

# AMERINDIAN RESEARCH

Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland



## REANALYSIS OF DATING THE CLASSIC MAYA CULTURE

Untersuchungen zur Datierung der klassischen Mayakultur



## TLAMAMA

Der eine Last auf dem Rücken trägt



## MUSIK UND TANZ DES ZIRKUMPOLAREN NORDENS

Bei den Inuit, Inupiat und Yupik



## SCHÄDELTREPANATIONEN UND -DEFORMATIONEN

In den präkolumbischen Kulturen Perus



## REZENSIONEN | KURZBERICHTE | AUSSTELLUNGEN

**Coverbild:**

Blick auf Machu Picchu; s. Beitrag auf Seite 168; Foto: M. Koch

**Backcover:**

Zusätzliche Abbildungen zum Beitrag A. Fuls "Untersuchungen zur Datierung der klassischen Mayakultur" ab S. 132

printmix herr sickinger am waldrand 8 018209 bad doberan tel.: 038203-739173
--

**Impressum:**

AmerIndian Research. Zeitschrift für indianische Kulturen von Alaska bis Feuerland.

ISSN: 1862-3867

Gegründet im Jahr 2005 von Mario Koch und Rudolf Oeser.

Englische Übersetzung der Einleitungen (außer S. 132) von Robert A. Oeser, Brattleboro, VT (USA). Spanische Übersetzungen auf S. 132, 146 und 164 von Sandro Gonzales. Spanische Übersetzung auf S. 152 von Christian Voggenreiter.

Preisangabe inklusive Versand gilt für Deutschland.

**Verlag:**

Dr. Mario Koch (Eigenverlag, nicht im Handelsregister eingetragen), Bergstr. 4, 17213 Fünfseen / OT Rogeez

Tel. 039924-2174 (abends), E-Mail: Amerindianresearch@gmx.de,

Homepage: [www.amerindianresearch.de](http://www.amerindianresearch.de)

Herausgeber und Chefredakteur: Dr. Mario Koch

Satz und Layout: Rudolf Oeser

gedruckt bei printmix24, Bad Doberan

**Redaktionsanschrift:**

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

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

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



*Liebe Leserinnen und Leser,*

der Kalender begleitet uns heute jeden Tag. Ein Leben ohne genaues Datum ist wohl kaum vorstellbar. Termine müssen organisiert und eingehalten werden, der Urlaub wird geplant, Besuche für Ausstellungseröffnungen werden abgesprochen.

Die christliche Tages-, Monats- und Jahreszählung scheint uns simpel und selbstverständlich, doch als nach anderthalb tausend Jahren Kalender- und astronomisches Jahr auseinander liefen, strich Papst Gregor VIII. 1583 kurzerhand einige Oktobertage und musste auch eine Veränderung an den Schaltjahren vornehmen, um den Kalender zukunftstauglich zu machen.

Wie ordnet sich aber die Mayazeitrechnung in unser Verständnis ein? Wann war der Tag 13.0.0.0.0 4 Ajaw 8 Kumk'u, an dem die klassische Mayazeit "festgemacht" wurde? Das Prinzip war rasch erkannt: Sie zählten Tage und Monate zu 20 Tagen, 18 Monate ergaben das Sonnenjahr von 360 Tagen, weitere Zyklen waren dann jeweils Vielfache von 20. In nachklassischer Zeit fand jedoch ein vereinfachter Kalender Verbreitung und der Ausgangspunkt der Mayazeitrechnung wurde uns nicht überliefert.

Die heute meist verwendete und anerkannte sogenannte GMT-Korrelation, die der Umrechnung des klassischen Mayakalenders in unsere Zeitrechnung dient, wurde in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt. Sie weist jedoch in Bezug auf die astronomische Schlüssigkeit gelegentliche Mängel und "Ausreißer" auf.

Der Deutsche Andreas Fuls und der Kanadier Brian Wells haben vor mehreren Jahren unabhängig voneinander eine Korrelation gefunden, die den astronomischen Anforderungen besser gerecht wird, die gesamte Mayaklassik jedoch 208 Jahre später positioniert. – Ein erheblicher "Eingriff" in unser heute bestehendes und allgemein anerkanntes Geschichtsbild Mesoamerikas.

Andreas Fuls stellt seine Herangehensweise an das Problem vor und begründet die Richtigkeit seines Lösungsansatzes. Aufgrund der Aktualität und Brisanz der Problemstellung haben wir uns entschlossen, den Beitrag zweisprachig zu veröffentlichen.

Wir hoffen, dass auch das vorliegende Heft wieder Ihr Interesse weckt.

*Ihr Redaktionsteam*

*Dr. Mario Koch, Herausgeber*

---

## Inhalt:

<i>Andreas Fuls</i>	<b>Reanalysis of Dating the Classic Maya Culture</b> <b>Untersuchungen zur Datierung der klassischen Mayakultur</b>	S. 132
<i>Ursula Thiemer-Sachse</i>	<b>Tlamama, (aztekisch = der eine Last auf dem Rücken trägt)</b>	S. 146
<i>Eveline Rocha Torrez</i>	<b>Musik und Tanz des zirkumpolaren Nordens</b>	S. 152
<i>Judith Sanders</i>	<b>Schädeltrepanationen und -deformationen in den präkolumbischen Kulturen Perus</b>	S. 164
<i>Kurzbeiträge</i>	<b>UNESCO-Weltkulturerbe: Machu Picchu, Peru</b>	S. 168
	<b>Lakota Horsemanship</b>	S. 170
	<b>Kanada: Residential Schools</b>	S. 175
	<b>Bear Butte: Nur ein Berg ...</b>	S. 175
	<b>Der Longest Walk II</b>	S. 177
	<b>1908: Vor hundert Jahren starb der Ponca-Häuptling Standing Bear</b>	S. 179
<i>Rezensionen</i>		S. 183

*Außerdem finden Sie zahlreiche Informationen zu aktuellen Ausstellungen.*



# Reanalysis of Dating the Classic Maya Culture

## Untersuchungen zur Datierung der klassischen Mayakultur

*Andreas Fuls*

Um Daten des Mayakalenders mit dem christlichen Kalendersystem in Beziehung zu setzen, ist die Anwendung einer Korrelation notwendig. Eine Korrelation fixiert den Anfangspunkt des Mayakalenders, das Ausgangsdatum 13.0.0.0 4 Ahaw 8 Kumk'u, im Julianischen Kalender. In diesem Beitrag wird eine neue Methode, die Korrelationssuchmethode, beschrieben. Sie sucht schrittweise Tag für Tag nach der Korrelation mit der besten Übereinstimmung, wobei moderne astronomische Berechnungen mit verschiedenen astronomischen Interpretationen des Dresdener Kodex und auf Monumenten der klassischen Periode verglichen werden. Ergebnis ist, dass innerhalb von 1543 Jahren die 660208-Korrelation am besten passt. Diese Korrelation ordnet die gesamte klassische Periode 208 Jahre später als die GMT-Korrelation ein. Die neue Chronologie der klassischen Mayakultur wird von vielen verschiedenen Datenangaben aus Archäologie, Astronomie, Geophysik, Epigraphik und Geschichte unterstützt.

To correlate the Maya calendar dates with the Christian calendar system the use of a correlation is necessary. A correlation specifies the starting point of the Maya calendar, known as the Era base date 13.0.0.0 4 Ahaw 8 Kumk'u, in the Julian Calendar. In this paper a new method, the Correlation Search Method, will be described, which is a day-to-day search for a best fit correlation. It compares modern astronomical calculations with various astronomical interpretations of the Dresden Codex and for monuments of the Classic period. The result is, that in a range of 1543 years the 660208 correlation is the best fit. This correlation shifts the entire Classic period 208 years later than the GMT correlation. The new chronology of the Classic Maya culture is supported by many different classes of data from archaeology, astronomy, geophysical dates, epigraphy, and history.

Para que las informaciones sobre el calendario maya puedan ser relacionadas con el calendario cristiano es necesario el uso de una correlación. Una correlación fija el punto de partida del calendario maya con el calendario juliano; la fecha de inicio es 13.0.0.0 4 Ahaw 8 Kumk'u. En esta contribución se describe un nuevo método, el cual busca la correspondencia día a día hasta encontrar el mejor resultado conforme. Compara modernos cálculos astronómicos con diferentes interpretaciones astronómicas del Códice Dresde y los monumentos de la época clásica. El resultado es que en el plazo de 1543 años la correlación 660208 es la que mejor ajusta. Esta correlación asigna todo el período clásico 208 años más tarde que la correlación GMT. La nueva cronología de la cultura maya clásica es respaldada por diferentes datos de la arqueología, astronomía, geofísica, epigrafía e historia.

The problem of which day in the Maya calendar is equivalent to which day in the Christian calendar is an issue that has generated much controversy over the past 100 years. This question is referred to as the 'correlation question' and it defines the chronology of the Classic Maya. The history of Classic Maya culture is locked into an absolute chronology by the many dates found on Classic period monuments. These dates need to be linked to our calendar in order to place them in 'real-time'. The correlation question has no simple answer as it requires the analysis of many different classes of data from archaeology, astronomy, geophysical dates, epigraphy, and history. Analysis is complicated because much of this data can be interpreted in more than one way.

Since 1905 more than 50 correlations have been proposed. At present the most widely accepted correlation is the Goodman-Martínez-Thompson (GMT) correlation (1). The GMT (correlation number

Die Frage, welcher Tag im Mayakalender welchem Tag im christlichen Kalender entspricht, ist eine Aufgabenstellung, die in den vergangenen 100 Jahren viele Kontroversen hervorgebracht hat. Man bezeichnet sie als die 'Korrelationsfrage' und legt damit die Chronologie der klassischen Maya fest. Die Geschichte der klassischen Mayakultur ist durch viele Daten, die auf Monumenten der klassischen Periode gefunden wurden, in einer absoluten Zeitrechnung verankert. Diese Daten müssen in unseren Kalender eingeordnet werden, um sie in die 'wirkliche Zeit' zu platzieren. Die Korrelationsfrage bietet keine einfache Antwort, da sie die Analyse vieler verschiedener Arten von Daten aus Archäologie, Astronomie, Geophysik, Epigraphik und Geschichte erfordert. Die Analyse wird dadurch kompliziert, dass viele dieser Daten unterschiedlich interpretiert werden können.

Seit 1905 wurden über 50 Korrelationen vorgeschlagen. Gegenwärtig ist die Goodman-Martínez-Thompson-Korrelation (GMT) (1) am weitesten verbreitet. Die GMT (Korrelationszahl 584285) wurde von kolonialen Handschriften des 16. und 17. Jahrhunderts

584285) is derived from colonial manuscripts of the 16th and 17th centuries, where dates are given in both the Maya and the Christian (Julian or Gregorian) calendars.

This method for calculating a correlation is based on the basic assumption that there was no break in the calendar from the Classic period through the Postclassic and the Spanish conquest. This assumption is not founded in fact, because there is a shift in the Tzolk'in and the Haab dates given in the Post-Conquest documents (a different year bearer systems) compared to the Classic dates. Further, the K'atun references in the chronicles are not consistent and there may have been several calendars in use at once (2). Unfortunately, there are many inconsistencies in these manuscripts, and many 'corrections' are necessary before the GMT can be calculated. The GMT correlation is calculated from calendric statements in Diego de Landa's *Relación de las cosas de Yucatán* and the Chronicle of Oxcutzcab.

That both documents have internal inconsistencies and need corrections is demonstrated by Morley (3). Thompson (4) based his argumentation on Morley's discussion of the Oxcutzcab, that Katun 13 Ahaw ended in 1539 (instead of 1540 as given). Morley changed the recorded year bearers (Oxcutzcab: e.g. "1540 11 Ix Pop first,...") to the end date of the year and calculated the beginning of the year as one year earlier: e.g. 'year 11 Ix, which began in July 1539', omitting Pop first), although Pop indicates the start of the year and not its end.

Landa does not give a specific year AD for the beginning of the year 12 Kan, therefore Morley's correction is highly speculative. It is also necessary to shift the arrival of the Spaniards at Mérida from 1541 one year earlier to the end of 1540 (4), otherwise the end of the Katun 13 Ahaw would not fall in the year 1539. Both corrections of the Oxcutzcab as well as the correction of the K'atun statement of Landa had lead to the GMT correlation, but the uncorrected data would result in a correlation 364 days after GMT (5).

The GMT+364 days correlation (584649) does not fit the Venus base date of the Dresden Codex (346 days off), the Moon age data (9 days off), the tropical year stations (44.6 days off) of the Classic period monuments. This leads to the conclusion, that the GMT+364 day correlation is out of step with the Classic period calendar.

abgeleitet, in denen Daten sowohl im Maya- als auch im christlichen (Julianischen oder Gregorianischen) Kalender angegeben sind.

Diese Methode, um eine Korrelation zu berechnen, basiert auf der Grundannahme, dass es im Kalender keinen Bruch seit der klassischen Periode über die Postklassik bis in die Zeit der spanischen Eroberung gegeben hat. Diese Annahme ist allerdings unbegründet, da es einen Wechsel in den Tzolk'in- und Haab-Daten (ein abweichendes System von Jahrsträgern) gibt, was sich in den Dokumenten aus der Zeit nach der Eroberung im Vergleich zu den Daten des Klassikums nachweisen lässt. Außerdem stimmen die K'atun-Referenzen in den Chroniken untereinander nicht überein, und es mögen verschiedene Kalender gleichzeitig benutzt worden sein (2). Unglücklicherweise gibt es in diesen Dokumenten viele Widersprüche und es sind viele 'Korrekturen' erforderlich, um die GMT berechnen zu können. Sie wird rechnerisch von den Kalenderangaben in Diego de Landas *Relación de las cosas de Yucatán* und der Chronik von Oxcutzcab abgeleitet.

Dass beide Dokumente interne Widersprüche aufweisen und Korrekturen erfordern, wird von Morley (3) gezeigt. Thompson (4) basierte seine Argumentation auf Morley's Diskussion des Oxcutzcab, wonach das Katun 13 Ahaw 1539 endete (statt 1540, wie angegeben). Morley verschob die überlieferten Jahrsträger (Oxcutzcab: z.B. "1540 11 Ix 1 Pop,...") zum Jahresenddatum und berechnete den Jahresanfang unter Weglassung von 1 Pop auf ein Jahr davor, z.B. 'Jahr 11 Ix, das im Juli 1539 begann', obwohl Pop den Anfang und nicht das Ende des Jahres anzeigt.

Landa gab kein bestimmtes Jahr n. Chr. als Anfang des Jahres 12 Kan an, daher ist Morley's Korrektur völlig spekulativ. Es ist außerdem erforderlich, die Ankunft der Spanier in Mérida von 1541 ein Jahr zurück in das Ende des Jahres 1540 (4) zu versetzen, da andererseits das Ende des Katun 13 Ahaw nicht ins Jahr 1539 fallen würde. Sowohl die Korrekturen des Oxcutzcab als auch die der Katunangabe von Landa haben zur GMT-Korrelation geführt, aber die nicht korrigierten Daten würden zu einer Korrelation führen, die 364 Tage nach GMT liegt (5).

Die GMT+364-Tage-Korrelation (584649) passt nicht zu dem Venus-Datum im Dresdener Kodex (346 Tage entfernt), dem Mondalter (9 Tage entfernt) und den Stationen des tropischen Jahres (44,6 Tage entfernt) auf Monumenten der klassischen Periode. Dies führt zur Schlussfolgerung, dass die GMT+364-Tage-Korrelation sich nicht in Übereinstimmung mit dem Kalender der klassischen Periode befindet.

## Correlation Search

Another common method used to determine the correlation number is the analysis of astronomical references. These references can be found in the Dresden codex and on monuments from Classic period Maya sites. Current epigraphic research into Classic period astronomical data tends to minimize or ignore the importance of discrepancies between the expectations raised by the texts and the realtime astronomy in the GMT. They do not fit the astronomy of the GMT very well. Yet these references form a set of data that can be fit to actual astronomical phenomenon independent of a correlation. This disparity between the expectations raised by the data, and the astronomy of GMT has caused many scholars to search for their own correlations. These solutions are usually based on one set of data, and often fit only that data.

To search for correlation numbers it is necessary to compare the same astronomical events in the Christian and Maya calendar. The astronomical events (Tab. 1) have Long Counts associated with them. For the same events it is possible to calculate Julian days using modern formulae (6). The archaeological and historical data determine the lower and upper limits for the correlation number. All correlation numbers (A) between 218945 and 782488 were checked to calculate the offset between the Long Count date (LC) and the Julian Date (JD) of the same astronomical event as follows:

$$\text{offset} = \text{JD} - (\text{LC} + A) \quad (1)$$

If the resulting offset was smaller than the tolerance for each type of phenomena, then the correlation number was considered as a candidate.

Independent astronomical data are used to verify the expectations of the astronomical conditions (Tab. 1). The Moon age is verified by the solar eclipse table. The comparison of the Venus table with two Venus data from Copán verifies the Venus position. The Moon node position of the eclipse table is verified by other Moon node calculations from the Dresden Codex and from the eclipse sign from Poco Uinic. The tropical year positions from several sites are confirmed by alignments to the Sun and verified by each other. This leads to a list of four astronomical conditions of a given accuracy for the correlation search.

Using available astronomical data there should be an agreement, which result in a common correlation number. The comparison took place iteratively, as the correlation number was gradually increased day by day and checked against the search criteria. The goal for this analysis was to discover how many criterion

## Korrelationsuche

Eine andere übliche Methode, um die Korrelationszahl zu bestimmen, ist die Analyse astronomischer Referenzen. Diese Bezüge kann man im Dresdener Kodex und auf Monumenten der klassischen Mayazeit finden. Heutige epigraphische Untersuchungen der astronomischen Daten der klassischen Periode tendieren dazu, die Wichtigkeit der Unterschiede zwischen den Angaben, die die Texte suggerieren und der tatsächlichen Astronomie in der GMT zu minimieren oder zu ignorieren. Sie passen nicht besonders gut zur Astronomie in der GMT-Chronologie. Gerade diese Referenzen bilden einen Datenbestand, den man in das tatsächliche astronomische Geschehen unabhängig von einer Korrelation einordnen kann. Die Abweichungen der GMT von den erwarteten Aussagen, die aus Datierungen und Astronomie resultieren, hat viele Gelehrte veranlasst, nach ihren eigenen Korrelationen zu suchen. Diese Lösungen beruhen gewöhnlich auf einem einzigen Datensatz und passen oft nur zu diesen einen Datum.

Um Korrelationszahlen zu ermitteln, ist es erforderlich, die gleichen astronomischen Ereignisse im christlichen und im Maya-Kalender miteinander zu vergleichen. Die astronomischen Ereignisse haben mit ihnen notierte Long Count Daten (Tab. 1). Für die gleichen Ereignisse ist es möglich, durch Verwendung moderner Formeln (6) das Julianische Datum zu berechnen. Die archäologischen und historischen Daten legen für eine Korrelationszahl eine untere und obere Grenze fest. Alle Korrelationszahlen (A) zwischen 218945 und 782488 wurden geprüft, um die Abweichung zwischen dem Long Count Datum (LC) und dem Julianischen Datum (JD) des gleichen astronomischen Ereignisses wie folgt zu berechnen:

$$\text{Abweichung} = \text{JD} - (\text{LC} + A) \quad (1)$$

Wenn die resultierende Abweichung kleiner als die Toleranz für jeweils jeden Ereignistyp war, dann kam die Korrelationszahl als Kandidat infrage.

