag zu berücksichtigen.

Bei Oppel ("Die altmexikanischen Mosaiken" 11) gibt es keine diesbezügliche Beschreibung wie bei Andree. Erst viel später stellt Domenici (18-20) wieder Überlegungen zu ihrer Verwendung an. Er betrachtet dazu sowohl technische Möglichkeiten der "Maske" als auch Aussagen in den Codices. Die "Maske" misst ca. 15 cm in der Breite, würde also meiner Einschätzung nach gut auf einen Menschenkopf passen. Eine Überprüfung, auch der technischen Vorgaben, wäre mit einem 3D-Modell leicht möglich.



Abb. 2: Die "Vogelkopfmaske" auf einer Lithographie von 1889 (Andree, Tafel IX).

Wie die gefallenen Krieger sind sie die täglichen Begleiter der Sonne. Vom Morgen bis zum Mittag wird die Sonne von den Kriegern begleitet. Dann werden sie von den Tzitzimime abgelöst, die von Mittag bis Abend ihre Begleiter sind. Die

Tzitzimime stürzen sich vom Himmel herab. Deshalb muss auch die Tzitzimitl auf der Stirn wie hier im Bild nach unten zeigen.

Die Lösung des Rätsels der Bohnenzeichen der Moche: Kodierung für rituelle Kämpfer

Tino Mischler

Limabohnen mit Piktogrammen wurden als ein Informationssystem in der Mochekultur benutzt. Die Theorie, dass sie eine rudimentäre Schriftsprache darstellen, wird hier endgültig widerlegt. Ihre wahre Rolle wurde entdeckt durch einen sorgfältigen Vergleich der Bildergeschichten, die auf Mochegefäßen mit Feinmalerei erzählt werden. Botenläufer sammelten wohl Informationen über Kriegerkontingente von weiter entfernten Mochesiedlungen. Solche Information von mehreren Plätzen wurde sehr wahrscheinlich in je unterschiedliche Muster auf den Bohnen kodiert. Der Läufer brachte die Bohnen zu seinem Herrscher, wo sie dekodiert wurden. Dann wurde über den verschiedenen Bohnenhäufchen diskutiert, um zu bestimmen, welche Krieger Duos in rituellem Zweikampf zu bilden hatten. In Malszenen auf höherer Ebene sieht man den Hauptgott mit einem Fuchs ebenso über die Bohnen diskutieren. Weiter sieht man Kriegerpaare, unter ihrem Helm eine Bohne mit jeweils spezifischem Muster gezeichnet, auf einer Wartebank oder beim Zweikampf. Dies ist der endgültige Beweis für die korrekte Interpretation der Bedeutung eines Bohnenzeichens. So sind diese Piktogramme nichts anderes als eine mnemotechnische Zählhilfe für den Läufer über Anzahl von Krieger.

Bean Patterns and Warriors in Moche Art: Solving the Riddle of the Painted *Pallares*.

Lima beans with pictograms were used as an information system by the Moche. Theories that they form a rudimentary written language can finally be rejected. Their true role was detected in combining most stories with beans told on Moche fine-line vessels. Messengers likely collected information about warrior contingents from outlying Moche settlements. The information from different such places was likely encoded in different bean patterns and its numbers. The messengers presented the beans to their rulers, where they were decoded. Beans there were discussed or drawn lots with, to determine which warriors had to form duos in ritual combats. In a parallel scene, beans were also presented to the gods, which discussed alike, in a bean notifying scene with foxes. The warriors are shown with their specific bean token under their helmet, waiting for or undertaking ritual combat. This was the final proof for interpreting the bean message correctly. Consistently the pictograms on beans are nothing but a mnemonic counting help for the messenger about numbers of warriors.