Voneinander unabhängige astronomische Daten werden genutzt, um die erwarteten astronomischen Bedingungen zu überprüfen (Tab. 1). Das Mondalter wird durch die Sonnenfinsternistafel bestätigt. Der Vergleich der Venustafel mit zwei Venusdaten aus Copán überprüft die Venusposition. Die Position des Mondknotens der Finsternistafel wird von weiteren Mondknotenberechnungen im Dresdener Kodex und der Finsternisglyphe von Poco Uinic bestätigt. Die Stationen des tropischen Jahres werden in verschiedenen Stätten durch die Ausrichtung zur Sonne bestätigt und kontrollieren sich gegenseitig. Dies führt für die Korrelationsuche zu einer Liste von vier astronomischen Bedingungen mit bekannten Genauigkeiten.

Die Verwendung verfügbarer astronomischer Daten sollte zu einer Übereinstimmung führen, die in einer gemeinsamen Korrelationszahl resultiert. Der Vergleich findet wiederholt statt, wobei die Korrelationszahl schrittweise erhöht und durch die Suchkriterien geprüft wird. Ziel dieser Analyse war die Feststellung, wie viele

**Table 1:** Astronomical dates. For the Correlation Search method the Long Count dates, astronomical expectations and tolerances are given. The resulting Christian dates in the WF versus the GMT shows the errors for each type of astronomical event.

[CD: Dresden Codex with page number and column, T.: Temple, St.: Stela, LS: mean value of 212 Lunar Series, L.: Lintel, Christian dates are given in the Julian Calendar (day/month/year), ET: Eclipse Table (69 dates), HRMS: Heliacal rise as morning star, HRES: : Heliacal rise as evening star, MNP: Moon node passage, ESEW: End of solar eclipse window, SS: Summer solstice, WS: Winter solstice, AE: Autumn equinox, SE: Spring equinox, TC: Temple of the Cross, EG: E-Group]

**Tabelle 1:** Astronomische Daten. Gegeben sind die Daten in der Langen Zählung, die astronomisch erwarteten Ereignisse und ihre Toleranzen, die für die Korrelationsmethode verwendet wurden. Die sich ergebenden Christlichen Daten in der WF bzw. GMT Korrelation zeigen die Abweichungen für jedes astronomische Ereignis.

[CD: Dresdener Kodex mit Seitennummer und Spalte, T.: Tempel, St.: Stele, LS: mittlerer Wert von 212 Mondserien, L.: Lintel/Türsturz, Christliche Daten im Julianischen Kalender (Tag/Monat/Jahr), ET: Finsternistafel (Mittel von 69 Daten), HRMS: Heliakischer Aufgang als Morgenstern, HRES: : Heliakischer Aufgang als Abendstern, MNP: Mondknoten-Passage, ESEW: Ende eines Sonnenfinsternisfensters, SS: Sommersonnenwende, WS: Wintersonnenwende, AE: Herbstanfang, SE: Frühlingsanfang, TC: Tempel des Kreuzes, EG: E-Gruppe]

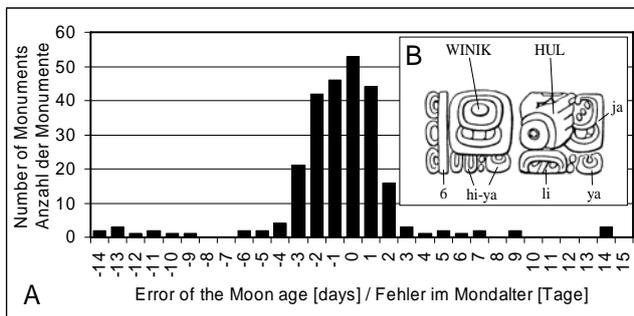
Source Quelle	Long Count Lange Zählung	Astronomical event astro. Ereignis	WF Date Datum	WF Error [days] Fehler [Tage]	GMT Date Datum	GMT Error [days] Fehler [Tage]
<b>Moon phase ± 1.0 day / Mondphase ± 1,0 Tage</b>						
CD52F	9.16.4.10.8	NM	20/ 9/ 963	-0.1	8/11/ 755	0.2
CD51A	10.19.6.1.8	NM	2/ 8/ 1418	0.2	20/ 9/ 1210	-0.7
212 LS	9.17.0.0.0	NM	2/12/ 978	-0.5	20/ 1/ 771	0.3
<b>Venus ± 7.0 days / Venus ± 7,0 Tage</b>						
CD24B	9.9.9.16.0	HRMS	19/12/ 830	ca. -4	6/ 2/ 623	ca. 17
Copan, T.22, St. 10	9.11.0.0.0	HRES	23/ 8/ 860	ca. 3	11/10/ 652	ca. 18
Copan, T.11	9.15.15.12.16	HRES	24/12/ 954	ca. -2	11/ 2/ 747	ca. 14
<b>Moon node passage of the Sun ± 4.9 days / Mondknotenpassage der Sonne ± 4,9 Tage</b>						
CD63A	8.11.7.13.5	MNP	7/ 1/ 474	-10.3	25/ 2/ 266	22.3
CD62E	8.16.14.11.5	MNP	16/ 5/ 579	-5.2	4/ 7/ 371	19.8
CD58F	9.12.10.16.9	MNP	11/ 2/ 891	-4.8	1/ 4/ 683	17.8
ET (mean value)	9.16.4.10.7	MNP	19/ 9/ 963	-6.8	7/11/ 755	19.0
Poco Uinic, St. 3	9.17.19.13.16	ESEW	27/ 5/ 998	-4.3	15/ 7/ 790	19.0
CD58F	9.18.0.12.9	MNP	25/ 4/ 999	0.4	13/ 6/ 791	14.3
<b>Tropical year ± 0.9 days / tropisches Jahr ± 0,9 Tage</b>						
Palenque, TC	8.19.6.8.8	SS	20/ 6/ 630	0.5	8/ 8/ 422	-46.6
Palenque, TC	8.19.19.11.17	SS	21/ 6/ 643	1.3	9/ 8/ 435	-47.4
Uaxactun, EG	8.16.0.0.0	WS	15/12/ 564	3.4	2/ 2/ 357	-45.4
Uaxactun, EG	9.3.0.0.0	WS	11/12/ 702	7.0	29/ 1/ 495	-41.9
CD24B	9.9.9.16.0	WS	19/12/ 830	2.1	6/ 2/ 623	-51.0
CD 52F	9.16.4.10.8	AE	20/ 9/ 963	1.9	8/11/ 755	-50.3
Tikal, T.1, L.3	9.12.9.17.16	SE	15/ 3/ 890	-0.8	3/ 5/ 682	-45.8
Tikal, T.1, L.2-3	9.13.3.7.18	SS	17/ 6/ 903	-0.4	5/ 8/ 695	-45.5
Tikal, T.4, L.3	9.15.12.11.12	WS	16/12/ 951	-0.3	3/ 2/ 744	-48.6
Tikal, T.4, L.2	9.15.12.11.13	WS	17/12/ 951	0.7	4/ 2/ 744	-49.6



fell within the margin of the tolerance. If for each criterion one astronomical condition was fulfilled, the pertinent correlation number was considered as a candidate. This work was performed by a computer program and resulted in only one correlation number fitting all criteria: 660208. It is called the Wells-Fuls (WF) correlation, as it was discovered independently by two scholars using two different methods (7,9). In the following four sections (Moon, Venus, Eclipses, Sun) the astronomical data are discussed, first independent of a correlation and then in terms of their fit to the GMT and the WF correlation.

**Moon**

On many Classic period monuments the Moon ages are given as part of the Supplementary Series. The comparison of 212 Moon ages with their associated Long Count dates indicate the existence of a uniform Moon age count, although 6.5% of the Moon ages fall out of a range of  $\pm 3$  days (Fig. 1A). The Moon age data come from various sites and time periods, and it is difficult to distinguish between observations and the calculation of the Moon age (8,9).



**Fig. 1: A** The comparison of the recorded Moon ages on monuments and the calculated Moon ages through the given Long Count date gives the error of the Moon age. The distribution is similar to a normal distribution, with 93.5% in a range of  $\pm 3$  days. **B** The example can be read as 6 *winik-biya, buliijy* (26 [days] ago, since the arrival [of the Moon]). This is a clear reference to New Light 1-2 days after New Moon, the starting point for counting the Moon ages.

There are two indications that the number given in the supplementary series as glyph C/D (10) is a count of the number of days since New Moon, or at the first appearance of the Moon one to two days later. First, various glyphs follow the Moon age and have been deciphered as *arrive* or *had arrived* (11) (Fig. 1B). These passages can be read as the number of days since the arrival of the Moon, most likely an expression of the interval since the first appearance of the Moon shortly after New Moon (New Light). Second, Thompson (4) gives a list of historical sources from Mesoamerica in which the Moon age is counted from the New Light or New Moon.

Kriterien innerhalb des Toleranzbereiches fallen. Wenn für jedes Kriterium eine astronomische Bedingung erfüllt war, bestätigte das die betreffende Korrelationszahl als Kandidaten. Diese Überprüfung wurde mit einem Computerprogramm durchgeführt und führte zu nur einer Korrelationszahl, die alle Kriterien erfüllt: 660208. Sie wird Wells-Fuls-Korrelation (WF) genannt und wurde von zwei Forschern unabhängig voneinander mit zwei unterschiedlichen Methoden entdeckt (7,9). In den folgenden vier Abschnitten (Mond, Venus, Finsternisse, Sonne) werden die astronomischen Daten diskutiert, zunächst unabhängig von einer Korrelation, dann in Bezug auf die GMT- und die WF-Korrelation.

**Mond**

Auf vielen Monumenten der klassischen Periode wird das Mondalter als Teil der Ergänzungsserie angegeben. Der Vergleich von 212 Mondaltern mit den ihnen verbundenen Long Count Daten zeigt die Existenz einer einheitlichen Mondalterszählung, obwohl 6,5% aus einem Streubereich von  $\pm 3$  Tagen herausfallen (Abb. 1A). Die Mondalterdaten kommen aus verschiedenen Stätten und Zeitperioden und es ist schwierig, zwischen Beobachtung und Berechnung des Mondalters zu unterscheiden (8,9).

**Abb. 1: A** Der Vergleich des aufgezeichneten Mondalters auf Monumenten und dem berechneten Mondalter über das Long Count Datum ergibt den Fehler im Mondalter. Die Verteilung ist ähnlich zu einer Normalverteilung, mit 93,5% in einem Bereich von  $\pm 3$  Tagen. **B** Das Beispiel kann als 6 *winik-biya, buliijy* (26 [Tage] später, seit der Ankunft [des Mondes]). Das ist eine anschauliche Referenz an Neulicht 1-2 Tage nach Neumond als Startpunkt für das Zählen des Mondalters.

Es gibt zwei Indizien, dass die Zahl, die in den Ergänzungsserien als Glyphe C/D (10) angegeben wird, eine Angabe der Zahl von Tagen seit Neumond ist oder des ersten Erscheinens des Mondes ein oder zwei Tage später. Erstens folgen dem Mondalter verschiedene Glyphen, die als *ankommen* oder *ist angekommen* (11) entziffert wurden (Abb. 1B). Diese Passagen kann man als Zahl von Tagen seit der Ankunft des Mondes verstehen, höchstwahrscheinlich ein Ausdruck des Zeitraumes seit der ersten Erscheinung des Mondes kurz nach Neumond (Neulicht). Zweitens gibt Thompson (4) eine Liste historischer Quellen aus Mesoamerika an, in welchen das Mondalter von Neulicht bzw. Neumond an gezählt wird.



The Moon ages are the most precise data set to determine any correlation. The Moon ages fit the GMT as well as the WF with almost the same standard deviation (WF  $\pm 4.667$ , GMT  $\pm 4.601$ ). This is because they are used to determine the WF (together with the other three astronomical conditions) and because Thompson made a 4-day correction to Goodman's 584281 correlation to reach the GMT (584285) (1, 4).

### Venus

The Venus Table of the Dresden Codex on pages 24, and 46 to 50 is related to the 584 day period, which is a close approximation of the mean synodic cycle of the planet Venus (583.92 days). The second reason for naming it Venus table are the intervals of 236, 90, 250, and 8 days. They are similar to the time of visibility and invisibility of Venus using modern calculations (12). There are three possible base dates given for the table: 1 Ahaw 13 Mak, 1 Ahaw 18 K'ayab, and 1 Ahaw 3 Xul (10). These are the positions in the Venus table where we can expect a date shortly after the inferior conjunction, when Venus was first visible as morning star.

The introductory section contains a calendrical calculation reaching 9.9.16.0.0. 1 Ahaw 18 K'ayab as the base date of the Venus table. The second calendrical data related to 1 Ahaw 18 Wo does not reach a specific Long Count date. This leads to the conclusion, that we can expect the heliacal rise of Venus as morning star only at the Long Count date of 9.9.9.16.0 1 Ahaw 18 K'ayab (i.e. the only clear Long Count on the table).

Using the GMT 9.9.9.16.0 1 Ahaw 18 K'ayab falls on 6 February 523 AD. This is 17 days before the heliacal rise of Venus as morning star. In the WF this date falls on 19 December 830 AD. This is only two days before the heliacal rise of Venus as morning star, two days after winter solstice, and on the day of the New Moon.

A narrow window in Temple 22 at Copán allows the observation of setting astronomical objects and Closs (14) proposed the observation of Venus in relation to agricultural seasons because of the three 'star' or Venus signs at the entrance. The small field of view from azimuth 274.16° to 282.67° allows the Venus observation only for a short time twice a year about 22 days after spring equinox or before autumn equinox. The exact date depends on the elongation of Venus and the tropical year position. The alignment from Stela 12 to Stela 10 (azimuth 278° 51') is almost the same as the direction of the axis (azimuth 278° 25') of the window in Temple 22 (10). Stela 10 was also visible through the window on the

Die Mondaltersangaben sind der genaueste Datensatz, mit dem man eine Korrelation bestimmen kann. Die Mondalter passen zur WF ebenso wie der GMT mit der nahezu gleichen Standardabweichung (WF  $\pm 4.667$ , GMT  $\pm 4.601$ ). Das liegt daran, weil sie genutzt wurden, um (gemeinsam mit den anderen drei astronomischen Bedingungen) die WF zu bestimmen, bzw. weil Thompson eine 4-Tages-Korrektur zu Goodman's 584281-Korrelation vorgenommen hat, um zur GMT (584285) zu gelangen (1, 4).

### Venus

Die Venustafel des Dresdener Kodex auf den Seiten 24 und 46-50 steht in Beziehung zur 584-Tage-Periode, welche eine gute Annäherung an die mittlere synodische Umlaufzeit des Planeten Venus (583,92 Tage) ist. Der zweite Grund, sie Venustafel zu nennen, sind die Intervalle von 236, 90, 250 und 8 Ta-gen. Sie ähneln der Zeit der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Venus in modernen Berechnungen (12). Es gibt drei mögliche Ausgangsdaten für die Tafel: 1 Ahaw 13 Mak, 1 Ahaw 18 K'ayab und 1 Ahaw 3 Xul (10). Dies sind die Positionen in der Venustafel, von denen wir ein Datum kurz nach der Unteren Konjunktion annehmen können, wenn Venus erstmals als Morgenstern sichtbar wurde.

Der einleitende Text enthält eine Kalenderberechnung, die zu 9.9.16.0.0. 1 Ahaw 18 K'ayab als Ausgangsdatum für die Venustafel führt. Das zweite Kalenderdatum bezieht sich auf 1 Ahaw 18 Wo und erreicht kein spezifisches Long Count Datum. Dies führt zur Schlussfolgerung, dass der heliakische Aufgang der Venus als Morgenstern nur auf 9.9.9.16.0 1 Ahaw 18 K'ayab fallen kann (welches das einzige klare Long Count Datum der Tafel ist).

Wenden wir GMT an, so fällt 9.9.9.16.0 1 Ahaw 18 K'ayab auf den 6. Februar 523 n. Chr. Das sind 17 Tage vor dem heliakischen Aufgang der Venus als Morgenstern. Dieses Datum fällt in WF auf den 19. Dezember 830 n. Chr. Das sind nur zwei Tage vor dem heliakischen Aufgang der Venus als Morgenstern, zwei Tage nach der Wintersonnenwende und fällt genau auf Neumond.

Ein schmales Fenster in Tempel 22 in Copán erlaubt die Beobachtung des Untergangs astronomischer Objekte und Closs (14) schlug aufgrund von drei 'Stern'- oder Venusglyphen an dem Eingang vor, die Beobachtung der Venus in den Zusammenhang mit landwirtschaftlichen Jahreszeiten zu bringen. Das schmale Blickfeld von Azimut 274,16° bis 282,67° erlaubt die Venusbeobachtung nur zweimal jährlich für kurze Zeit etwa 22 Tage nach der Frühjahrs-Tagundnachtgleiche bzw. vor der Herbst-Tagundnachtgleiche. Das genaue Datum hängt von der Elongation der Venus und der Position im tropischen Jahr ab. Die Ausrichtung von Stele 12 zu Stele 10 (Azimut 278° 51') ist nahezu die gleiche wie die Achsrichtung (Azimut 278° 25') des Fensters in Tempel 22 (10). Stele 10 war durch

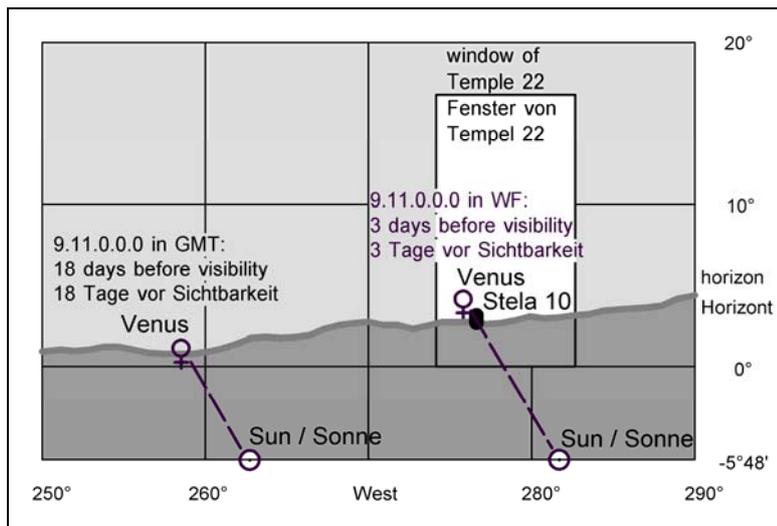


local horizon. The Initial Series date of Stela 10 is 9.10.19.13.0 3 Ahaw 8 Yaxk'in and a second date, most likely the dedication date, is 9.11.0.0.0 12 Ahaw 8 Keh. The Long Count date 9.11.0.0.0 was only two days after a station in the Venus Table, since the interval to the Venus base date (9.9.9.16.0) is:  $18 \times 584 + 236 + 90 + 2$  days.

All these circumstances indicate, that Venus should be near its first rising as evening star visible through the window at 9.11.0.0.0 (14). The visibility can be checked by the use of a correlation and the atmospheric model from Schaefer (15). The Long Count date 9.11.0.0.0 falls in the WF on 23 August 860 AD. On this date or within the next 3 days (depending on the atmosphere) at sun set Venus was visible through the window of Temple 22 and the heliacal rise of Venus as evening star directly behind Stela 10 is remarkable (Fig. 2). In the GMT 9.11.0.0.0 is 11 October 652 AD. Venus was not visible, not aligned with Stela 10, nor was it visible in the window of Temple 22.

das Fenster am örtlichen Horizont ebenfalls sichtbar. Das Initialseriendatum von Stele 10 ist 9.10.19.13.0 3 Ahaw 8 Yaxk'in und ein zweites, höchstwahrscheinlich das Weihedatum, ist 9.11.0.0.0 12 Ahaw 8 Keh. Das Long Count Datum 9.11.0.0.0 war nur zwei Tage nach einer Station in der Venustafel entfernt, denn der Abstand zum Venus-Ausgangsdatum (9.9.9.16.0) ist:  $18 \times 584 + 236 + 90 + 2$  Tage.

All diese Umstände weisen darauf hin, dass die Venus nahe ihres ersten Aufgangs als Abendstern durch das Fenster am Tag 9.11.0.0.0 (14) sichtbar gewesen sein sollte. Die Sichtbarkeit kann unter Verwendung einer Korrelation und des atmosphärischen Modells von Schaefer (15) geprüft werden. Das Long Count Datum 9.11.0.0.0 fällt in der WF auf den 23. August 860 n. Chr. An diesem Tag oder in den nächsten 3 Tagen (abhängig von der Atmosphäre) war Venus bei Sonnenuntergang durch das Fenster von Tempel 22 erstmals sichtbar, und der heliakische Aufgang der Venus als Abendstern unmittelbar hinter Stele 10 ist beeindruckend (Abb. 2). In der GMT ist 9.11.0.0.0 der 11. Oktober 652 n. Chr. Die Venus war nicht sichtbar, stand nicht in Beziehung zu Stele 10 und war auch nicht durch das Fenster in Tempel 22 zu sehen.



**Fig. 2:** Visibility of Venus at 9.11.0.0.0 as setting Evening star trough the window of Temple 22, Copán. Venus is visible only in the WF correlation, setting direct behind Stela 10 at the horizon.

**Abb. 2:** Sichtbarkeit am Tag 9.11.0.0.0 von der untergehenden Venus als Abendstern durch das Fenster von Tempel 22, Copán. Venus ist nur in der WF-Korrelation zu sehen und ging direkt hinter Stele 10 am Horizont unter.

In Copán, Temple 11 where is a Venus glyph recorded at the east door together with the Calendar round 5 Kib 10 Pop. Using with other dates of the inscription the Long Count date for this Calendar Round can be calculated as: 9.15.15.12.16 (16). This date falls three days after the rising of Venus as evening star as given in the Venus table. Additionally, the inscription of Temple 11 shows the same verb ("was bounded/ seen") as the text in the Venus table. The parallel inscriptions and the close match of the dates is highly suggestive that on this date Venus was observed in Copán at heliacal rise as evening star.

In Copán wird am Osteingang zu Tempel 11 eine Venusglyphe zusammen mit der Kalenderrunde 5 Kib 10 Pop dargestellt. In Verbindung mit anderen Daten des Long Count kann diese Kalenderrunde als 9.15.15.12.16 berechnet werden (16). Dieses Datum fällt nur drei Tage nach dem Aufgang der Venus als Abendstern, wie er in der Venustafel angegeben wird. Außerdem zeigt die Inschrift von Tempel 11 das gleiche Verb ("wurde gebunden/ gesehen") wie die Venustafel. Die parallelen Inschriften und die Nähe der Kalenderdaten sind ein starkes Indiz dafür, dass in Copán der heliakische Aufgang der Venus als Abendstern an diesem Tag beobachtet wurde.



In GMT the date falls on 11 February 747 AD when Venus was invisible, about 14 days before the expected observation. In WF the date falls on 24 December 954 AD, about two days before a heliacal rise of Venus as evening star. Because of uncertain atmospheric conditions heliacal rise phenomena can only be estimated within two days (15).

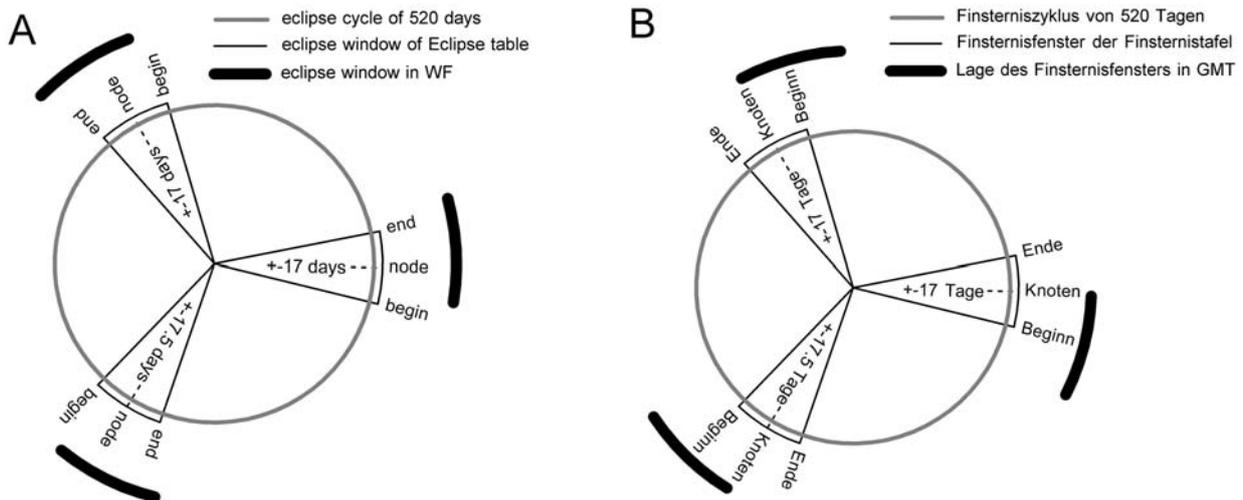
**Eclipses**

The eclipse table on pages 51 to 58 of the Dresden codex is almost universally accepted as a list of 69 eclipse stations starting at the base date 9.16.4.10.8 12 Lamat 1 Muwan. The main disagreement regarding the eclipse table results from the way in which different correlations fit it. All 12 Lamat dates of the eclipse table fall on a new moon, since their Moon age in the Supplementary Series would fall between 29.0 and 0.4 days. Because of this fact we knew the Eclipse Table was a Solar Eclipse Table.

In der GMT fällt dieses Datum auf den 11. Februar 747 n. Chr., etwa 14 Tage vor dem erwarteten Beobachtungsdatum. In der WF fällt das Datum auf den 24. Dezember 954 n. Chr., etwa zwei Tage vor dem heliakischen Aufgang der Venus als Abendstern. Aufgrund der unsicheren atmosphärischen Bedingungen kann das Phänomen von heliakischen Aufgängen nur auf zwei Tage genau bestimmt werden (15).

**Finsternisse**

Die Finsternistafel auf den Seiten 51 bis 58 des Dresdener Kodex wird fast unangefochten als Liste von 69 Finsternissen angesehen, die am Ausgangsdatum 9.16.4.10.8 12 Lamat 1 Muwan beginnt. Der Hauptunterschied in der Auswertung der Angaben der Finsternistafel resultiert aus der Fragestellung, in welche Korrelation sie einzuordnen sind. Alle 12 Lamat-Daten der Finsternistafel fallen auf einen Neumond, da ihr Mondalter in den Ergänzungsserien zwischen 29,0 und 0,4 Tagen fallen würde. Aufgrund dieser Tatsache wissen wir, dass die Finsternistafel eine Sonnenfinsternistafel darstellt.



**Fig. 3:** Position of the three eclipse windows of the Eclipse table, with the Moon node passage of the Sun in the middle (correlation independent). **A** The eclipse window in WF is off by -6.8 days and 11.6% of the predicted solar eclipses fall outside the eclipse window. **B** In GMT the offset is 19 days, therefore 58% of the predicted solar eclipses fall outside of an eclipse window.

**Abb. 3:** Position der drei Finsternisfenster in der Finsternistafel, mit der Mondknotenpassage der Sonne in der Mitte (unabhängig von einer Korrelation). **A** Das Finsternisfenster in WF weicht davon um -6,8 Tage ab, wodurch 11,6% der vorhergesagten Sonnenfinsternisse außerhalb des Finsternisfensters fallen. **B** Die GMT weicht um 19 Tage ab, wodurch 58% der vorhergesagten Sonnenfinsternisse außerhalb des Finsternisfensters fallen.

A second way we can tell that the Eclipse Table is intended specifically for solar eclipses is related to the distance between the new moon and the moon node. Eclipses are only possible if they are close to the moon node. The Tzolk'in dates of all 69 eclipses can be arranged in 3 groups using a double Tzolk'in of 520 days, which has about the same length as 3 eclipse half years ( $3 \times 173.31 = 519.93$  days, Fig. 3) (17). The distances between the 3 groups matches the eclipse half year. The range of each group is  $\pm 17$  to  $\pm 17.5$  days. This range is only possible for solar

Ein zweiter Nachweis, dass die Finsternistafel eine Sonnenfinsternistafel ist steht in Bezug zum Abstand zwischen Neumond und Mondknoten. Finsternisse sind nur nahe dem Mondknoten möglich. Es ergeben sich drei Gruppen von Tzolk'in-Daten aller 69 Finsternisse innerhalb eines Doppel-Tzolk'in von 520 Tagen, da dies in etwa der Länge von 3 Finsternis-Halbjahren entspricht ( $3 \times 173,31$  Tage = 519,93 Tage, Abb. 3) (17). Die Abstände zwischen den 3 Gruppen entsprechen dem Finsternis-Halbjahr. Die Breite jeder Gruppe beträgt  $\pm 17$  bis  $\pm 17,5$  Tage. Diese Breite ist nur für Sonnenfinsternisse möglich (theoretisch  $\pm 18$  Tage), da



eclipses (theoretically  $\pm 18$  days), as the range for lunar eclipses is  $\pm 12$  days. The date in the middle of each group is close to the moon node. One of these dates is 11 Manik ( $\pm 1$  day). This means, that any base date which falls on 12 Lamat (one day later as 11 Manik) should be close to the moon node. This is supported by the internal structure and the Long Count dates of the Multiplication Table (18), which follows the Eclipse Table on pages 58 and 59. The base dates of this table fall on 13 Muluk, one day after the base of the Eclipse Table (12 Lamat). Other data of the Dresden codex, the Paris Codex and from Poco Uinic dealing with the eclipse signs support the Moon Node position (9).

The visibility of eclipses does not repeat after one through the table (11960 days), but after multiples of the Saros cycle (6585.32 days). It is obvious, that the dates of the 69 solar eclipses were not based on observations. The table must have been calculated, and its main function was that of an Eclipse Warning Table (19).

Using 9.16.4.10.8 (the table base date) as the stating date in the GMT correlation 58.0% (40 of 69) of the dates given in the Eclipse Warning Table have Moon Node positions greater than  $\pm 18$  days (Fig. 3). This means that eclipses visible from the Earth do not occur anywhere on these dates. In the WF correlation 11.6% (8 of 69) of the 69 dates have Moon Node positions greater than  $\pm 18$  days. The number of imprecise eclipse predictions is reduced to 3 (of 69) dates in the second pass through the table (after 11960 days). The few outlier do not reduce the effectiveness as an Eclipse Warning Table, since solar eclipses with large Moon Node positions are visible only as partial solar eclipses near North or South Poles. Because of the slow shift of the Moon Node position the Eclipse Warning Table could be used (in the WF correlation) for six passes through the table – from 963 to 1160 AD (9).

### Sun

The interpretation of the E-group of Uaxactun as a solar observatory based on the alignment of the buildings E-I, E-II, E-III (Fig. S4) and the possibility to observe the sunrise at four tropical year stations: summer solstice ( $\pm 32^\circ$ ), winter solstice ( $\pm 44^\circ$ ), and on the vernal and autumn equinox ( $\pm 30^\circ$ ) (10). Associated with Group E are Stela 18, 19, and 20. On Stela 18 and 19 the Long Count date is 8.16.0.0.0. 7 K'atun later Stela 20 was erected on. The interval between both dates are 138 tropical years minus 3.43 days. This is the smallest common multiple of the K'atun count and the tropical year (in a range of  $\pm 3.43$  days). The interval of the Long Count dates together with the astronomical alignments of the E-

die Breite für Mondfinsternisse  $\pm 12$  Tage beträgt. Das Datum in der Mitte jeder Gruppe muss nahe am Mondknoten liegen. Eines dieser Daten ist 11 Manik ( $\pm 1$  Tag). Das bedeutet, dass jedes Ausgangsdatum, das auf 12 Lamat fällt (einen Tag später als 11 Manik), nahe dem Mondknoten sein sollte. Dies wird von der internen Struktur und den Long Count Daten der Berechnungstafel (18) gestützt, die der Finsternistafel auf den Seiten 58 und 59 folgt. Die Ausgangsdaten dieser Tafel fallen auf 13 Muluk, einen Tag nach dem Anfang der Finsternistafel (12 Lamat). Andere Daten des Dresdener Codex, des Pariser Kodex und aus Poco Uinic, die in Verbindung mit den Finsternisglyphen stehen, unterstützen diese Mondknotenposition (9).

Die Sichtbarkeit der Finsternisse wiederholt sich nicht nach einem Durchgang durch die Tafel (11960 Tagen), sondern nach Vielfachen des Saros-Zyklus (6585,32 Tagen). Es ist offensichtlich, dass die Daten der 69 Sonnenfinsternisse nicht auf Beobachtungen beruhen. Die Tafel muss berechnet worden sein, und ihre Hauptfunktion war es, vor Finsternissen zu warnen (19).

Verwendet man 9.16.4.10.8 (das Ausgangsdatum der Finsternistafel) als Startdatum in der GMT-Korrelation, haben 58,0% (40 von 69) der Daten eine Mondknotenpositionen, die größer als  $\pm 18$  Tage ist (Abb. 3). Das bedeutet, dass an diesen Tagen nirgends eine auf der Erde sichtbare Finsternis stattfand. In der WF-Korrelation haben 11,6% (8 von 69) der 69 Daten Mondknotenpositionen, die größer als  $\pm 18$  Tage sind. Dieser Prozentsatz fehlerhafter Finsternisvorhersagen reduziert sich im zweiten Tafeldurchgang (nach 11960 Tagen) auf 3 von 69 Daten. Das Ausbleiben der wenigen Ausreißer beeinflusst nicht die Verwendbarkeit als Finsterniswarntafel, da Sonnenfinsternisse mit großem Mondknotenabstand nur als partielle Sonnenfinsternisse nahe am Nord- oder Südpol sichtbar sind. Durch die allmähliche Verschiebung der Mondknotenposition war die Finsterniswarntafel (in der WF-Korrelation) insgesamt 6 Durchgänge lang verwendbar – von 963 bis 1160 n. Chr. (9).

### Sonne

Die Interpretation der E-Gruppe von Uaxactún als Sonnenobservatorium beruht auf der Anordnung der Gebäude E-I, E-II, E-III (Abb. S4) und der Möglichkeit, den Sonnenaufgang an vier Stationen des tropischen Jahres zu beobachten: Sommersonnenwende ( $\pm 32^\circ$ ), Wintersonnenwende ( $\pm 44^\circ$ ) und zu den Frühjahrs- und Herbst-Tagundnachtgleichen ( $\pm 30^\circ$ ) (10). Mit der E-Gruppe sind Stela 18, 19 und 20 assoziiert. Auf den Stelen 18 und 19 ist das Long Count Datum 8.16.0.0.0 zu finden. Stela 20 wurde 7 K'atun später am Tag 9.3.0.0.0 errichtet. Die Zeit zwischen beiden Daten beträgt 138 tropische Jahre abzüglich 3,43 Tage. Das ist das kleinste gemeinsame Vielfache der K'atunzählung und des tropischen Jahres (im Spielraum von  $\pm 3,43$  Ta-

group implies the expectation that the two Long Count dates should fall close to one of the four tropical year stations. The rotation of the temple E-III in direction to the viewpoint on E-VII sub may indicate the preference of the winter solstice as the sun rises over E-III at that station (14).

Another set of alignments between Temple 1, 3, and 4 in Tikal are oriented to the sun rise or set at equinoxes and solstices (20, 21). The alignments suggest that three Long Count dates on the lintels of Temple 1 and 4 (9.12.9.17.16, 9.13.3.7.18, and 9.15.12.11.13) with intervals of a quarter tropical year, are recording tropical year stations.

The base dates of the Venus Table (9.9.9.16.0) and of the Eclipse Table (9.16.4.10.8) are separated by an interval of 133 tropical years minus 89.21 days, which is close to a quarter of a tropical year. Since the cycles of both tables are also related to the tropical year, it can be expected that both base dates fall close to a tropical year station. Another pair of dates comes from the site of Palenque. This is the only pair of dates on the same monument with an interval of tropical years ( $\pm 1$  day). Their interval is explicitly given in the inscription as a distance number of  $13.3.9 = 4719$  days, or 13 tropical years and 0.85 days.

The search for tropical year stations results in a list of 10 Long Count dates (Tab. 1). They are associated with astronomical alignments and intervals related to the movement of the Sun. When comparing the stations of these dates they cluster into four groups, separated by 85.58 days, 90.35 days, 94.88 days, and 94.44 days. This reflects the unequal length of the seasons according to the second law of Kepler. It demonstrates, that all of these Long Count dates are related to one of the four tropical year stations.

In the GMT the tropical year data do not fall on tropical year stations. They are off by 40 to 45 days. In the WF the tropical year data have a mean error of  $\pm 2.7$  days. Only the K'atun ending dates from Uaxactún have a greater deviation from winter solstice in the WF. There are reasons for this first the apparent daily change in positioning the sun rise along the horizon during winter solstice is very small. Second, both dates mark period endings dates at the end of a 20 year cycle (7200 days), i.e. to the nearest 20 years.

Based on astronomical data the GMT can be eliminated as a possible Classic period correlation. The only correlation that matches all of these data with an acceptable tolerance is the WF (660208).

gen). Das Intervall der Long Count Daten und die astronomische Anordnung der E-Gruppe legt die Annahme nahe, dass die beiden Long Count Daten nahe an einer der vier Stationen des tropischen Jahres liegen sollten. Die Drehung des Tempels E-III in Richtung des Blickpunkts auf E-VII sub dürfte auf die Bevorzugung der Wintersonnenwende hinweisen, als die Sonne an diesem Tag über E-III aufging (14).

Andere Ausrichtungen existieren zwischen Tempel 1, 3 und 4 in Tikal und orientieren sich am Auf- oder Untergang der Sonne zu den Tagundnachtgleichen und Sonnenwenden (20, 21). Die Ausrichtungen suggerieren, dass drei Long Count Daten auf den Türstürzen von Tempel 1 und 4 (9.12.9.17.16, 9.13.3.7.18 und 9.15.12.11.13) Stationen des tropischen Jahres überliefern, da sie Vielfache des tropischen Vierteljahres auseinander liegen.

Das Ausgangsdatum der Venustafel (9.9.9.16.0) und der Finsternistafel (9.16.4.10.8) wird von einem Intervall von 133 tropischen Jahren minus 89,21 Tagen, das nahe dem Viertel eines tropischen Jahres ist, getrennt. Da die Zyklen beider Tafeln zusätzlich mit dem tropischen Jahr in Verbindung stehen, kann man annehmen, dass beide Daten nahe an eine Station des tropischen Jahres fallen. Ein weiteres Datenpaar findet sich in Palenque. Dies ist das einzige Paar von Daten auf dem gleichen Monument mit einem Intervall von tropischen Jahren ( $\pm 1$  Tag). Dieses Intervall wird in der Inschrift ausdrücklich als Spanne von  $13.3.9 = 4719$  Tagen oder 13 tropischen Jahren und 0,85 Tagen angegeben.

Die Suche nach Stationen des tropischen Jahres resultiert in einer Liste von 10 Long Count Daten (Tab. 1). Sie sind mit astronomischen Ausrichtungen und Intervallen verbunden, die auf die Bewegung der Sonne bezogen sind. Vergleicht man die Stationen dieser Daten, lassen sie sich in vier Gruppen von 85,58 Tagen, 90,35 Tagen, 94,88 Tagen und 94,44 Tagen Abstand einordnen. Dies spiegelt die ungleiche Länge der Jahreszeiten nach dem zweiten Kepler'schen Gesetz wider. Dies zeigt, dass all diese Long Count Daten sich auf eine von vier Stationen des tropischen Jahres beziehen.