Resumen. Los pallares con pictogramas fueron usados como un sistema de información en la cultura Moche. Discrepamos con la hipótesis de Larco Hoyle que ellos representen una forma de escritura. Detectamos su verdadero papel combinando todas las narraciones sobre pallares finamente pintados en la cerámica Moche. Los chasquis recolectaban información sobre contingentes de guerreros en pueblos de Moche alejados del centro urbano. La información sobre su respectivo número se codificaba probablemente a un número igual de pallares con el mismo pictograma. Los chasquis llevaban esta información a su rey. El rey y/o el sacerdote elegían y discutían sobre los diferentes pallares, para determinar quienes tenían que batirse en un duelo ritual. Paralelamente se ve también dioses discutiendo sobre pallares por mediación de zorros sagrados. En los dibujos enseñando parejas de guerreros en forma de haba, listos para el combate, unos tenían pallares pintados encima de su cabeza, cada uno con su pictograma especial. Esto fue la prueba final para dar con la decodificación correcta. Entonces los pictogramas en pallares son nada más que una ayuda mnemotécnica para saber cuántos guerreros estaban disponibles de cada pueblo para el combate ritual.

Einleitung

Die Moche, zwischen 100 und 800 n. Chr. ein Volk an der Küste Nordperus, hatten die einzigartige Fähigkeit, über ihr kulturelles und rituelles Leben sowie ihren Lebensraum auf fein bemalten und skulptierten Gefäßen zu berichten. Auf einigen von diesen erscheinen Limabohnen (*Phaseolus lunatus*) mit charakteristischen Zeichnungsmustern, manchmal in vielen unterschiedlichen, ein jedes einige Male auf einem einzigen Gefäß repräsentiert (Abb. 1; Berrin 1997: 142). Von den ersten publizierten Gefäßen an dachte man, dass diese Bohnenzeichen Träger von Informationen seien, und seit 90 Jahren hielt sich die Hypothese, dass sie eine geheime Schrift darstellen (Larco Hoyle 1934, 1942; Ibarra 1970). Bohnen mit diesen speziellen aber simplen Zeichen wurden in drei Zusammenhängen gezeigt: 1) Bohnentransport durch Läufer oder Boten (Earle 2010; Larco Hoyle 1944; Melka 2010), 2) eine Diskussionsszene über Bohnen, die einem Herrscher oder Gott präsentiert werden (siehe Berrin 1997: 143; Donnan 1978; Kutscher 1983), und 3) Bohnen im Kontext mit sich duellierenden Krieger (Hocquenghem 1984; Ryser 2008).

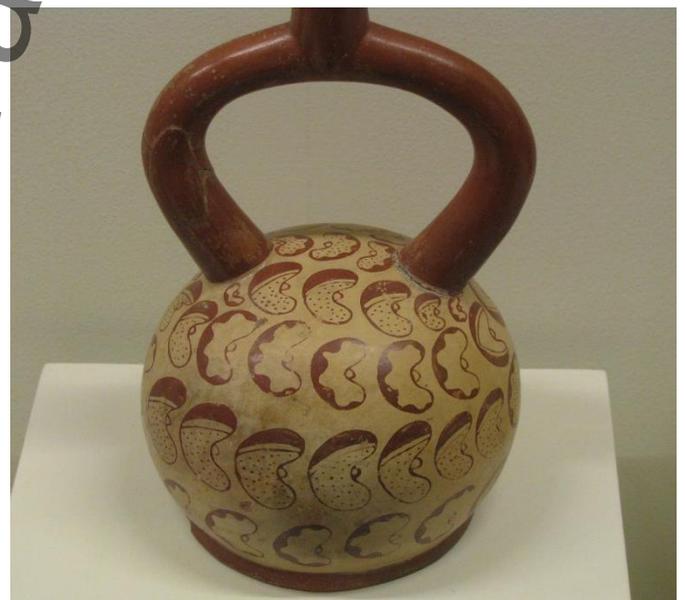


Abb. 1. Limabohnen mit 4 unterschiedlichen Piktogrammen auf einem Mochegefäß. Freigabe des Museo de la Nación, Lima.

Warum und von woher wurden diese Bohnen getragen? Was bedeutet die Diskussion über die Bohnen auf höchster Ebene? Bislang war die Bedeutung dieser Szenen nur Gegenstand gelehrten Ratens, doch wurden keine endgültigen Antworten darüber erreicht (Melka 2010). Diese Arbeit wirft konkreteres Licht auf die Beweggründe der Moche, die Handlungen über und mit den Bohnen zu formalisieren und zu ritualisieren. Sie enthüllt die Bedeutung der verschiedenen Piktogramme, indem sie plausible Interpretationen aus ikonographischem Vergleich gewinnt.