In der GMT fallen die Daten nicht auf Stationen des tropischen Jahres. Sie sind 40 bis 45 Tage davon entfernt. In der WF haben die Daten des tropischen Jahres einen mittleren Fehler von nur  $\pm 2,7$  Tagen. Allein die K'atun-Enddaten von Uaxactún haben in der WF eine größere Abweichung von der Wintersonnenwende. Hauptgrund hierfür ist offenbar, dass der tägliche Positionswechsel des Sonnenaufgangs am Horizont während der Wintersonnenwende sehr gering ist. Außerdem markieren beide Daten Periodenendpunkte zum Ende einer 20-Jahre-Periode (7200 Tage), d.h. zu der nahegelegensten 20-Jahresfeier.

Auf Grundlage astronomischer Daten kann die GMT als mögliche Korrelation der klassischen Periode ausgeschlossen werden. Die einzige Korrelation, die all diesen Daten mit einer akzeptablen Abweichung entspricht, ist die WF (660208).

**Obsidian**

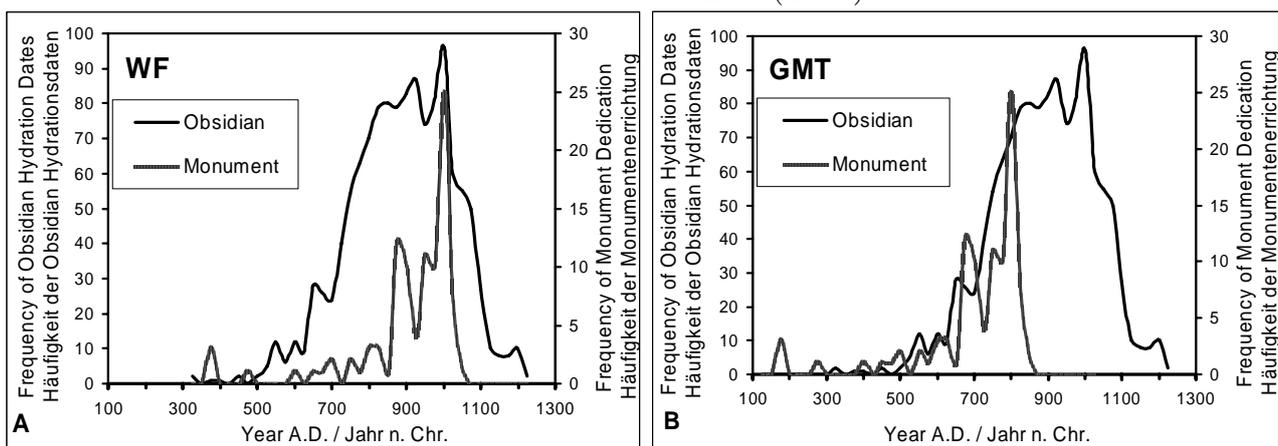
Other data support this correlation. Long term archaeological research in the Copán Valley (Honduras) has produced an impressive inventory of some 1425 archaeological sites (4507 structures) in an area of 135 km<sup>2</sup>. From 1983 to 1989 a stratified random sample consisting of 200 (15%) of these sites were test excavated. Obsidian artifacts from these excavations yielded 2150 obsidian hydration dates (22, 23). These dates are the best documented set of chronological data available from the Maya area, and they appear to yield reliable dates (24). A total 2150 obsidian hydration dates from the Copán valley were excavated and cross-checked with other available chronological data (C-14 estimates, archaeomagnetic dates, ceramic phases, internal site stratigraphy and iconographic data), it now appears that the hydration dates yield significant, internally consistent results.

I would argue that the frequency of hydration dates are a good measure of both obsidian consumption (and availability) and population in the Copán valley (Fig. 4). There is a disagreement between the original obsidian hydration data and the traditional chronology (GMT). If the assumed link between obsidian consumption and population is accepted, then the hydration data indicate that the entire chronology of Copán should be shifted about 200 years later in order to better fit with historical and environmental events. The GMT places major historical events and the abandonment at Copán impossibly early, while in the WF the expected demographic development is in perfect congruence with the history of Copán (Fig. 4).

**Obsidian**

Andere Daten unterstützen diese Korrelation. Die langfristige archäologische Forschung im Copán-Tal (Honduras) hat einen beeindruckenden Bestand von etwa 1425 archäologischen Stätten (4507 Gebäude) in einem Gebiet von 135 km<sup>2</sup> ergeben. Von 1983 bis 1989 wurde eine Auswahl von 200 (15%) dieser Stätten ausgegraben. Obsidian-Objekte dieser Ausgrabungen brachten 2150 Obsidianhydrationsdatierungen (OH-Daten) hervor (22, 23). Diese Daten sind der am Besten dokumentierte chronologische Datensatz aus dem Mayagebiet und sie scheinen zuverlässigen Angaben zu bringen (24). Eine Gesamtzahl von 2150 OH-Daten wurden im Copán-Tal ausgegraben und mit anderen verfügbaren chronologischen Daten (C-14-Schätzungen, archäomagnetischen Daten, Keramikphasen, der stratigrafischen Schichtung und ikonografischen Daten) verglichen. Es scheint, dass die OH-Daten bedeutsame, intern übereinstimmende Resultate bringen.

Ich möchte betonen, dass die Häufigkeit der OH-Daten eine gute Anzeige sowohl für den Obsidianverbrauch (und –zugänglichkeit) als auch für die Bevölkerung im Copán-Tal sind (Abb. 4). Allerdings gibt es ein Missverhältnis zwischen den ursprünglichen OH-Daten und der traditionellen Chronologie (GMT). Wenn die angenommene Verbindung zwischen Obsidianverbrauch und Bevölkerung akzeptiert wird, zeigen die OH-Daten, dass die gesamte Chronologie von Copán etwa 200 Jahre später angesetzt werden muss, um historische und Umweltereignisse in bessere Übereinstimmung zu bringen. Die GMT platziert die historischen Hauptereignisse und das Verlassen von Copán unmöglich früh, während sich die angenommene demografische Entwicklung in der WF in genauer Übereinstimmung mit der Geschichte von Copán befindet (Abb. 4).



**Fig. 4:** Absolute dating of Obsidian Hydration Data and Frequency of Monument Dedication at Copán in the WF (A) and the GMT (B) correlation. The last dated monument falls in the year AD 1029 (WF) or AD 822 (GMT).

**Abb. 4:** Absolute Datierung von Obsidian Hydrationsdaten und Häufigkeit der Monumentenerrichtung in Copán in der WF (A) und der GMT (B) Korrelation. Das letzte datierte Monument fällt in das Jahr 1029 n. Chr. (WF) oder 822 n. Chr. (GMT).

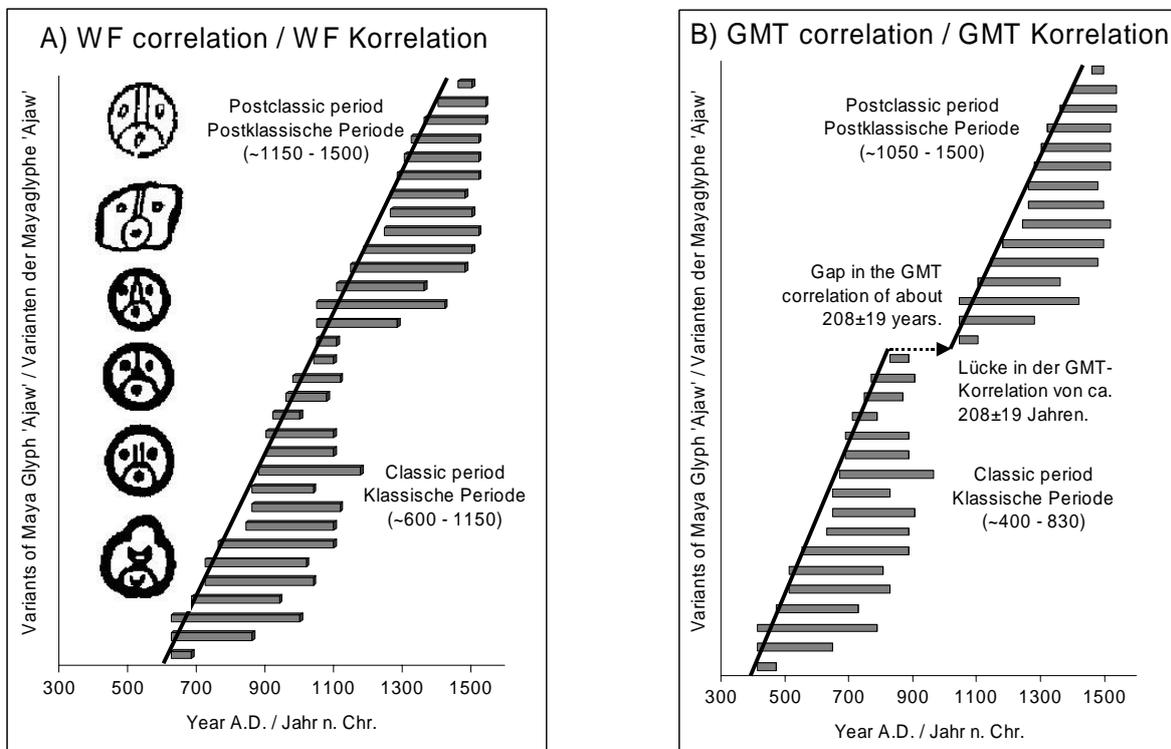


**Maya Glyphs**

A new approach on the evolution of Maya glyphs shows the constant development of Maya glyphs forward in time from Classic, and back in time from the Colonial period (Fig. 5). Lacadena García-Gallo has analyzed 9 different glyphs and their variation (25). One of them is the Ahaw glyph and the invention of new variants shows a constant evolution with a good fit of a regression line for the Classic ( $r=0.984$ ) and for the Postclassic period ( $r=0.986$ ) ( $r$  describes the congruence with a straight line, a perfect fit would be 1). The continuity of this development, interrupted by a disjunction in the GMT (Fig. 5B), requires a 200 to 220 year shift later for the Classic material. The mean value of this gap is  $208 \pm 19$  years in the GMT, while the WF fulfills the expected continuity perfectly (Fig. 5A).

**Mayaglyphen**

Neue Erkenntnisse der Entwicklung der Mayaglyphen zeigen die konstante Entwicklung der Mayaglyphen von der klassischen Periode bis zur Kolonialzeit (Abb. 5). Lacadena García-Gallo hat 9 verschiedene Glyphen und ihre Variationen analysiert (25). Eine von ihnen ist die Ahaw-Glyphe und die Einführung neuer Varianten zeigt eine stetige Entwicklung an, mit einer gut übereinstimmenden Regressionsgerade für die klassische ( $r=0.984$ ) und die postklassische Periode ( $r=0.986$ ) ( $r$  ist ein Maß der Übereinstimmung, die für eine perfekte Gerade 1 wäre). Die Kontinuität dieser Entwicklung, unterbrochen von einem Einschnitt in der GMT (Abb. 5B), erfordert eine zeitliche Verschiebung des klassischen Materials zur Postklassik um 200 bis 220 Jahre. Der Durchschnittswert dieser Lücke beträgt in der GMT  $208 \pm 19$  Jahre, während die WF die erwartete Kontinuität hervorragend erfüllt (Abb. 5A).



**Fig. 5:** **A** Evolution of variants of the *Ajaw* glyph in the WF correlation. The development shows the continuity as expected. **B** Evolution in the GMT correlation. The GMT shows a mean gap for all analyzed glyphs of 208 years ( $\pm 19$  years) between the end of the Classic and the beginning of the Postclassic period.

**Abb. 5:** **A** Veränderung der Varianten der *Ajaw* Glyphe in der WF-Korrelation. Die Entwicklung zeigt eine Kontinuität wie es zu erwarten ist. **B** Veränderung in der GMT-Korrelation. Die GMT zeigt eine für alle analysierten Glyphen gemittelte Lücke von 208 Jahre ( $\pm 19$  Jahre) zwischen dem Ende der Klassik und dem Beginn der postklassischen Periode.

**Calendar continuity**

As the GMT is based on the assumption of calendar continuity, it is often claimed that the Calendar round, a 52 year cycle composed by the Tzolk'in and the Haab, was not interrupted from the Classic period until the beginning of the 20th century. While the continuity of Tzolk'in and Haab in the

**Kalenderkontinuität**

Da die GMT auf der Annahme der Kalenderkontinuität beruht, wird oft behauptet, dass die Kalenderunde, ein Zyklus von 52 Jahren, der sich aus Tzolk'in und Haab zusammensetzt, seit der klassischen Periode bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts nicht unterbrochen wurde. Während die Kontinuität von Tzolk'in und Haab im Hochland von Guatemala eine solche



Highland of Guatemala might indicate continuity even from the Classic period, this is not necessary true for the K'atun count. This situation is exactly the result of the new chronology, since the shift of 208 years and 3 days against the GMT is a multiple of the 52 year cycle +3 days, but not of the 256 year K'atun cycle. The conclusion is, that the Calendar round shows a continuity within a few days not only for the Maya but for whole Mesoamerica, but the K'atun count was interrupted or changed during the Postclassic period.

**Conclusion**

We can conclude from the results of the correlation search method that the WF (660208) correlation is the only correlation that fits the Classic period Maya astronomical data. Further support for the WF comes from a wide range of data including Obsidian hydration, ceramic sequences, graphic representation of Maya glyphs and historical connections.

The discovery of the correct correlation recontextualizes the reality of the Maya in real-time. It has connected them to the history of adjacent cultures (Fig. 6) and the cosmos the observed with such been interest. The new correlation makes it possible to discuss the old debate of Toltec influence at Chichén Itzá in a new light, and illuminates the role of 'Mexican' cultures in the transition from the Classic to Postclassic periods (14). In short the WF correlation makes sense of the vast majority of the data relating to this issue, and is the only possible solution for much of the data.

Kontinuität seit der klassischen Periode zeigen mag, ist dies für die K'atun-Zählung nicht unbedingt richtig. Das ist das Ergebnis der neuen Chronologie, da die Verschiebung von 208 Jahren und drei Tagen gegenüber der GMT ein Vielfaches des 52-Jahres-Zyklus' + 3 Tage ist, nicht aber des K'atun-Zyklus von 256 Jahren. Schlussfolgerung ist, dass die Kalenderrunde im Rahmen einiger Tage eine Kontinuität nicht nur für die Maya, sondern für das gesamte Mesoamerika darstellt, während die K'atun-Zählung in der postklassischen Periode unterbrochen oder verändert wurde.

**Zusammenfassung**

Aus den Ergebnissen der Korrelationsmethode können wir schlussfolgern, dass die WF-Korrelation (660208) die einzige Korrelation ist, die mit den astronomischen Daten der klassischen Periode der Maya vollständig übereinstimmt. Eine weitere Unterstützung der WF kommt von vielen anderen Daten, einschließlich der Obsidianhydratation, Keramikfolgen, graphische Darstellungsweise der Hieroglyphen und historischen Verbindungen.

Die Entdeckung der korrekten Korrelation setzt die Maya in den zeitlichen Kontext zur tatsächlichen Zeitrechnung. Sie bringt sie in Verbindung mit den angrenzenden Kulturen (Abb. 6) und dem mit Interesse beobachteten Kosmos. Die neue Korrelation macht es möglich, die alte Debatte des toltekischen Einflusses auf Chichén Itzá in einem neuen Licht zu betrachten und beleuchtet die Rolle der 'mexikanischen' Kulturen in der Übergangszeit von der Klassik zur Postklassik (14). Kurz gesagt, die WF-Korrelation ergibt für die übergroße Mehrheit der mit diesen Ereignissen verbundenen Daten eine sinnvolle und für viele dieser Daten die einzig mögliche Lösung.

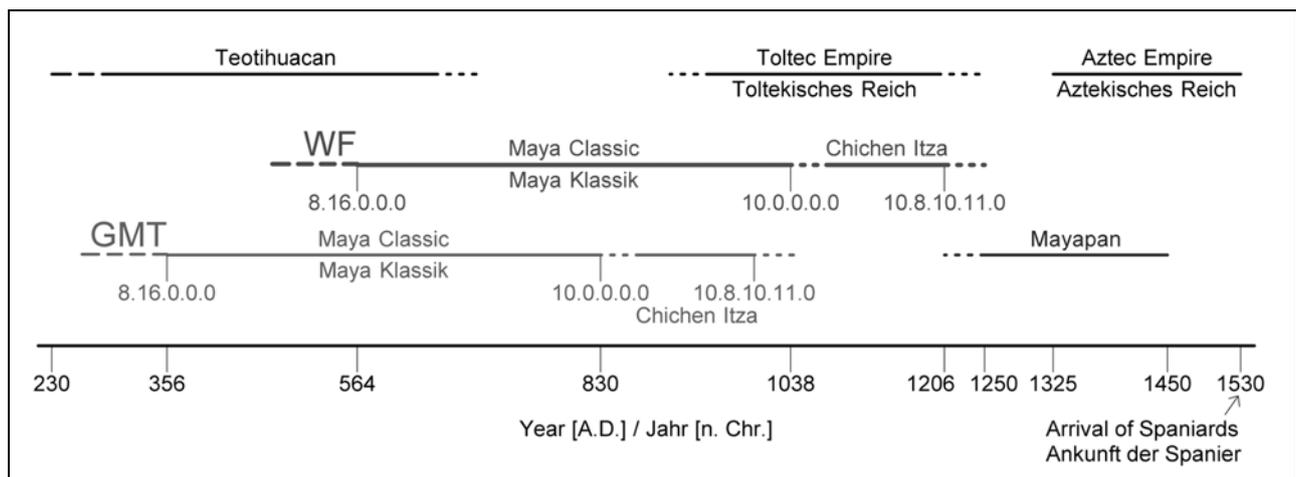


Fig. 6: Mesoamerican timeline in the WF and in the GMT correlation.

Abb. 6: Mesoamerikanische Zeitschiene in der WF- und GMT-Korrelation.



**References and notes / Referenzen und Anmerkungen:**

1. J. Eric S. Thompson, *A Correlation of the Mayan and European Calendars*, (Field Museum of Natural History, Chicago, 1927), *Anthropological Series* 17 (1), pp. 1-22.
2. Arlen F. Chase, in *Late Lowland Maya Civilization*, Jeremy A. Sabloff, E. Wyllys Andrews V, Eds. (Univ. of New Mexico, Albuquerque, 1986), pp. 99-140.
3. Sylvanus G. Morley, *The Correlation of the Maya and Christian Chronology* (Carnegie Institution of Washington, Washington, 1920).
4. J. Eric S. Thompson, *Maya Chronology: The Correlation Question*. (Carnegie Institution of Washington, Washington, 1935), *Contributions to American Archaeology* 3 (14), pp. 51-104.
5. Thijs Baayens, *Yumtzilob*. 9, 1 (1996), p. 53.
6. Klaus Hempe, Jürgen Molt, *Sterne im Computer* (Verlagsgesellschaft Rudolf Müller, Köln, 1987).
7. Bryan Wells, *The Journal of the Royal Astronomical Society of Canada* 85, 6 (1991), p. 291.
8. Andreas Fuls, *The Calculation of Lunar Series on Classic Maya Monuments*. In *Ancient Mesoamerica*, 18 (2007), p. 273-282.
9. Andreas Fuls, *Die astronomische Datierung der klassischen Mayakultur (500 - 1100 n. Chr.): Implikationen einer um 208 Jahre verschobenen Mayachronologie*. Dissertation University Hamburg, Books on Demand, Norderstedt 2007.
10. Anthony F. Aveni, *Skywatchers of Ancient Mexico*, (Texas University Press, Austin, London, 1980).
11. Linda Schele, Nikolai Grube, Federico Fahsen, *The Lunar Series in Classic Maya Inscriptions: New Observation and Interpretations* (Texas Notes on Pre-columbian Art, Writing, and Culture no. 29, Center of the History and Art of Ancient American Culture, Texas, Austin, 1992).
12. Anthony F. Aveni, *The Sky in Mayan Literature* (Oxford University Press, New York, Oxford, 1992).
13. Michael P. Closs, Anthony F. Aveni, Bruce Crowley, *Indiana*. 9 (1984), p. 221.
14. Bryan Wells, Andreas Fuls, *The Correlation of the Modern Western and Ancient Maya Calendars*, (Monograph No. 5, Early Site Research Society (West), 2000).
15. Bradley E. Schaefer, *Archaeoastronomy*, 10 (1986), p. S32.
16. Berthold Riese, Frauke J. Riese, *Baessler-Archiv*, Neue Folge 39 (1991), p. 209.
17. John E. Teeple, *Maya Astronomy* (Carnegie Institute of Washington, Washington, 1930).
18. J. Eric S. Thompson, *A Commentary on the Dresden Codex, a Maya Hieroglyphic Book* (American Philosophical Society, Philadelphia, 1972).
19. Charles H. Smiley, in *Archaeoastronomy in Pre-Columbian America*, Anthony F. Aveni, Ed. (Texas University Press, Austin, London, 1975), pp. 247-256.
20. Horst Hartung, in *Native American Astronomy*, Anthony F. Aveni, Ed. (University of Texas Press, Austin, London, 1977), pp. 111-130.
21. Vincent H. Malmström, *Cycles of the Sun, Mysteries of the Moon: The Calendar in Mesoamerican Civilization* (Univ. of Texas Press, Austin, 1997).
22. AnnCorinne Freter, *The Classic Maya Collapse at Copan, Honduras: A Regional Settlement Perspective* (Dissertation, Pennsylvania State Univ., Univ. Park, 1988).
23. Obsidian hydration dates are obtained through microscopic analysis of thin sections of obsidian taken from excavated artifacts. Over time water penetrates the obsidian and the depth of this penetration can be used to calculate how long the artifact has been in the ground.  
Obsidianhydrationsdaten werden durch die mikroskopische Analyse dünner Obsidianschichten von ausgegrabenen Objekten erzielt. Mit der Zeit dringt Wasser in die Obsidianoberfläche ein, und mittels der Dicke dieser Schicht kann man berechnen, wie lang sich das Objekt in der Erde befand.
24. David Webster, AnnCorinne Freter, *Latin American Antiquity* 1 (1990), p. 66.
25. Alfonso Lacadena García-Gallo, *Evolution formal de las grafías escriturarias Mayas: Implicaciones historicas y culturales*. (Dissertation, Universidad Complutense de Madrid, 1995).

Acknowledgements: Many thanks to Bryan Wells for his corrections and the discussion of the paper.  
Vielen Dank an Bryan Wells für seine Korrekturen und Anmerkungen zu diesem Beitrag.

Figures and Tables by Andreas Fuls: Reanalysis of Dating the Classic Maya Culture

**Verein Regenzeit e. V.**

Paul-Gruner-Strasse 42 | 09120 Chemnitz

**Kleine Projekte – Große Hilfe**

Initiierung und Finanzierung von Projekten zur Schaffung von Verdienstialternativen zum Raubbau an der Natur, medizinische Versorgung der Ureinwohner und Bau einer Wiederauswildungsstation im Bolivianischen Regenwald.  
[www.urwaldprojekte.de](http://www.urwaldprojekte.de) – [www.madidi.de](http://www.madidi.de)

Ktnr.: 3557006220

Bank: Sparkasse Chemnitz

BLZ: 87050000



# Tlamama

(aztekisch = der eine Last auf dem Rücken trägt)

*Ursula Thiemer-Sachse*

Da im vorspanischen Mesoamerika keine Lasttiere oder Wagen zum Transport existierten, verdienen die Lastenträger eine besondere Aufmerksamkeit. Wegen der frühkolonialzeitlichen Berichte sind wir über sie in der aztekischen Gesellschaft am besten informiert, auch wenn es sie in allen altmexikanischen Kulturen gegeben hat. Ihrer Bedeutung unter vorspanischen wie kolonialzeitlichen Bedingungen gilt diese Betrachtung.

Because there were no beasts of burden or wagons for transport in pre-Columbian Mesoamerica, porters deserve particular attention. Because of early colonial accounts we are best informed about them in the Aztec society, although they were found in all old-Mexican cultures. This reflection focuses on their importance in pre-Columbian and colonial periods.

Ya que en la antigua América, antes de la conquista española, no existían bestias de carga o vehículos de transporte, los Cargadores recibían una atención especial. Gracias a las memorias de principios del tiempo colonial estamos perfectamente informados de ello tanto en la sociedad azteca así como también en toda la antigua cultura mexicana. La importancia de los cargadores en la antigua América así como también durante la colonización española vale la pena sea contemplada.

Im aztekischen Wörterbuch des Alonso de Molina von 1570 findet sich außerdem: eine Last tragen, und dann: *Tlamamalli* = Last, die der *Tameme* auf dem Rücken trägt. Man muss – nebenbei bemerkt – jedoch wissen, dass die Azteken auch die Standarte oder Rückendevise *Tlamamalli* nannten, welche die adligen Kriegsführer auf den Rücken gebunden trugen, wenn sie ihren Kriegern voran in die Schlacht zogen (Abb. 1).



Abb 1: Rückendevisen adliger aztekischer Krieger (nach Codex Mendoza)

Heute findet man in Mexiko das Wort *Tameme* an geschlossenen, grauen, gepanzerten Kastenwagen. Wie hängt das zusammen? Das bald nach der Eroberung von den Spaniern verballhornte Wort für den Lastenträger "Tameme" hat seither einen immensen Bedeutungswandel erfahren. Die heutigen Tameme sind Transporter einer entsprechenden Firma, welche den lebhaften Straßenverkehr mexikanischer Großstädte um eine Facette erweitern, um die Tatsache, dass Geld und Wertobjekte in diesen Autos transportiert werden.



Abb 2: Gottesträger auf der aztekischen Wanderschaft (nach Codex Boturini)

Heute ergibt sich aus dem Wert des zu schützenden und transportierenden Gutes die Bedeutung des Transporteurs - und seine Kontrolle über das, was ihm anvertraut ist. Einst waren die Tlamama in vorspanischer Zeit, die Tameme in der Kolonialzeit zumeist wahrlich die Letzten in der sozialen Rangfolge, mit einer wichtigen Ausnahme, die hier zunächst Erwähnung finden soll. Als die Azteken ins zentralmexikanische Hochtal einwanderten, wurden sie von

Teomama geführt, den Gottesträgern, den Priestern, die im Heiligen Bündel auf ihrem Rücken die Symbole ihres Gottes trugen, Abbildungen finden sich in den Bilderhandschriften (Abb. 2). Jene wurden auch als *Teomati* bezeichnet, als diejenigen, die sich der spirituellen und / oder göttlichen Dinge annahmen.

Es kam also sehr darauf an, was jemand auf seinem Rücken trug, und wieder auch nicht, denn die altmexikanischen Tlamama waren sozusagen auch Geldtransporter. Mussten sie doch die Kakaobohnen, das aztekische "Kleingeld" = die Scheidemünze, aus den Kakao produzierenden Regionen des südwestlichen Mesoamerika, aus dem Mayaraum und den angrenzenden Gebieten Zentralamerikas, auf dem Rücken in das zentralmexikanische Hochland tragen: Eine Traglast umfasste 3 x 8000 Kakaobohnen, wie man das damals nach dem Vigesimalsystem (3 x 20 x 20 x 20) berechnete. Das waren ungefähr 23-25 kg nach unserer Schätzung, die Hunderte von Kilometern transportiert werden mussten. Für solch eine Traglast konnte man auf einem Markt sehr viele verschiedene Waren erwerben, sie hatte also einen großen Wert.

Alles, alles musste in Altmexiko auf dem Rücken über kurze oder weite Strecken getragen werden, ob es Kakaobohnen oder Waren wie große Keramikgefäße waren, die auf den Markt gebracht werden sollten, oder Mais, der vom Feld in den Maisschober im Gehöft geholt wurde. Im täglichen Wirtschaften trug jeder Mann seine Produkte selbst. Schon im Alter von fünf Jahren lernten die Knaben, Lasten zu tragen, wurden richtig gehend trainiert, damit sie diese lebenswichtige Aufgabe bald gut beherrschten (Abb. 3). Die Bewältigung von Lasten war daher auch ein wichtiges Maß für soziale Einstufung. Ein junger Mann galt mit ungefähr 15 Jahren als erwachsen und heiratsfähig, wenn er in der Lage war, eine Last Mais von der entfernten Milpa, dem Maisfeld weit außerhalb des väterlichen Anwesens, nach Hause zu tragen.



Abb 3: Unterweisung Jugendlicher zum Lastentragen (nach Codex Mendoza)

Aus Texten und Abbildungen in den Bilderhandschriften wissen wir, dass auch die Braut ins Haus des Bräutigams getragen wurde, sofern sie nicht als junge Adlige das Privileg besaß, in einer Sänfte getragen zu

werden. Es konnte eine alte Heiratsvermittlerin sein, wie im Codex Mendoza dargestellt (Abb. 4), oder ein Priester, wie in den älteren mixtekischen Bilderhandschriften wiedergegeben ist, welche die vornehme Aufgabe hatten, die Braut dem Bräutigam zuzuführen, und zwar auf dem Rücken getragen.



Abb 4: Tragen der Braut in das Haus des Bräutigams (nach Codex Mendoza)

Wir dürfen in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass das Tragen von Lasten eine wichtige Aufgabe sein konnte, kannte man doch in Altmexiko keine Lasttiere (Abb. 5). Es gab auch keine Wagen, obwohl das Funktionieren des Rades erfunden war, wie wir aus archäologischen Funden von Kultfiguren und möglicher Weise als Spielzeug dienenden Keramiktierchen auf Rädern wissen.



Abb 5: Lastenträger auf dem Marsch (nach Codex Mendoza)

In den voraztekischen Kulturen wie auch in den Gesellschaften der Maya waren Träger genauso benötigt worden wie in den späteren Gesellschaften, auf welche die Spanier stießen. Es ist zu beachten, dass die Träger je nach den zu transportierenden Gütern oder



Dass ein Individuum den Beruf eines Lastenträgers auszuüben gedachte und sich deshalb gegen einen festzulegenden Lohn auf dem Markte feilbot, erkannten Interessierte am mitgeführten Seil, dem *Mecatl*, meist wohl aus Agavefaser, geflochten oder gedreht. Daran wurde meist auch noch das *Mecapalli*, die Rückenkraxe, befestigt (Abb. 8). Dieses Seil wurde um die Stirn gelegt, um so eine gute Verteilung des Drucks zu erhal-

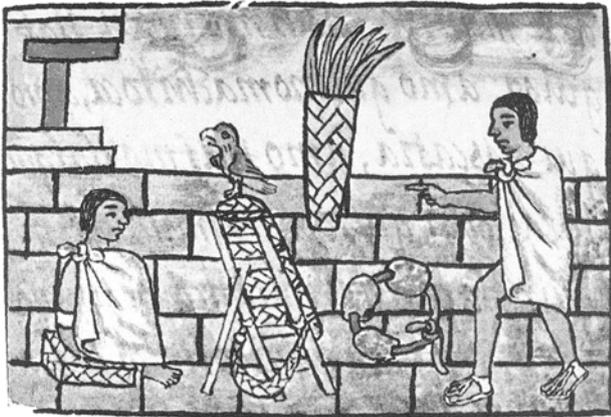


Abb 8: Mecapalli = Rückenkraxe (nach Codex Florentino)

ten. Die Lastenträger wurden von den Fernkaufleuten zu langen Zügen zusammengestellt. Es ist klar, dass sie einer besonderen Bewachung bedurften, damit sie sich nicht etwa mit den wertvollen Waren und Tributgütern davonmachten. So wurde jeder Fernhandelszug wie auch der Transport schwerer Objekte, wie beispielsweise Balken für die Palastbauten und Tempel, von den *Tequitlato*, den verantwortlichen Vorarbeitern begleitet. Sie hatten die Arbeit einzuteilen und zu überwachen. Außerdem begleiteten Krieger und Tarnkaufleute, das heißt als Kaufleute getarnte Krieger, die Fernhandelszüge (Abb. 9). Die Macht der Fernhändler musste die Lastträger unter Kontrolle halten, vor allem in den Fällen, in denen sie in fernen, meist verfeindeten Regionen verkleidet auftraten, die einheimische Tracht und Sprache benutzten und so als einheimische Händler auf den Märkten in Erscheinung traten. Dann musste sicher sein, dass die eigenen Lastenträger sie nicht verrieten, sondern sich solidarisch verhielten.



Abb 9: Krieger geht dem Lastenträger voraus (nach Codex Florentino)

Dies war nur zu sichern, wenn man ausreichend für ihr leibliches Wohl sorgte und sie auch angemessen entlohnte. Es muss ihnen dann insgesamt doch noch besser gegangen sein, als wenn sie sich heimlich ihrer Aufgaben entzogen. Außerdem mag es sein, dass nicht alle Frauen und schon gar nicht die anderen Familienmitglieder der Lastenträger den Zug begleiteten. Es mag jedoch auch die Furcht vor göttlicher Vergeltung von Fehlverhalten mitgespielt haben, denn die Kaufleute trugen einen Fetisch mit sich, einen Stab, der ihren Gott *Yacatecuhtli* (aztekisch = der Herr, der die Nase vorn hat, der vorangeht) darstellte (Abb. 10). Jeden Abend erhielt er Opfer und Dankgebete für den Schutz, den der Handelszug von ihm am Tage erfahren hatte. Damit hatten die Kaufleute auch noch spirituelle Macht über ihre Untergebenen.

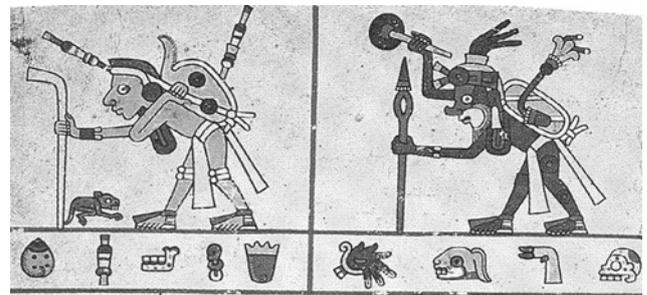


Abb 10: Lastenträger, der zweite mit seiner besonders markierten Nase ist die Repräsentanz des Gottes *Yacatecuhtli* (nach Codex Fejérváry-Mayer)

So zogen die Handelskarawanen durch Mexiko, wechselten in Gegenden unterschiedlicher Topografie, unterschiedlichen Klimas, fremder ethnischer Gruppen hinein. Sie wurden auch mal überfallen, dann erbeuteten die Feinde besonders wertvolle Waren, wie beispielsweise Gold und Federn, Koschenille und auch



Abb 11: Überfall auf einen Zug Lastenträger (nach Codex Mendoza)

Baumwolle. Träger, die sich in solchen Situationen nicht verstecken konnten oder entfliehen, wurden sicher dann auch getötet (Abb. 11). Für die Feinde aber

waren die Kaufleute selbst viel begehrt, weil sie als bedeutende Mitglieder ihrer Gesellschaft auch potenzielle Menschenopfer für besondere Rituale darstellten. Die einfachen Träger mag man dagegen, wenn man sie leben ließ, für sich verwendet haben, in die eigenen Gruppen von Lastenträgern integriert haben. Wer ihnen ausreichend zu essen gab, war ihr Herr, denn sie waren irgendwie Entwurzelte, die als Lohnarbeiter von der Hand in den Mund lebten. Wir haben keine Berichte darüber, ob sie dann in Feindesland neue Familien gründeten oder versuchten, zur eigenen zurückzufinden.

Die bilderschriftlichen Darstellungen der spanischen Eroberung ebenso wie die Berichte belegen, dass die Spanier sofort indianischer Träger requirierten. Besonders deutlich wird dies im Lienzo de Tlaxcala, wo abgebildet ist, was die Indianer alles zu schleppen hatten (Abb. 12). In der spanischen Kolonialzeit behielt man das System der Lastentransporte mittels Trägern bei, obwohl man in immer stärkerem Maße Maultierkarawanen einsetzte. Diese zogen aber besonders auf den Transitstrecken des jeweiligen "Camino real" (span. = Königsweg) entlang, wurden für den Transport des gewonnenen Silbers aus den Bergwerksgebieten nach der vizeköniglichen Hauptstadt eingesetzt. Ganz konnte sich dieses neue System jedoch nicht durchsetzen. Indianische Lastenträger waren billig; und so ließ man ganze Trägerkarawanen die neuen Waren und Ausrüstungsgegenstände der Spanier die alten Pfade auf den Gebirgskämmen entlang schleppen.

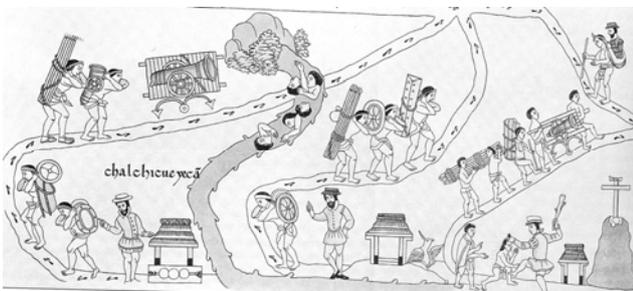


Abb 12: Lastenträger müssen alle Gegenstände der Spanier und auch diese selbst tragen (nach dem Lienzo de Tlaxcala) die Geschichte und aktuellen Bedeutung der Masken in Paucartambo/Peru.

Sie transportierten unter anderem auch die Ausrüstung und Lebensmittel, die für die Eroberer Perus bestimmt waren, von México-Stadt nach dem Pazifikhafen Tehuantepec. Darüber haben wir eine interessante Information. Weil die Güter zum Schutz gegen Regen zeitweilig in dafür vorgesehenen großen Lagerhallen gestapelt wurden, wissen wir, dass solche Trägerkarawanen auch zwischen die Fronten aufständischer und Spanien treuer indianischer Gemeinden gerieten und die Warenlager in Flammen aufgingen. So geschah es beispielsweise 1547 bei dem großen Aufstand der Zapoteken von Tetiquipa Río Hondo im Ort Cuilapan

im zentralen Hochtal von Oaxaca. Man meinte die spanischen Bedrücker, beschloss aber die indianischen Träger mit Pfeilen, die daraufhin das Heil in der Flucht suchten. Interessanter Weise bemächtigten sich die Aufständischen nicht der für sie durchaus nützlichen Güter, verteilten sie nicht unter die bedürftige Bevölkerung, sondern vernichteten sie als etwas, das die neue, verhasste Zeit symbolisierte.

Der spanische Vizekönig Antonio de Mendoza fasste bereits 1537 seine diesbezüglichen Erfahrungen in einem Bericht an den spanischen König zusammen. Er veranlasste, dass in vielen Provinzen des Vizekönigreichs Neuspanien keine indianischen Träger mehr irgendwelche Handelswaren und explizit keinen Kakao mehr transportieren durften, weil nichts als Unordnung zu beobachten sei. Da in der frühen Kolonialzeit Kakaobohnen weiterhin als Geld benutzt wurden, wollte der Vizekönig sich darüber die Kontrolle sichern und der Gefahr von Veruntreuung entgegenwirken.

Bald jedoch beschwerten sich im Gegenzug die spanischen Bewohner des Ortes San Ildefonso im Gebirge nördlich von Oaxaca-Stadt (damals Antequera genannt) beim spanischen König. Sie mussten auf viele ihnen lebensnotwendig erscheinende Güter verzichten, weil Maultierkarawanen die unwegsamen Gebirgsgenden besonders in der Regenzeit nicht zu durchqueren vermochten. Deshalb forderten die in dieser frühen Ansiedlung lebenden Spanier, dass "Tamemes" wieder zugelassen werden müssten.