Problemstellung

Was steckt wirklich hinter den Mochegefäßen, die bemalte Bohnen zeigen? Es blieb lange unklar, ob die verschiedenartigen und doch wiederholt erscheinenden Muster (Piktogramme) eine Information enthielten und, im positiven Falle, welche. In der Literatur wurde mehrmals postuliert (Imbelloni 1942, Melka 2010), dass sie eines wohl nicht sind: Sie sind *keine* Form einer geschriebenen Sprache (siehe "Diskussion"), eine von Larco Hoyle (1942, 1944) favorisierte Theorie, die bis auf das Jahr 1934 zurückgeht (Larco Hoyle 1934).

Alternativ nahm man sie als Teil eines rituellen Spiels an, wo Bohnen herumgeschnippt wurden (Vivante 1942; Hocquenghem 1979). Jedoch werden wir sehen, dass ein wesentlich ernsteres Motiv vorliegt, und daher nenne ich solche Szenen vorsichtiger "Bohnenpräsentation" (bean notifying theme).

Auf der anderen Seite kann nicht von der Hand gewiesen werden, dass Bohnen mit solch regulär wiederholten Mustern eine Information übermitteln. Ich stimme überein mit Jackson (2008) und Melka (2010) in der favorisierten Hypothese, dass "die Bohnen eine taktile Zählmöglichkeit sind, um sich mnemotechnisch eine Anzahl von Daten zu merken". Was tatsächlich gezählt wurde, fand ich heraus, indem ich Lieskes (2001) Arbeitshypothese benutzte, dass "Szenen auf einzelnen Mochegefäßen kurze Abschnitte einer längeren zusammenhängenden Geschichte sind". Indem ich alle Einzelszenen mit Limabohnen in eine logische und chronologische Ordnung brachte, erhellte sich der ganze Vorgang.

Analyse

1. Die Bohnen

Limabohnen (*Phaseolus lunatus*), in Peru *pallares* genannt, wurden in ihrer großsamigen Varietät (Limatyp) in Nordperu an der Küste seit Jahrtausenden angebaut. Archäologisch lassen sie sich in Küchen- und Opferabfällen nachweisen, aber nur zu etwa 1% verglichen mit 99% der Gewöhnlichen Bohne (*Ph. vulgaris*), vermutlich da sie einen hohen Zyansäuregehalt aufweisen (Ryser 2008). Sie sind sichelmondförmig, fest, lagerbar und weißlich. Bei den Moche waren sie ein bekanntes Agrarprodukt, bequem zu transportieren und gut zu färben, da sie eine glatte und flache Oberfläche boten.

Auf Mochegefäßen dargestellte Limabohnen (Abb. 1) tragen stets charakteristische Muster. Einige wenige zeigen komplizierte Zeichnungen mit vielen feinen Linien, die Mehrzahl hat aber ausgedehnte Flächen in Schwarz, oft an beiden Enden, mit horizontalen oder diagonalen Trennungslinien. Manchmal sind die weißen Flächen einfach getupft oder haben kleine Ringel (Melka 2010, seine Abb. 5 bis 7). Die meisten Darstellungen zeigen zwei bis sechs verschiedene Muster gleichzeitig.

2. Bohnentransport durch Läufer (Abb. 2)



Abb. 2. Läufer mit bemalten Bohnen. Reproduktion aus Kutscher 1983, Abb. 139. Feinbemalung des Mochegefäßes V A62 193, Museum für Völkerkunde, Berlin.

Beschreibung: Ein menschlicher Bote rennt über hügeliges Gelände. Er trägt den Kopfschmuck eines Herrschers: halbkreisförmiger Helm, Jaguar-Stirnband, runde große Ohrpflocke und einen wehenden Federbusch, von einem Kinnband gehalten. Seine linke Hand hält ein Stöckchenbündel. Um ihn flottieren bemalte Limabohnen mit insgesamt fünf verschiedenen Mustern, zwei davon öfter wiederholt. Ein Falke scheint schnell von einem Nachbarhügel herabzustürzen.