Die Repression der Spanier gegenüber ihren indianischen Helfern war so groß, dass Lastentransport auf indianischen Rücken insgesamt ein wenig sicheres Transportmittel war. Dennoch hielt sich das erprobte System der Trägerkarawanen neben Maultierkarawanen über die gesamte Kolonialzeit: es wurden die alten Pfade benutzt, die Wegestrecken folgten dem alten Rhythmus, die Größe der Lasten blieb annähernd gleich, die bekannten Örtlichkeiten stellten die Lagerhäuser und verdienten an der Verpflegung der Träger und der sie bewachenden spanischen Soldaten. Denn in der Kolonialzeit begleiteten offensichtlich die Frauen nicht mehr ihre Männer auf den Transporten.

Erst im 19. Jahrhundert, als Maultierkarawanen den Handelsverkehr zu dominieren begannen und schließlich mit dem Bau von Eisenbahnen der Güterverkehr andere Dimensionen annahm, verschwand der Berufsstand der Tameme weitgehend. Jedoch brauchte man sie noch, um Rohstoffe zu den Sammelorten zu bringen, wie beispielsweise die Kaffeesäcke an die Eisenbahnstationen. In den Städten brachten spezielle Träger das Trinkwasser, in großen Krügen am Stirnband getragen, zum Verkauf. Und weiterhin trugen und tragen die Bauern ihre Produkte zum nächstgelegenen Markt und die erworbenen Industriewaren zurück in ihre Dörfer – die Männer im Mecapal, die Frauen oft in Körben auf dem Kopf. Wo heute der Straßenbau

andere Transportmöglichkeiten schafft, finden wir hoch beladene LKWs und Busse – eigentlich immer, nicht nur an Markttagen. So werden die Wege, auf denen Tameme Waren auf dem Rücken tragen müssen, immer kürzer.

Die neue Bedeutung, die der Begriff Tameme in der Gegenwart erfahren hat, als sich eine Firma seiner bemächtigte, um ihn als Logo zu benutzen, ist von der mexikanischen Gesellschaft ohne Schwierigkeiten angenommen worden.

### Ausgewählte Literaturhinweise

Thiemer-Sachse, Ursula:

- 1993 Indianischer Widerstand in Südmexiko in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts: Die Aufstände der Zapoteken von Tetiqipa Río Hondo in den Jahren 1536 und 1527. In: *Indiana* (Berlin) 13 (1993), S.65-83.
- 2000 Wer war oder ist der Señor del Cacao? Kakao-bohnen als Währung im Königreich Neuspanien. In: Böttcher, Nikolaus / Hausberger, Bernd (Hrsg.): *Dine-ro y negocios en la historia de América*

Latina: veinte ensayos dedicados a Reinhard Liehr – Geld und Geschäft in der Geschichte Lateinamerikas. *Bibliotheca Ibero-Americana* 77 (2000) Frankfurt am Main, Vervuert, S. 39-58.

- 2003 Fußspuren – ein mesoamerikanisches Ideogramm / Semagramm. In: *EAZ. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* (Berlin) 44 (2003) 4, S. 85-109.

Prof. Dr. Ursula Thiemer-Sachse, Potsdam

### Die Tropen: Ansichten von der Mitte der Welt

Eine Ausstellung des Goethe-Instituts und des Ethnologischen Museums – Staatliche Museen zu Berlin. Ermöglicht durch die Kulturstiftung des Bundes

Martin-Gropius-Bau: 12.9.2008 – 5.1.2009

Franz Ackermann, "Terminal Tropical", Gemälde und Skulpturen, 2008, © Franz Ackermann (rechts)

kple-kple-Maske (Wesen aus der Wildnis), Elfenbeinküste, Baule, Mitte 20. Jh., Holz Ethnologisches Museum – Staatliche Museen zu Berlin, Inv.-Nr. III C 40174

© SMB, Ethnologisches Museum Foto: Claudia Obrocki



Die Ausstellung präsentiert Werke von Künstlern aus den Tropen, aber auch solche, die die Tropen thematisieren. Rund zweihundert Exponate aus den Sammlungen des Ethnologischen Museums in Berlin treten in einen Dialog mit Werken von rund vierzig internationalen zeitgenössischen Künstlern. Viele dieser Arbeiten werden eigens für die Schau konzipiert. Die Ausstellung wirbelt dabei verschiedene Zeitebenen durcheinander mit dem Ziel, den Nord-Süd-Dialog neu zu bestimmen.

Die Tropen sind eine geographisch exakt bestimmbare Zone. Sie waren und sind zugleich ein kulturelles Konstrukt. Zwischen der tropischen Natur und den Kulturen dieser Region und ihrer Wahrnehmung lagen immer Vorstellungen aus Literatur und bildenden Künsten, die bis heute unser Bild vom Wesen der Tropen prägen und in der Ausstellung mit reflektiert werden.

Den drei Kuratoren, Alfons Hug, Viola König und Peter Junge, geht es dabei um eine Reästhetisierung der Tropen, die jenseits von politischen und ökonomischen Diskursen nun den Fokus auf die künstlerische Komplexität und das kulturelle Gewicht der tropischen Länder lenkt.

# Musik und Tanz des zirkumpolaren Nordens

*Eveline Rocha Torrez*

Die vorliegende Arbeit will einen Überblick über Musik und Tanz bei den Inuit, Inupiat und Yupik geben. Die Musik- und Tanztradition der sibirischen Völker wird nur dort erwähnt, wo sich Bezüge zu den behandelten Bereichen ergeben. Eine ganzheitliche Darstellung würde den vorgegebenen Rahmen sprengen, trotzdem wird versucht, zentrale Momente der polaren Musik- und Tanzkultur des hohen Nordens herauszugreifen und unter dem Blickwinkel von Musik- und Tanzethnologie zu betrachten. Die untersuchten Tänze und Tanzzeremonien des Polarkreises können alle dem ethnischen Tanz zugeordnet werden, auf eine Analyse der ebenfalls verbreiteten Volkstänze muss aus genannten Gründen verzichtet werden.

This article will give an overview of the music and dance of the Inuit, Inupak and Yupik. The tradition of music and dance of the Siberian peoples will be mentioned only with reference to the topics being discussed. The space allowed prevents a more complete account, nevertheless an attempt will be made to pick out the central aspects of the music and dance culture of the far north and to consider them from the point of view of music and dance ethnology. The dances and dance-ceremonies of the Arctic Circle being examined may all be classified as ethnic dance; an analysis extended as well to folk dance must be omitted for the reason stated.

El objetivo del presente trabajo es dar una visión de conjunto sobre la música y la danza de los inuit, inupiat y yupik. La tradición de la música y de la danza de los pueblos siberianos solo será mencionada si surgen referencias a las temáticas tratadas. Una representación completa rebasaría los límites de este trabajo, aunque se intentará seleccionar y considerar momentos centrales de la cultura, de la danza y de la música polar del alto Norte, bajo el aspecto de la etnología de la música y de la danza. Las ceremonias de la danza y los bailes investigados del círculo polar pueden ser todos adjudicados a la danza étnica. Se prescindirá de un análisis de las danzas populares, aunque sean igualmente extendidas, por los motivos ya mencionados.

## 1 Allgemeines zu den Völkern des zirkumpolaren Nordens

Heute gibt es etwa 1500 Yuit in Russland, 16.000 Yuit und Inupiat in Alaska, 12.000 Inuit in Kanada und 23.000 Inuit in Grönland. Historisch hat sich dabei die folgende Unterteilung eingebürgert: Polar-Eskimo in der grönländischen Ammassalik- und Thule-Region, Uqqumiut in Nord-Quebec und Süd-Baffinland, Iglulik-, Netsilik-, Karibu-, Copper- und Mackenzie-Inuit in Kanada sowie Inupiat, Yupik und Aleut in Alaska. Es gibt zwei große Sprachfamilien, Yupik (Südwest-Alaska, sibirischer Osten) und Inupiat (Alaska bis Grönland), wobei letztere in verschiedene Dialekte unterteilt ist (Nattiez 1993: 5f). Durch den Kontakt mit den Weißen und die intensive Missionierung verloren Schamanismus, polare Kosmvision und animistische Zeremonien immer mehr an Bedeutung und waren in den meisten Regionen fast völlig verschwunden bevor sie zum Träger eines neu erstarkten Kulturbewusstseins wurden, das ab den 1960ern einsetzte und die indigenen Traditionen im Sinne von Identität und Ethnizität ins Blickfeld rückte (Fair 2001: 486, Fienup-Riordan 1994: 362ff, Hauser 1993: 143, Hauser 1991: 14, Johnston 1975: 3f).

## 2 Allgemeines zu Musik und Tanz

Sowohl Musik als auch Tanz sind stark sozio-kulturell determiniert und mit unterschiedlichen Aspekten des Menschseins verwoben. Beide Ausdrucksformen beinhalten körperliche, kognitive und emotio-

nale Aspekte, können nur unter Einbeziehung ihres sozialen Kontexts sinnvoll analysiert werden und sind unter Umständen nicht in die Codes fremder Kulturen übersetzbar (Blacking 1981: 10, Hanna 1979: 26). Das menschliche Verhalten Tanz weist dabei physische, kulturelle, soziale, psychologische, wirtschaftliche, politische sowie kommunikative Komponenten auf (Hanna 1979: 3ff). Als Komposition umfasst der Tanz einfache Formen von Tanzliedern bis zu mehrtägigen Aktivitäten. Vor allem diese komplexen Zeremonien reflektieren den jahreszeitlichen Kalender sowie Genderrollen und deren Assoziation mit dem Übernatürlichen (Prokosch Kurath 1960: 4). Die Kommunikation durch den Tanz kann andere Formen der Kommunikation antizipieren, unterstützen oder substituieren (Hanna 1979: 26). Als kollektives Phänomen verfügt der Tanz über eine "Grammatik" bzw. ein Set von Regeln, wie Bewegungen so kombiniert werden können, dass sie Bedeutungen, Ideen und Gefühle, aber auch Vorstellungen von Raum und Zeit transportieren können (ebenda: 29, 34). Für semantische Betrachtungen spielen die folgenden Begriffe eine Rolle:

- Konkretisierung: Imitation/Replik äußerer Aspekte (z.B. eines Tieres)
- Ikone: Behandlung als das, was sie repräsentiert (z.B. ein Tänzer stellt eine Gottheit dar und wird als diese verehrt)
- Stilisierung
- Metonym: Ein Teilbereich steht für das Ganze (z.B. ein Kriegstanz für einen Krieg)



- Metapher: Suggestiert eine Analogie zwischen zwei Dingen (z.B. zwischen dem Tanz als Leopard und der Macht des Todes)
- Aktualisierung: Jemand tanzt seine eigene Rolle (z.B. Herrscher tanzt als solcher und wird verehrt) (ebenda: 44)

Die Form eines Tanzes wird stark durch mimetische Aspekte bestimmt: Tänze können sehr realistisch bis völlig abstrakt sein, wobei der Realismus zum Teil mit Hilfe von Masken und Requisiten unterstützt wird. Geometrische Tanzmuster entstehen durch unterschiedliche Grade der Stilisierung "realistischer" Bewegungen (Prokosch Kurath 1960: 2f).

Eine Kategorisierung von Tänzen kann u.a. nach dem Ziel und der Motivation der TänzerInnen, der Rekrutierung derselben, der Teilnahme des Publikums, den vorherrschenden Bewegungsformen, der Entstehung und den mit dem Tanz verbundenen Bewusstseinszuständen durchgeführt werden. Als besonders problematisch und für die untersuchte Thematik relevant erweist sich die Unterscheidung zwischen ethnischen Tänzen und Volkstänzen, da die Begriffe oft austauschbar scheinen und unterschiedlich gehandhabt werden. Nach Hannas Definition weisen ethnische Tänze eine explizite Verbindung zur soziokulturellen Tradition einer ethnischen Gruppe auf, während Volkstänze den Ausdruck einer nicht notwendigerweise ethnischen Gemeinschaft darstellen. Beide Tanzformen können dabei sozial, rituell oder theatralisch wirksam sein (ebenda: 54ff). Die Tanzethnologie-Pionierin Prokosch Kurath schlägt eine grobe Einteilung in von alltäglichen Arbeitshandlungen beeinflusste, "praktische" und in dem Übernatürlichen gewidmete, "rituelle" Tänze vor, wobei sie wiederum obligatorische Riten (die etwa durchgeführt werden, um den Jagderfolg zu sichern), versöhnliche Riten (die z.B. den Geist des erlegten Tieres besänftigen) und Jubel-Riten unterscheidet (1960: 1).

Tanz kann Normen, Werte, Konzepte und Fähigkeiten lehren, Hierarchien kommunizieren, unterstützen oder in Frage stellen und ethnische bzw. Klassen-Identitäten stärken (Hanna 1979: 67). In Bezug auf Religion kann der Tanz der Verehrung, Beschwörung und Verkörperung des Übernatürlichen dienen, wobei die Grenzen zwischen Sakralem und Profanem, Ernst und Heiterkeit oft aufgehoben werden (Hanna 1979: 110 ff).

Wichtig für die folgenden Betrachtungen erscheint weiters die von Nattiez postulierte semiologische Autonomie von Signifikanten und Signifikaten, die besagt, dass im Verlauf der Geschichte die symbolische Form (also Musik und Tanz) eine viel größere Resistenz gegenüber Veränderungen aufweist als der Inhalt. So können Musik- und Tanzformen mit neuen Bedeutungen versehen werden und in relativ gering modifizierter Form weiter bestehen (Nattiez 1999: 414ff).

### 3 Musik und Tanz im Polarkreis

#### 3.1 Musikalische Formen

##### 3.1.1 Alaskische Inupiat und Yupiit

Die Musik der Alaska-Eskimos ist relativ homogen und wird durch Rahmentrommeln, Unisono-Gesang, Kehlkopf-Pulsation, asymmetrische Rhythmik, abschnittsweise Wiederholungen und eine um Mikrotöne erweiterte Pentatonik charakterisiert (Johnston 1975: 1). Auf eine getrommelte Einleitung folgt der erste Durchgang eines Inupiaq-Tanzliedes. Es besteht aus 30-40 5/8-Takten, in denen die Silben *ay-yai-yanga* gesungen werden und dauert etwa eine Minute. Im zweiten, schnelleren und mit heftigen Bewegungen getanzten Durchgang verwendet man ganze Wörter. Generell orientieren sich Form und Struktur der Melodie am erzählten Inhalt und die Tanzbewegungen passen zu den Trommelschlägen (Johnston 1991: 61f).

Yupik-Tanzlieder haben ähnliche Rhythmen, dauern aber viel länger (5-10 Minuten im Gegensatz zu weniger als zwei Minuten), haben eine andere Melodieform und einen strophenförmigen Aufbau (ebenda: 64). Charakteristisch für die Küste (Nelson- und Nunivak-Insel, Hooper Bay, Scammon Bay) sind Hexatonik, Heptatonik und Chromatik, die Verwendung von Mikrotönen, Melodiesprünge bei weitem Stimmumfang (bis zu 12 Tönen) sowie die stimmliche Polyrythmik über 7/8. und 5/8-Trommelrhythmen. In der Region von Pilot Station und St Macyo ist der Stimmumfang viel kleiner (bis zur Quint), es gibt viele Pausen, Synkopen und einzelne Trommelschläge in den viel-strophigen tetratonischen Liedern (Lang 1985: 72).

##### 3.1.2 Kanadische Inuit

Unter den musikalischen Ausdrucksformen der Inuit erregt vor allem der *kattajaq* genannte Kehlkopfgesang der östlichen und zentralen Arktis Kanadas große Aufmerksamkeit. Diese Gesangsform, oft auch als Vokalspiel bezeichnet, wird vor allem unter Frauen und Kindern in Nord-Quebec, Süd-Baffin Land und unter den Iqoolik, Karibu- und Netsilik-Inuit praktiziert, die damit in einen humorvollen Wettstreit treten. Wer zuerst außer Atem ist, den Rhythmus verliert oder lachen muss, hat verloren. Anlässe für *katajjait* können die Feier einer erfolgreichen Jagd, die Ankunft von Gästen oder der simple Zeitvertreib und das Spiel mit Kindern sein (Charron 1978: 245f, Nattiez 1983: 459).

Musikalisch handelt es sich um einen unbegleiteten Zwiesengesang in Form eines Hoketus (rasches, virtuosos Wechseln von zwei Stimmen, die miteinander eine durchgängige einstimmige Melodie gestalten [URL 2]) oder Kanons. In der kanonischen Form fallen der starke Akzent der ersten und der schwache Akzent der zweiten Stimme zusammen (Beaudry 1978: 265, Nattiez 1983: 459). Die Texte bestehen aus Morphem, Namen, Orts- und Tierbezeichnungen oder einfa-

chen Worten, die wiederum auf Tier- und Naturlaute verweisen können. Im Zentrum der in Zweier-, Dreier- und hemiolischen Rhythmen ablaufenden Gesänge, die mitunter auch Anleihen bei anderen Liedern und religiösen Hymnen nehmen, steht der Atemprozess, der in direktem Bezug zu den vielen stimmlichen Schattierungen von völlig stimmlosen bis zu komplett stimmvollen Klängen steht. Aufgrund der anstrengenden Atemtechnik, die melodisch und rhythmisch genutzt wird, dauern die Lieder nur etwa eine halbe Minute (Beaudry 1978: 269, Charron 1978: 247, 251, Nattiez 1983: 460).

### 3.1.3 Grönländische Inuit

Der traditionelle Musikstil Grönlands beinhaltet viele verschiedene Arten von Trommeltanz-Liedern (*inngerutit*). Europäische Seemannstänze und modernere Tänze formten die Gattung *kalattuut*, die die *inngerutit*



Abb. 1: Kanadische Trommeltänzerinnen (URL 7)

bis auf wenige Ausnahmen in Ostgrönland und in der Thule-Region völlig verdrängt. Obwohl die Missionare die spirituellen Trommeltanz-Lieder kategorisch verboten und verteufelten, wurden sie vor allem in der Uummannaq-Upernavik-Region bis nach 1900 im Geheimen aufgeführt. Gesangsduelle (s.u.) wurden eher geduldet, da man in ihnen ein gesellschaftliches Ventil zur Lösung von Konflikten erkannte (Hauser 1993: 136f). Weitere Trommeltanz-Liedgattungen waren *anersaatit* (Lieder, die alle Arten von Gefühlen gegenüber Menschen und der Natur ausdrücken und auch zur Beschwerde über Personen des anderen Geschlechts genutzt werden können), *mumerutit* (textlose Gesänge) und festliche *tivasut inngerutaat*. Die Kajak-, Schlitten-, Jagd-, Beerenpflück- und Eiersammel-Lieder gehörten zu den unterhaltsamen *aliikkutat*, die zum Teil während der Arbeit gesungen wurden (Hauser 1991: 21ff). Manche der alten Textgattungen haben bis in die Gegenwart überlebt (v.a. *anersaatit* und die sarkastisch-ironischen *ileqorsuutit*), die Melodien wurden fast alle europäisiert (ebenda: 122). Interessant ist dabei jedoch die Tatsache, dass sich der euro-

amerikanische Einfluss während der letzten Jahrzehnte praktisch nicht erhöht hat und sich daher manche der solcherart hybriden musikalische Formen in den vergangenen 60-70 Jahren kaum verändert haben (ebenda: 136).



Abb. 2: Grönländische Trommeltänzerin (URL 8)

## 3.2 Tanzausstattung, Instrumente und Masken

### 3.2.1 Tanzkleidung

Während für Freizeitänze Alltagskleidung getragen wird, legen die Alaska-Eskimo für Festlichkeiten (special dance) ihre besten Stücke an (Price Ager 1976: 9). Bei Aufführungen im Freien tragen die Frauen kostbare, schwere Nerz- und Hermelinparkas, genannt *sunnak*. Die Kapuze *nasak* wird von *sinigvik*, einem Wolfskragen, eingesäumt. In Innenräumen werden leichte Baumwollparkas mit bunten Blumenmustern und großen Seitentaschen benutzt (Johnston 1991: 64f). Für Frauen gibt es auch grell gefärbte Schneekleider, die über die Tanzparkas gezogen werden, um diese zu schützen (Lang 1985: 32).

Betrachtet man Videos und Fotos im Internet, so gewinnt man jedenfalls den Eindruck, dass in Grönland für derartige Anlässe weiterhin eher traditionelle Materialien verwendet werden während die alaskischen und kanadischen Tanztrachten ein sehr modernes Aussehen haben bzw. überhaupt in Alltagskleidung getanzt wird (URL 3-6).

### 3.2.2 Trommeln

Sowohl in Alaska als auch in Kanada und Grönland werden Rahmentrommeln verwendet, die ohne die Verwendung von Nägeln konstruiert werden. Je nach Region unterscheiden sie sich in Größe, Form und Spielweise.

Die alaskische *kilauk*-Trommel bestand früher aus drei Lagen von Lungen- oder Bauchmembranen eines Wals oder Walrosses, die über einen Reifen aus Schwemholz gespannt wurden, heute verwendet man oft Plastikmembranen (Johnston 1991: 65, Price Ager 1976: 8). Im Norden haben die Trommeln einen Durchmesser von etwa 30 cm, im Süden beträgt er etwa 100 cm. Dort sind die südlichen Trommelmembranen häufig reich – u.a. mit Jagddarstellungen – verziert. Außerdem korreliert die Trommelgröße in einigen Dörfern mit dem Alter bzw. dem sozialen Status des Trommlers. (Lang 1985: 13). Bei den Nunamiut in Anaktuvuk Pass gibt es Trommeln mit Karibufell-Membran und auf King Island werden die Trommeln durch die Handschuhrasseln aus den Schnäbeln von Papageientauchern unterstützt. Die Yupik-Rahmentrommeln *canyat* ist eher birnenförmig und wird im Gegensatz zur üblichen Spielweise auf die Membran und nicht auf den Rahmen geschlagen (ebenda: 60, 62, 64).

Grönländische Trommeln sind kleiner als ihre amerikanischen Verwandten und haben entweder einen runden Holz- oder einen ovalen Rahmen aus Rentiergeweih oder Walrossrippen (Thule) und werden mit Haut oder Innerei-Membranen bespannt, die mit einem Sehnengarn auf der Rückseite zusammengenäht werden. Der Griff (*ipua*) ist oft geschnitzt und trägt ein menschliches Gesicht; die etwa 40 cm langen Schlegel wurden vor allem für Gesangsduelle ebenfalls verziert. In Ostgrönland haben die Frauen ihre eigenen Trommeln, die sie anders halten und handhaben als die Männer (Hauser 1993: 137, 177, Hauser 1991: 29f).

### 3.2.3 Masken

Johnston unterteilt die Inupiaq-Masken in Menschenmasken, unnatürliche Menschengesichter, natürliche Tierköpfe, in halb-menschliche, halb-tierische und in abstrakte Masken, wobei diese Klassifikation gleichzeitig ein Kontinuum des Maskengebrauchs von profan bis streng sakral wiedergibt. Die Menschenmasken haben bewegliche Kiefer und Augen; bei den unnatürlichen Menschengesichtern sind die Züge verzerrt. Typische Tiermasken stellen Raben, Karibus, Bären, Wölfe Seelöwen und Walrosse dar (Johnston 1991: 52). Die halb-menschlichen, halb-tierischen Masken stellen die Tiergeister dar, die sich in ihrer menschlichen Form präsentieren. Oft kann man durch die weit geöffneten Kiefer den Kopf des Trägers sehen. Abstrakte Masken



Abb. 3 und 4: Yupik-Masken aus der Sammlung Jacobsen 1883. Berliner Museum für Völkerkunde (eigene Fotos).

weisen asymmetrische Züge auf. Von den Schamanen-Masken sind nur wenige erhalten, da sie nach dem Gebrauch verbrannt wurden. Bei den Inupiat erfüllten die Tanzmasken eine ikonische Funktion im Sinne Hannas: Die Träger werden als das repräsentierte *inua*

verehrt. Außerdem wirken die Maskentänze als soziales Korrektiv, das eine uneingeschränkte Kritik seitens der TänzerInnen ermöglicht und so zur Metapher für erwünschtes Verhalten innerhalb der Gemeinschaft wird (Johnston 1991: 66). Auch die maskierten Yupik-Scha-

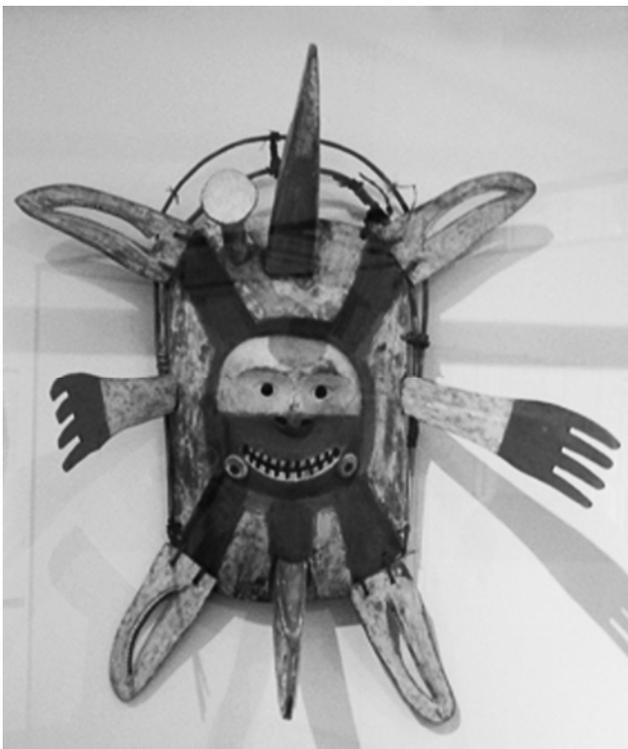


Abb. 5 und 6: Yupik-Masken und Fingerlinge aus der Sammlung Jacobsen 1883. Berliner Museum für Völkerkunde (eigene Fotos).

manen wurden ikonisch verehrt, da sich die mächtigen Geister durch die von den SchamanInnen nach ihren Visionen konstruierten Masken direkt manifestieren konnten.

In Anlehnung an das allsehende Auge von *ella* diente die Maske als Auge auf das Unsichtbare, Überweltliche. Vor den dramatischen Aufführungen wurden die gefährlichen und gefürchteten Masken sehr vorsichtig behandelt und versteckt, um sie vor dem menschlichen Blick zu schützen und keine Tiere zu beleidigen (Fienup-Riordan 1994: 315ff). Für Fruchtbarkeitsriten getragenen Masken sollten die am Mond lebenden Wesen darstellen, von denen man annahm, dass sie die Versorgung mit Jagdtieren kontrollierten (Fienup-Riordan 1994: 307).

Bei den Nunamiut in Anaktuvuk Pass gab es auch Masken aus gepresstem oder festem Karibufell mit Fell-Augenbrauen oder –Schnurrbärten (Lang 1985: 60).

### 3.3 Tanzformen, Stil und Bewegungen

Die zu den Inupiaq-Liedern gehörenden Tänze werden jeweils mit einer bestimmten Melodie, Rhythmus oder Liedtext assoziiert. Inhaltlich erzählen die einem bestimmten Tänzer/einer bestimmten Tänzerin (ErfinderIn oder deren NamensträgerIn) zugeordneten Tanzlieder entweder von Begebenheiten in der Vergangenheit oder von Kulturheroen. Es gibt improvisierte Tänze (*atuntipiaq*) und solche mit fix festgelegten Bewegungsfolgen (*sayuun*), wobei bestimmte Tanzarten und Bewegungen einem Geschlecht zugeordnet werden (z.B.: Frauen: Sitztanz *taliq*, abgeboGENER Kniertanz *putuluteng*, Männer: Stampftanz *arulassuutnek*, knieender Tanz *arulassuutnek* und gemeinsamer Sitztanz *talirluteng*) (Johnston 1975: 7). Im Gegensatz zu den Männern vermeiden Frauen beim Tanzen den Blickkontakt zum Publikum (Johnston 1991: 58). Besonders wichtig sind den Alaska-Eskimo bedeutungsvolle Bewegungen, die sich auf die Arbeiten des täglichen Lebens beziehen (Johnston 1975: 1,7). Diese, bei Sequenz-Wiederholungen in höherem Tempo ausgeführten Bewegungen enthalten oft genaue Informationen bezüglich Raum und Richtung, Schnee- und Wellenlage sowie der Distanz und Bewegung von Jagdtieren. Vor allem für die Jagd wichtige Informationen werden gerne tänzerisch dargestellt und sollen der Jugend überlebensnotwendige Kenntnisse vermitteln. Allerdings sind die Bedeutungen der fragmentarischen Gesangstexte und der Tanzbewegungen sehr stark kulturell kodiert und für Außenstehende kaum zu entschlüsseln (Johnston 1991: 54, 59, 64, Price Ager 1976: 9) und obwohl die Tanzgesten oft räumliche Vorstellungen transportieren, bewegen sich die TänzerInnen selbst praktisch nur am Platz und lassen (durch Tanzfächer oder –handschuhe verstärkte) Gesten sprechen bzw. wiegen sich im Takt (Price Ager 1976: 8f).

Mit Tanzfächern aufgeführte Yupik-Tänze heißen *arulat* und werden genau zu den Liedworten choreografiert (Fienup-Riordan 1994: 320). Auch in Sibirien reflektieren die Tanzbewegungen Subsistenz-Aktivitäten, wobei sich die Füße der Frauen meist nicht bewegen. Typisch ist weiters das Tanzen mit mechanische Apparaten (Johnston 1975: 5). Die Tanzbewegungen der Grönland-Eskimos werden ebenfalls als sehr kompliziert beschrieben und auch hier kommt es kaum zu einem Aufheben der Beine (Hauser 1993: 138).



Abb. 7: Yupik-Tanzfächer aus der Sammlung Jacobsen 1883. Berliner Museum für Völkerkunde (eigenes Foto).

Wichtige Kriterien für gute alaskische Eskimo-TänzerInnen ist die Fähigkeit, das Publikum zum Lachen zu bringen sowie auch sehr schnelle Bewegungen sicher und präzise ausführen zu können bzw. ein großes Repertoire an erzählenden Tänzen zu haben (Johnston 1975: 7, Price Ager 1976: 9). Letzteres kann durch eigene Erfindung, Diebstahl fremder Tänze oder durch den Aufbau eines großen fiktiven verwandtschaftlichen Netzwerks, das Rechte an anderen Tänzen sichert, erworben werden (Johnston 1975: 7). Denn: Die erzählenden Tänze haben immer eine/n konkrete/n ErfinderIn. Doch während bei den *saynum* sowohl die Lieder als auch die Choreografie zugeordnet werden, unterliegen die *atuntipiaq* keinen choreografischen Abfolgen und sind insofern Allgemeingut (Johnston 1991: 59). Auch in Grönland waren die Lieder persönliches Eigentum und konnten weitergegeben oder sogar verkauft werden (Hauser 1991: 14).

In Alaska gibt es zusätzlich Fingerspiele, die von kurzen Liedern (*ayahaag*) begleitet werden und Lieder, mit denen Frauen und Kinder erschreckt werden

sollten (Lang: 1985: 48, 67). Während im Nordwesten Alaskas alle Lieder getanz werden, gibt es im Südwesten auch Lieder, die nicht mit dem Tanz verbunden sind wie etwa die Schnurspring-, Mond-, Neck- und Scherzlieder (ebenda: 73).

### 3.4 Sozialer Kontext/Aufführungspraxis

Heute werden die Tänze der Alaska-Eskimo werden vor allem bei großen Festen in Gemeindehallen, auf Schulbühnen und in Turnsälen aufgeführt (Fair 2001: 469), wo sie in starkem Zusammenhang mit den athletischen Wettkämpfen und dem gegenseitigen Beschenken stehen. In manchen Dörfern hängt die Teilnahme von der Zugehörigkeit zu einer Walfang-Gemeinschaft ab, in Südwest-Alaska organisieren manchmal Fischerei-Kooperativen Inviting-Ins und auf St. Lawrence Island sind Tanzpartnerschaften stark Kinship-basiert (Johnston 1975: 1f). Die Tanzorganisation selbst scheint mit ihrer Mischung aus Selbstständigkeit und Gruppenkoordination (Price Ager 1976: 11) das gewünschte Jagdverhalten zu reflektieren. Nachdem das religiöse Moment verschwunden ist hat das Tanzen in Alaska nun vorwiegend sozialen Charakter; es ist eine Freizeitbeschäftigung, die auch hilft, die gefürchtete Einsamkeit während der Wintermonate zu vermeiden und persönliche Beziehungen zu pflegen (Johnston 1975: 4, Price Ager 1976: 7).

Gesungen und getrommelt wird in Gruppen von zwei bis sechs Männern, getanz wird von ebenso vielen Leuten (Price Ager 1976: 8). Im Gegensatz zu früher gibt es mittlerweile auch Frauen, die trommeln (URL 1). Erzähltänze werden unisono gezeigt, wobei die einzelnen TänzerInnen einen gewissen Spielraum für den persönlichen Ausdruck haben. Die Tanzposition ist generell linear, was das flache Meereseis und die Tundra repräsentieren könnte (Johnston 1975: 7). Oft schließen die TänzerInnen die Augen und scheinen, unterstützt durch die Überfüllung und die damit verbundene Überhitzung des Tanzraums sowie das laute Trommeln, in einen Zustand der Ekstase zu geraten (Johnston 1975: 8f), der zu Beginn des 20. Jahrhunderts ebenso wie die geschlossenen Augen auch bei den grönländischen Inuit beobachtet wurde (Hauser 1991: 137).

Folgt man den Annahmen der Tanzethnologin Prokosch Kurath, so kann ein Tanz auch nach dem Verlust seiner Funktion mit geändertem Symbolgehalt weiter existieren bzw. entwickelt im Zuge der Säkularisierung immer kompliziertere Figuren und Schritte (1960: 5f). Johnstons Beobachtungen scheinen dies zu bestätigen: Neuerungen der jüngeren alaskischen Vergangenheit beziehen sich auf die erhöhte Anzahl spektakulärer Figuren, Paar- und Solotänze, die nicht mehr den traditionellen Mustern (physische Trennung der zum gleichen Lied tanzenden Männer und Frauen, Fehlen romantischer Liebesthemen, keine Berührungen

[Price Ager 1976: 10, Lang 1985: 30]) folgen, was wohl auch die veränderte soziale Realität widerspiegelt. - Bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten Buben ab ihrem vierten Lebensjahr getrennt von den Frauen gemeinsam mit dem Rest der männlichen Dorfbevölkerung im Männerhaus *qazgiq* (Fair 2000: 469, Fienup-Riordan: 252 ff). Insgesamt kommt es mittlerweile zu einer Befruchtung zwischen den zahlreichen regionalen Inupiaq-Tanzgruppen und zum Einverleiben beobachteter Tanz-Innovationen (Johnston 1991: 50).

Heute gibt es in Alaska zwei Arten von Inupiat-Tanzgruppen: Fix angestellte Mitglieder von Fluglinien-Gruppen, die in prächtigen Kostümen für die Sommer-touristen tanzen (in Barrow, Nome, Kotzebue) und freiwillige Gruppen, die sich der Förderung soziomusikalischer Inupiaq-Ideale und der Freizeitgestaltung verschrieben haben (Johnston 1991: 48). In Tununak (Alaska) finden kleine Tanzabende im gemeinschaftlichen *qazgiq*-Kulturhaus statt, sobald sich mindestens zehn Tanzwillige zusammen gefunden haben, was bis zu fünf Mal pro Woche der Fall sein kann. Die großen Feste im Jänner und Februar scheinen Überbleibsel des *Asking Festivals* bzw. *Exchange Feast* zu sein. Nur für diese Feste werden hier neue Tänze kreiert und formell an eine Gruppe weiter gegeben, um bei den Großveranstaltungen das andere Geschlecht zu beeindrucken und auszustechen, die "gewöhnlichen" Tänze erlernt man durch Abschauen (Price Ager 1976: 8f). Für die Inupiat, die in stundenlangen Proben komplexe Tanzsequenzen erlernen, ist das Tanzen einerseits ein Hobby, andererseits aber auch eine Aussicht auf prestigeträchtige Reisen und eine Möglichkeit, selbst begehrenswerter zu werden (Johnston 1975: 4). Denn: Die anstrengenden Proben und Tanzaufführungen symbolisieren auch das gesellschaftlich erwünschte Durchhaltevermögen im täglichen Leben (ebenda: 7). Die freiwilligen Tanzgruppen zentrieren sich dabei oft um alteingesessene Lineages, die von erfolgreichen Jägern angeführt werden. Frauen spielen nicht nur in Alaska, sondern auch in Sibirien generell eine wichtigere Rolle als früher (Johnston 1991: 50, Mandelstam Balzer 2003: 172).

Bei den kanadischen Trommeltänzen wird die Trommel zu Beginn der Aufführung in die Mitte gelegt und jeder Komponist kann das Fest beginnen. Er selbst tanzt, singt aber nicht, sondern stößt nur von Zeit zu Zeit Rufe aus während seine Frau singt und beide von einem Frauenchor (*ingiortut*) begleitet werden, der das Lied zuvor einstudiert hat. Der Solotänzer hält die Rahmentrommel in der linken Hand und lässt sie mit dem Handgelenk auf- und abschwingen, so dass er die rechte Hand kaum bewegen muss, um mit dem Schlegel auf den oberen und unteren Trommelrahmen zu schlagen. Manche Trommeltänzer haben eine derart

ausgefeilte Technik, dass sie die Trommel überhaupt nur mit der rechten Hand jonglieren. Zwar lassen die Tänzer die Trommelschläge mit ihren Fußbewegungen zusammenfallen, um Ermüdung zu vermeiden, doch ist nicht erwiesen, dass die Trommelschläge rhythmisch mit dem Gesang zu tun haben (Nattiez 1993: 10f).

Der Unterschied zwischen der kanadischen und der alaskischen Tanzpraxis besteht also darin, dass in Alaska große Trommel- und Tanzensembles auftreten, während es in Kanada nur Solo-Trommeltänzer gibt, die sich abwechseln, während ein zusehender Chor singt (Hauser 1991: 173). Johnston sieht diese Differenz durch die Lebensbedingungen der Eskimo begründet: An den reichen Küstenjagdgebieten Alaskas entstanden sesshaftere Gemeinschaften, die sich nur innerhalb einer bestimmten Region bewegten (Fienup-Riordan 1994: 28) und die komplexe Zeremonien entwickeln konnten. In Kanada waren die Eskimo aufgrund der schlechteren Subsistenzbedingungen zu einem stärker nomadischen Lebensstil in Kleingruppen gezwungen, der es ihnen nicht erlaubte, die Jagd für mehrere Tage einzustellen und sich mit anderen zu versammeln (Johnston 1975: 2).

Grönländische Trommeltänze werden am Platz getanzt. Die Solo-TänzerInnen beugen die Knie und wiegen ihren Körper im Rhythmus, so dass das Gewicht von einem Fuß auf den anderen verlagert wird, ohne diesen aufzuheben. Generell werden die Füße sehr wenig bewegt und nur wenige Schritte verwendet. Meist fällt die niedrigste Körperposition mit dem akzentuierten dritten Trommelschlag einer Dreierfolge zusammen. Beim Tanzen werden/wurden die Haarknoten geöffnet, so dass die Haare über das Gesicht fallen und mitschwingen. Am Ende der Lieder sind schnelle Trommelschläge, *waei-waei*-Rufe, Freudenschreie und Gelächter häufig. Bekannte Lieder werden vom Publikum begleitet, das unisono, in Oktaven oder Terzen mitsingt, wobei die Frauenstimmen dominieren (Hauser 1991: 175ff).