Interpretation: Da die Figur einen Herrscherkopfschmuck trägt, doch augenscheinlich nur ein Läufer mit einfachem Lendenschurz ist, mag dieser Kopfschmuck symbolisch für die Person stehen, die ihn ausgesandt hat. Er bringt die irgendwo jenseits der Wüste erhaltenen Bohnen zurück zu seinem Herrn. Da zwei Bohnenmuster viel häufiger als die anderen dargestellt sind, mögen jene in größerer Häufigkeit gezählt worden sein. Als Zählhilfe hat er noch das Stöckchenbündel. Der Falke unterstreicht lediglich die große Geschwindigkeit, mit der der Läufer unterwegs ist.

Varianten des Bohnentransports.

Bezüglich des komplizierten Kopfschmuckes wurden vier verschiedene Typen gefunden: Herrscher-, Priester-,

John Okute Sica: Zwei Geschichten aus: Das Wunder vom Little Bighorn

übersetzt von Frank Elstner

Sičans erste Jagd auf ein Dickhornschaf

Der Junge war vertraut mit wilden, unbewohnbaren Landschaften. Doch jene, die sich ihm jetzt langsam offenbarte, war wirklich überaus seltsam. Die Geräusche, die er vernahm, schienen nicht von dieser Welt zu stammen, und die Farben waren bunter als die des Regenbogens. Furcht befahl den Jungen. Er hörte und sah fantastische Kreaturen wie den Eyash, der, wie es in seinem Volk hieß, in längst vergangenen Zeiten die Welt durchstreift hatte. Er selbst hatte mehr und mehr das Gefühl, kein Mensch mehr zu sein, in ein anderes Wesen verwandelt worden zu sein. Er kniff sich in den Arm und hüstelte, um sich zu vergewissern, dass er noch er selbst war. Er stellte fest, dass er es noch immer war und war froh darüber.

Seit der Morgenstern am Himmel erschienen war, lag Sičan auf der Lauer. Am Tag zuvor hatte sein Onkel ihm diese Stelle gezeigt. Dieser hatte hier ein Dickhornschaf gesehen, das sich so verhielt, als seien seine Jungen irgendwo in der Nähe. Ohne dass der Onkel davon etwas wusste, war der Junge dorthin zurück gegangen, um sein erstes Héčín-škayapi – Löffelhorn, wie die Lakota das Dickhornschaf nannten – zu erlegen. Er hatte Pfeil und Bogen bei sich. Man hatte ihm gesagt, dass die Augen des Dickhornschafs in ihrer Schärfe fast denen des Adlers gleichkamen und dass es kein Tier gab, das über einen besseren Geruchssinn und über feinere Ohren verfügte.

Sičan war geübt im Umgang mit Pfeil und Bogen, und mit seinen dreizehn Jahren betrachtete er sich bereits als Scharfschützen. Er glaubte, dass er alles über das Wild wisse, welches er jagte. Er hatte die Antilope im offenen Feld angepirscht und erlegt. Warum sollte das beim Dickhornschaf anders sein?

Die Morgendämmerung wich dem Tageslicht. Als die Sonne aufging, veränderte sich die gesamte Szenerie. Auch die Geräusche hatten sich gewandelt. Sičan musste sich alle Mühe geben, sich hierdurch nicht von seinem eigentlichen Ziel ablenken zu lassen.

In Windrichtung heulte ein Wolf, worauf ein Chor von Kojoten in das Heulen einstimmte. Sičans Herz schlug schneller vor Aufregung. Schon immer hatte er das Wolfsgeheul geliebt. Vielleicht deshalb, weil er gleich ihnen ein geborener Jäger war.

Die Vögel waren die Ersten, die in der Morgendämmerung erwachten. Unter ihnen war ein Adler, der sich langsam in die Lüfte schwang. Er schwebte reglos am Himmel, so dass es schien, als würde er an ein und demselben Ort verweilen. Doch kaum merklich stieg er immer höher, bis er nur noch als winziger dunkler Punkt in der Höhe zu sehen war. Sičan wusste, dass der Adler sich darauf vorbereitete, zu jagen, nicht oben am Himmel, sondern hier unten auf der Erde.

Was der Junge als nächstes erblickte, ließ ihm das Blut in den Ohren pochen. Direkt vor ihm, auf der gegenüberliegenden Seite einer tiefen, engen Schlucht, war eine von

Felswänden geschützte Plattform, auf der Granitblöcke von unterschiedlichster Größe verstreut lagen. Dort stand ein Dickhornschaf, reglos wie die Felsblöcke, die es umgaben. Wie lange mochte es dort schon gestanden haben? Der Junge verfluchte sich selbst, dass er dem Adler so viel Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Nun sah Sičan, wie ein Dickhornschaf, das neben seiner Mutter gestanden hatte, plötzlich flink wie ein Vogel von Felsblock zu Felsblock sprang. – Der Junge war glücklich bei dem Gedanken, dass er noch an diesem Tag ein Lamm streicheln würde und hoffentlich ein lebendiges.

Seine Aufmerksamkeit wandte sich erneut für ein paar Sekunden dem Adler zu. Er sah, dass dieser schon beträchtlich nähergekommen war. Er fürchtete, dass der Adler das Lamm, das er selbst so gern haben wollte, holen würde.

Als er seinen Blick wieder auf die Schafe richten wollte, erlebte er eine große Überraschung: Am Rand der Felsplattform stand das Mutterschaf. Vom Lamm jedoch war weit und breit nichts zu sehen.

Dann hörte er den Schrei des Adlers, der sich hinabstürzte. Sičan hätte fast selbst einen Schrei ausgestoßen, um den Adler zu erschrecken. Aber er zwang sich dazu, dies zu unterlassen. Zu seiner Freude schwang sich der Adler ohne Beute wieder empor und flog davon. Das Mutterschaf hatte dem Adler nicht die geringste Beachtung geschenkt. Nach einer Weile ging es fort und Sičan konnte es nicht mehr sehen.

Stunden später, nachdem er erfolglos versucht hatte, das Dickhornschaf zu jagen, stand der Junge selbst auf der Felsplattform, die das Mutterschaf als Krippe für ihr Junges gewählt hatte. Es war ein Ort, an den eigentlich kein vierfüßiges Tier lebend gelangen konnte. Er selbst, nachdem er sorgfältig nach einer Möglichkeit, dorthin abzustiegen, gesucht hatte, war mit Hilfe eines aus Sehnen gefertigten Seils dorthin gelangt, wie alle Krieger es mit sich zu führen pflegten.

Sičan suchte die Plattform gründlich ab, aber von dem Lamm war keine Spur zu sehen. Er betrachtete die Felswände, ob es dort Anzeichen dafür gab, dass das Mutterschaf irgendwie an ihnen hinaufgeklettert sein könnte. Doch es war nichts dergleichen zu finden. Er sagte zu sich selbst: »Wakán, wakán!« – »Geheimnis, Geheimnis!«

Bei Sonnenuntergang kam der Junge erschöpft zu Hause an. Er hatte unterwegs ein paar Vögel geschossen, aber Fleisch vom Dickhornschaf hatte er keines im Gepäck.

Als der Onkel die Geschichte seines verwaisten Neffen hörte, war er traurig und schämte sich. »Es tut mir leid, Neffe«, sagte er, »ich hatte vergessen, dir zu sagen, dass ein Dickhornschaf sein Junges im Boden vergräbt. Du hast bestimmt gesehen, dass es auf der Plattform mehrere kleine Hügel gab. Jedes Mal gräbt das Mutterschaf ein neues Loch, in dem es sein Lamm vergräbt. Wenn der Boden staubtrocken ist und wenig Wind weht, dann kann man sehen, wie der Atem des Lamms kleine Staubwölkchen aufwirbelt. Ansonsten muss man jedes



Hügelchen durchsuchen, um das Lamm zu finden. Der Adler, von dem du befürchtestest, dass er das Lamm finden würde, wusste wahrscheinlich aus Erfahrung, dass dies unmöglich ist. Aber auf närrische Weise versucht er immer wieder sein Glück. Und wie ein Dickhornschaf eine steile Wand zu erklimmen vermag, das ist ein wahres Wunder.«

Aus Siċan wurde ein großer Jäger und ein berühmter Krieger. Er verdiente sich einen Namen: Mighty Heart.

Geistertanz

Noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts war entlang des Old Wives River ein Pfad erkennbar. Er stammte von den Travois der Sioux von Sitting Bull und von den roten Fuhrwerken von Mestizen, die auf die Jagd gingen. Am Old Wives River wimmelte es von wilden Tieren – Antilopen, Hirsche, Wasservögel, und bis in die 1870er Jahre zogen Tausende Büffel über seine Fluss-auen.

Im Juni 1897 – ich war damals sieben Jahre alt – hatte sich eine große Stammesgruppe meines Volks, der Sioux, an der Gabelung des Old Wives River versammelt, etwa sechs Meilen flussabwärts von Gravelbourg, Saskatchewan. Häuptling Tatanka-sapa, Black Bull, hatte zum Geistertanz gerufen. Er sollte fern von den Augen und Ohren des Weißen Mannes abgehalten werden. Die Ratsleute des Stammes hatten die Zeit und den Ort hierfür festgelegt.

Der »Messias-Geistertanz« war eine neue indianische Religion, deren Gründer ein Paiyute-Indianer aus Utah war. Er hieß Wovoka. Die Weißen nannten ihn Jack Wilson. Die Sioux bezeichneten die neue Religion als Geistertanz. Die Weißen sprachen von der Religion des Indianer-Messias. Beinahe hätte Wovokas Glaube zu einem Krieg der Sioux gegen die Weißen geführt, denn er besagte, dass die Indianer Gottes auserwählte Kinder seien, und dass sie zu gegebener Zeit ihr Land zurückgewinnen würden.

Der Tag des Geistertanzes kam heran. Keinem Kind war es erlaubt, auch nur in die Nähe des Geschehens zu kommen. Unmissverständlich wurde mir, wie auch allen anderen kleineren Kindern, erklärt, dass wir zu Hause zu bleiben hätten. Ich war jedoch von Natur aus sehr neugierig, und wenn ich den Grund für etwas wissen wollte, dann gab es nichts, was mich aufhalten konnte.

Als ich mich aus dem Lager stahl, folgten mir die Augen aller anderen Kinder. Ich hörte, wie einige riefen: »Tu das nicht!« – In jenen Tagen waren alle Indianerkinder gehorsam. Alle, außer mir.

Ehe ich mich's versah, lag ich versteckt zwischen hohen Beifußsträuchern direkt bei dem Ort, an dem der Geistertanz stattfand. Es ist kaum zu begreifen, wie es mir gelingen konnte, so nah heranzukommen, ohne entdeckt zu werden.

Ich sah den heiligen Pfahl, der bis in den blauen Himmel hinauszuragen schien. Mit roter Farbe bemalte Männer, nur mit einem Lendenschurz bekleidet, mit langem, offenem Haar, das ihnen den Rücken hinabhing, tanzten um den Pfahl herum, immer nach links. Sie hielten dabei einander an den Händen. Ihre Gesichter waren dem Pfahl zugewandt. Ihr Tanzschritt war immer der gleiche. Jeder Tänzer hatte eine

Pfeife, die aus einem Adlerflügelknochen gefertigt war, im Mund, in die er rhythmisch zu jedem Tanzschritt hineinblies. Von Zeit zu Zeit wogten sie alle gemeinsam so nah an den heiligen Pfahl heran, wie es nur möglich war.

Hinter den Tänzern stand der Anführer des Tanzes auf einem Podest. Auch er trug nichts als einen Lendenschurz. Sein gesamter Körper war weiß bemalt. Er hatte eine einfache weiße Maske aus Baumwolle über den Kopf gezogen. In der rechten Hand hielt er einen Weidenstab, an dessen Ende eine Adlerfeder mit einer langen Schnenschnur befestigt war. Der Anführer schwang seinen »Medizin-Stab« über den Tänzern.

Zu Füßen des Anführers saßen die Sänger an einer großen, runden Trommel. Um sie herum war eine Einfriedung aus Ästen errichtet worden.

Vom Anblick der Bewegung der Tänzer und des Medizin-Stabs drehte sich mir der Kopf, und von den Trommelschlägen und dem Pfeifen wurden mir die Ohren taub.

Die Tanzschritte, die Töne der Adlerknochenpfeifen und die Trommelschläge folgten einem perfekten, gleichbleibenden Rhythmus.

Ich lag da und beobachtete alles, bis einer der Tänzer vom »Geist« erfasst wurde. Der Kopf des Mannes sank herab und schwankte ohne Halt von Seite zu Seite. Schaum trat ihm aus dem Mund, viel Schaum, aber die anderen Tänzer hielten ihn aufrecht, so dass er immer weiter tanzte.

Schließlich aber schleuderte es ihn nach hinten und er stürzte zu Boden. Wie tot lag er auf dem Rücken. Als ich dies sah, sprang ich auf und rannte davon wie ein verängstigtes Hirschkalb. Ich blickte kein einziges Mal zurück, bis ich völlig erschöpft in unser Tipi taumelte. Es war das erste Mal in meinem Leben, dass ich wahre Furcht kennengelernt hatte.

Meine Eltern bestrafte mich nicht. Ich glaube, meine gute Großmutter muss sie davon abgehalten haben. Vielleicht war ihr bewusst, dass ich ihrem schlechten Vorbild folgte.

Jahre später erfuhr ich, dass dieser »Messias-Geistertanz« der einzige war, der je auf kanadischem Boden abgehalten wurde. – Heute wäre es mir wohl nicht mehr möglich, den genauen Ort, an dem er stattfand, wiederzufinden, denn die Landschaft in diesem Gebiet hat sich seither stark verändert.

Ich stelle mir aber vor, dass eines Tages eine Gedenktafel in der Mitte der ersten Flussbiegung stromabwärts nach der Gabelung des Old Wives River errichtet wird auf der zu lesen sein wird: »Hier, auf diesem Gelände, fand im Juni des Jahres 1897 ein indianischer Messias-Geistertanz des Paiyute-Propheten Wovoka statt. Häuptling Tatanka-sapa von der Stammesgruppe Sitting Bulls war der Zeremonienmeister.«

Diese beiden und noch viel mehr Geschichten finden Sie in dem Buch:

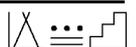
John Okute Sica: Das Wunder vom Little Bighorn.

Erzählungen aus der Welt der alten Lakota.

Mit einem Vorwort von Liselotte Welskopf-Henrich, übersetzt aus dem Englischen von Frank Elstner.

Palisander Verlag Chemnitz, 2024

ISBN 978-3-957840-38-7



Daniel Guggisberg Collection, Santa Fe, New Mexico, USA:
Pfeifenkopf, Stiel und Pfeifentasche / Pipe Head, Pipestem and Pipe Bag

Daniel Guggisberg



1860er Jahre, den Yankton Dakota aus dem westlichen Minnesota oder östlichem Dakota zugeschrieben. Die Objekte zeigen Spuren langjährigen Gebrauchs. Gefertigt aus einheimisch gegerbtem Hirschleder, mit Tierschnen vernäht. Der aus Catlinit gefertigte Pfeifenkopf ist möglicherweise älter als der Stiel und die Tasche. Die Perlenfarben sind rot (white core), weiß, rosa, türkisblau, dunkelblau, fettgelb und schwarz.

1860's, attributed to the Yankton Dakota tribe of western Minnesota or the eastern Dakotas. Well used and showing its age, native tanned deer hide, sinew sewn; catlinit pipe head might be older than the stem and bag. The bead colors are white-core red, white, pink, turquoise, blue, dark blue, greasy yellow and black.



Perlenverzierte Puppe, Nordöstliches Waldland, Haudenosaunee (Irokesen), wahrscheinlich Seneca, um 1830.

Glasperlen, Wolle, Baumwolle, einheimisches Leder. Höhe: 23 cm.

Beaded doll, Northeastern Woodlands, Haudenosaunee (Iroquois), probably Seneca, circa 1830.

Glass beads, wool, cotton, native leather. Height: 23 cm.