Die kanadischen Kehlkopfgesänge werden nicht getanzt. Meist wird der *kattajaq* von zwei Frauen ausgeführt, in Cape Dorset treten aber auch Frauenmannschaften gegeneinander an. Beim Singen selbst verwenden die Frauen oft Töpfe als Resonanzkörper. Wichtig ist, dass das Publikum nicht merkt, welche Frau welche Laute produziert, sondern nur das möglichst homogene Endprodukt wahrnimmt. Die Schwierigkeit ist dabei, dass beide Kontrahentinnen jederzeit ein neues Motiv einführen können, dass von der zweiten bis zum nächsten Wechsel aufgenommen werden muss. Es gibt unterschiedlich schwierig zu produzierende Laute und Virtuosität und Ästhetik sind wichtige Komponenten des Spiels (Nattiez 1999: URL).

### 3.5 Musik, Tanz und komplexe Feste als Ausdruck von sozialer Ordnung, Konflikt und Macht

Als Ausdruck von Macht dient der Tanz u.a. als Arena des symbolischen Kampfes, der sozialen Kontrolle und als Mechanismus, um mit Unterwerfung und Beherrschung fertig zu werden (Hanna 1979: 144). Tanzspiele können einerseits als Ventil für starke Emotionen dienen und katharsische Funktionen annehmen, andererseits vermischen sich dabei oft Spiel und Ernst bzw. Realität und Fantasie, so dass es erst Recht zu gewalttätigen Ausbrüchen kommt (ebenda: 177).

In den letzten Jahren wurde in allen zirkumpolaren Regionen vermehrt versucht, bereits (fast) vergessene oder vom Verschwinden bedrohte Feste neu zu beleben und sich auf alte Traditionen zu besinnen (Fair 2001: 486). Manche dieser Zeremonien werden in veränderter Form nach wie vor abgehalten und weisen eine ungebrochene Tradition auf, andere wurden mit Hilfe von überlebenden Wissensträgern, Fotos, ethnografischen Beschreibungen und Erzählungen rekonstruiert (Fienup-Riordan 1994: 362ff).



Abb. 8: Necklied mit Stöckchen. Foto von Erik Holtved, Dundas 1937 (in Hauser 1991: 189)

Früher erfüllten institutionalisierte Feste eine Reihe sozialer Funktionen unter den befreundeten und verfeindeten Inupiaq- und Yupik-Gemeinschaften. Sie dienten einerseits dem formalisierten Austausch von Geschenken und Information, der Integration, der Definition sozialer Beziehungen, dem Interessensausgleich, dem Abbau latenter Konfliktsituationen, dem Handel, Frauentausch/Partnersuche und dem Beeindrucken von Gästen bzw. dem Wettstreit mit ihnen (Fair 2001: 464, Johnston 1991: 52f). Auf Nelson Island bedeutete das Ausführen des *ingulaq*-Tanzes durch Yupik-Frauen zum Beispiel die Ankündigung ihrer bevorstehenden Hochzeit (Fienup-Riordan 1994: 283f). Ein besonders dichtes Band traditioneller

Freundschaft symbolisierte die Beziehung der Gesangsvettern (*song-cousins*), die zu gegenseitiger Hilfe in allen Lebenslagen verpflichtet waren. Ausgehend von Kanada wurde dieser Brauch im 18. Jahrhundert durch Migration in die grönländische Thule-Region gebracht, wo man mit den gut gemeinten Neck-Liedern assoziiert, bei denen eine Person trommelt und von der zweiten mit einem kleinen, 5-15 cm langen Stock geneckt wird (Hauser 1991: 187f).

Tänze für alaskische Feste wurden lange vorbereitet (Fair 486) und die Feste waren opulent: Ein Anhäufen persönlicher Reichtümer war unter den alaskischen Eskimo verpönt; das Aufteilen einer reichen Jagdbeute hingegen sozial erwünscht und prestigeträchtig (Johnston 1991: 55). Wichtige Feste der Yupit waren das Erntedankfest *Ingulaq*, das Blasenfest *Nakaciq*<sup>1</sup>, das die Seehundjagd im kommenden Jahr sichern sollte, das Totenfest *Elriq* und das Botenfest *Keviq*. Nördliche Inupiat wollten die Rückkehr der Wale mit entsprechenden Festen sichern, im Inland wurden die Karibus mit Tänzen begrüßt und verehrt (Fair: 466ff). Dieser ehemals stark rituelle Charakter wird heute meist nur mehr an kleinen Details sichtbar; inzwischen überwiegen soziale, hedonistische und identitätsstiftende Motive sowie der Wettstreit-Charakter (Johnston 1991: 52f, Fair 2001: 468). Deshalb werden bei den Festen die Tänze weiterhin oft gemeinsam mit athletischen Wettbewerben aufgeführt, bei denen das Ertragen von Schmerzen und das Durchhaltevermögen im Mittelpunkt stehen. Früher dienten diese Wettkämpfe und Feste u.a. Übergangsriten für Burschen, die danach erstmals auf die Jagd gehen und schamanistischen Aufführungen gefahrlos zusehen durften. Außerdem waren die komplexen Zeremonien eine symbolische Machtdemonstration zur Neutralisierung schwelender Konflikte. - Gegner konnten sich vor einem bevorstehenden Kampf ohne Gesichtsverlust zurückziehen, indem sie die athletischen Fertigkeiten ihres Gegenübers anerkannten (Johnston 1991: 61, Fair 2001: 474). Laut Yupik-Erzählungen könnten sich die Feste aus Sippenfehden entwickelt haben: Tanz, Kampfspiele, das Austesten des Gegenübers, Feste und "echte" Kämpfe stehen einander auch linguistisch sehr nahe (Fair 2001: 471). Sowohl bei den alaskischen Yupit als auch bei den grönländischen Inuit bot das Gesangsduell eine weitere Möglichkeit, persönliche Konflikte über Spottlieder öffentlich auszutragen (Fair 2001: 468, Hauser 1991: 18). Die grönländischen *iverneq* wurden von jeweils zwei Personen des gleichen Geschlechts ausgetragen, die beim Gesangsduell von ihren EhepartnerInnen und weiteren Haushaltsmitgliedern insofern unterstützt wurden, als

<sup>1</sup> Als Sitz ihrer Seele wurden die Blasen der erlegten Seehunde aufbewahrt und im Rahmen eines großen Festes im Meer versenkt, um den Seelen eine Rückkehr im nächsten Jahr zu ermöglichen (Fienup-Riordan 1994: 267ff)

diese die Refrains im Chor begleiteten und – falls nötig – den genau vorbereiteten Liedtext soufflierten. Gewinner war derjenige, der es schaffte, sein Gegenüber bloßzustellen und die Lacher auf seine Seite zu bringen. Die Konsequenzen des *iverneq* konnten unterschiedlich ausfallen: Es hat Fälle gegeben, wo die Verspotteten die Gemeinde verließen, oft schlossen die Kontrahenten aber auch Freundschaft und tauschten nach dem Duell Geschenke und Frauen aus. Manchmal gingen diesen sozialen Großereignissen, bei denen auch gehandelt, gut gegessen und die besten Kleidung ausgeführt wurde, jedoch sehr ernste Ereignisse voraus: Mörder, die ihre Tat im Rahmen der zahlreichen Sippenfehden verübt hatten, konnten durch ein Gesangsduell der Blutrache entgehen, da der Mord an einem Gesangsduell-Kontrahenten verboten war (Hauser 1991: 18ff). Weniger ernst, doch ebenfalls wettbewerbsorientiert sind die *katajjait* (s.o.) der kanadischen Inuit, die guten Sängerinnen ebenfalls zu sozialem Prestige und Anerkennung verhelfen (Charron 1978: 246).

### 3.6 Spirituelle Aspekte

#### 3.6.1 Religion und Ritual

Früher hatte der alaskische Eskimo-Tanz die Funktion, die Geister der für die Eskimo zum Überleben notwendigen Meeressäuger und Karibus zu unterhalten und zu beschwichtigen. Ein Überbleibsel der rituellen Funktion sind die Tanzhandschuhe, die nach wie vor getragen werden und die den Respekt vor den Jagdgeistern ausdrücken. In Nordalaska gab es in den 1970ern noch sechs Kategorien teils geheimer zereemonieller Tänze: Kiapsaq (Walfängers Kreiselanz), tchoyaqluuqaun (Walfängers Puppentanz), uingarung (Walfängers Maskeradentanz), kakummisaaq (Walfängers "Trampolintanz"), kigugiyataun (Nordlichtanz) und kalukhaq (Holztrommel-Zeremonie). Beim Kreisel-, Trampolin- und Holztrommeltanz müssen die Teilnehmer ihre Geschicklichkeit beweisen, beim Maskeraden-Tanz verkleiden sich die Frauen als Männer und umgekehrt und tauschen Geschenke zwischen Namensvettern aus. Der Nordlicht-Tanz verweist auf die Vorstellung, dass die Nordlichter die Seelen der Verstorbenen darstellen (Johnston 1975: 2f). 1982 wurde auf der *Elders' Conference* in Nome eine genau recherchierte Rekreation des Adler-Wolf-Tanzes am Botenfest gezeigt (Johnston 1991: 52), in dem symbolische Wolfsköpfe, Papageientaucherschnäbel und Adlerfedern zum Einsatz kamen. Der Wolf ist in vielen Mythen präsent und dient als Träger gesellschaftlich nicht tolerierter Aggressionen. Die kurze, weiße und weiche Feder, die am Unterkiefer der Wolfsmasken befestigt ist, symbolisiert seinen in der kalten Winterluft sichtbaren Atem und seinen Geist (ebenda: 55f). Als Yupik-*irvenrrat* stellt er eine "außergewöhnliche

Person" dar, die zwischen dem menschlichen und wölfischen Dasein hin und her wechseln kann (Fienup-Riordan 1994: 63ff). Komplexe Zeremonien wie der Adler-Wolf-Tanz sind nicht nur "spektakulärer" (Johnston vergleicht sie mit einer Opernaufführung) als Alltagstänze wie sayuun oder atuutipiaq und weichen von deren Bewegungen ab, sondern weisen auch einen stärker religiösen Charakter auf. Abgesehen von ihrer rituellen Funktion dienen "Fehler" bei der Aufführung komplexer Tanzeremonien im Nachhinein auch als "Sündenböcke" bei der Rechtfertigung nicht vorhersehbarer Unglücksfälle (Johnston 1991: 56ff, Fair 2001: 475).

Besonders interessant erscheint die Tatsache, dass nach der Jahrhunderte langen Versteufelung schamanischer Praktiken durch die westlichen Kirchen christliche Würdenträger in Point Hope nun selbst die Kommunikation per Rahmentrommel nutzen (Johnston 1991: 79).

In Grönland dienten die im Geheimen und mit bedeckten Kopf gesungenen, gesprochenen oder geflüsterten *serratit* dazu, als magische Formeln den Jagd Ausgang positiv zu beeinflussen, gutes Wetter zu erbitten oder Böses in Gutes zu verwandeln (Hauser 1991: 15). Spirituelle Trommelgesänge (*tornissutit*) begleiteten den Verlauf der Seancen: Nach einer Einstimmungsphase konnte der Schamane (*angakkeq*) die Geister durch Lieder anrufen. Das am Höhepunkt der Session wilde und kraftvolle Trommeln wurde dabei oft von einem zweiten Schamanen übernommen (ebenda: 196ff). Vorhersagen und Ratschläge zur Vermeidung von Krankheit und Bösem wurde in den Weissagungsliedern (*qilaneq*) gesucht (ebenda: 198).

Wie Nattiez postuliert, haben sich die kanadischen Gesänge und Tänze während der dritten zirkumpolaren Völkerwanderung insofern von ihrer Protoform gelöst, als sich bei ihnen Elemente, die in sibirischen Chukchi-Tänzen gemeinsam auftauchen, zu den getrennten Gattungen Trommeltanz und Kehlkopfgesang entwickelt haben. Außerdem geht Nattiez davon aus, dass die *katajjait* früher spirituell-rituelle Funktionen innehatten, die mittlerweile nur mehr in Sibirien erhalten sind. Frühe Beschreibungen und der Bericht einer Inuit-Informantin deuten darauf hin, dass es sich bei der Teilung in Gesang und Tanz in eine symbolische Form der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau gehandelt haben könnte. Nach diese Hypothese wäre den Männern die Jagd zugefallen, während die Frauen mit ihrem Gesang versucht hätten, Tiere, Natur und Geister gütig zu stimmen und so das Jagdgeschehen positiv zu beeinflussen (Nattiez 1999: URL). Die Hypothese erscheint insofern glaubwürdig, als auch Fienup-Riordan bei den Yupit eine symbolische Arbeitsteilung feststellt (1994: 96ff).

Das rituelle Verkleiden, Maskieren und "in andere Rollen schlüpfen" hat bei vielen Nordvölkern Tradition

und reicht vom schamanischen Transvestismus und Dritten Geschlecht bei den Inuit und Yukagir (Mandelstam Balzer: 168) bis zu den grönländischen *uaajeernej* und *mitaarnej*, bei denen sich die Tanz-SchauspielerInnen oft das Gesicht mit Ruß schwärzen und mit Schnüren und einem Stock im Mund ihre Züge verzerren (Hauser 1991: 24, 26f). Bei den Ob-Ugrischen Bärenzeremonien werden ebenfalls Zeremonien abgehalten, in denen soziale Spannungen thematisiert und die alltägliche Ordnung auf den Kopf gestellt werden. Frauen und Männer verkleiden sich und dürfen Dinge tun, die ihnen normalerweise nicht erlaubt sind. Dazu gehörte auch die Verspottung russischer Steuereintreiber bzw. sowjetischer Brigadiere in der jüngeren Vergangenheit (Mandelstam Balzer: 170f). Die Tanzspiele wirken somit einerseits katharisches Sicherheitsventil für starke Emotionen im Sinne Turners (Hanna 1979: 171f) und andererseits als Mittel, um mit der Unterwerfung durch dominante Mächte zurecht zu kommen (ebenda: 142).

### 3.6.2 Kosmovision

#### Animismus, Reziprozität und zyklische Wiederkehr

Die Beziehung zwischen Tier, Mensch und Natur steht im Zentrum der polaren Kosmovision, die sehr stark auf Reziprozität aufbaut. Ausgetauscht wird dabei nicht nur zwischen den Menschen, wie bei den verschiedenen Festen in Alaska, Kanada, Grönland und Sibirien feststellbar ist, sondern auch zwischen den Menschen und ihren toten Vorfahren, den Geistern und der animistisch belebten Natur. Im Sinne von Prokosch Kuraths obligatorischen und versöhnlichen Riten (1960: 1) wird versucht, die Natur gütig zu stimmen: Im Gegenzug für Nahrung und günstige Klimabedingungen werden den als Teil der Kosmovision ständig präsenten Ahnen und Tiergeistern Opfer dargebracht. Die zeremoniellen Festlichkeiten, Gesänge und Tänze müssen auch unter dem Aspekt der zyklischen Wiederkehr bzw. Wiedergeburt betrachtet werden. Bei den Yupiit war man z.B. überzeugt, dass nur die Seelen gut behandelte und mit Zeremonien wie dem Blasenfest geehrte Tiere im nächsten Jahr zurückkehren und sich erneut fangen lassen würden. Man glaubte, dass die Jagdtiere, die sich ursprünglich auch in Menschen verwandeln konnten, eine gute Behandlung jedenfalls wahrnehmen und schätzen würden und so wurden ihre Geister zum *nakaciŋq* (Blasenfest), *elriq* und *kelele* eingeladen (Fienup-Riordan: 49ff, 253).

#### Zeit

Die unregelmäßige Rhythmik stellt den Bezug zum asymmetrischen Zeitkonzept der Inupiat her: In den langen Wintern mit fast völliger Dunkelheit wird oft den ganzen Tag geschlafen und dann wieder tagelang gefeiert (Johnston 1975: 5). Auch bei den Inuit verweist die musikalische Struktur auf ein nicht-lineares Zeit-

konzept. Charron postuliert überhaupt, dass Inuit-Mythen auf die gleiche Art wie *katajjuq* Kehlkopfesänge konstruiert werden (Nattiez 1983: 470).

#### Raum

Die räumliche Dimension spiegelte sich früher sowohl in den Aufführungsorten als auch in der räumlichen Aufteilung der TänzerInnen und SängerInnen wieder. Das Männerhaus *qasgiq* war das Zeremonialzentrum, in dem die einzelnen Sitzplätze hierarchisch nach Alter, Familienstand und Status aufgeteilt wurden (Fienup-Riordan 1994: 255). Nachdem auch gemischtgeschlechtliche Tänze früher unter strenger räumlicher Trennung der Männer und Frauen abliefen und sich diese etwa linear vor- bzw. hintereinander aufstellten oder sich den Rücken zudrehten, wird dieses Prinzip in der Gegenwart aufgeweicht, so dass auch Interaktionen oder Rundtänze möglich werden.

### 3.7 Bezug zu Ethnizität und Identität

In Alaska erlebt der traditionelle Tanz seit der Klärung der Landrechtsfrage 1971 und der Einführung der bilingualen Schulbildung eine Renaissance, in Grönland wird das in den 1960ern und 1970ern erstarkte Interesse am kulturellen Erbe der Inuit auch mit der Einführung der Home Rule in Verbindung gebracht. Auch die Yupik-Älteren versuchen seit den 1980ern vermehrt, ihr Wissen weiterzugeben (Fienup-Riordan 1994: 362ff) und in allen Regionen wird das Interesse an den überlieferten Musik- und Tanzformen aktiv durch die Schulen unterstützt (Hauser 1993: 143, Hauser 1991: 14, Johnston 1975: 3f). - Während das Tanzen früher den Älteren vorbehalten war, sind es nun Teenager und junge Erwachsene, die ihre kulturellen Wurzeln und ihre Identität als Inupiat im Tanz auszudrücken versuchen (Johnston 1991: 47). Im immer stärker von den Weißen dominierten Alaska ist der traditionelle Tanz somit zu einem Symbol kultureller Differenz und ethnischer Identität geworden. - Viele Dörfer verfügen daher über kostümierte Tanzgruppen, die für die Teilnahme an Wettbewerben wie den Eskimo Olympics, Native Arts Festival und den Northern Games trainieren (Johnston 1975: 2). Das Tanzen stärkt aber nicht nur der Gruppenzusammenhalt und das persönliche Prestige, sondern es impliziert auch ein Interesse am Wohlergehen der Gemeinde sowie die potentielle Aufnahme in eine Walfgang-Gemeinschaft (Johnston 1991: 48ff).

Bemerkenswerter Weise wächst das Interesse in Grönland vor allem im zentralen Westgrönland, wo diese Kunstformen längst ausgestorben sind, während in Ostgrönland, wo noch einige Menschen die alten komplizierten Lieder singen, das Interesse gering ist (Hauser 1993: 143). Auch in Sibirien gibt es Revival-Tendenzen, die z.B. zur offiziellen Wiederaufnahme bis dahin nur mehr im Geheimen abgehaltenen Bärenzere-

monien, zu festlichen Zeremonien, Hunderennen, Spielen und Tänzten bei den Ob-Ugriern, Khanty, Amur und den Nivkh geführt haben. Derartige Feste und der damit verbundene Schamanismus sind traditionell stark mit der Festigung der sozialen Ordnung und der damit verbundenen geschlechtlichen Arbeitsteilung sowie der Zuweisung von Status und Prestige verbunden. Heute sind sie überdies zu einem Symbol der neu erstarkten kulturellen Identität der sibirischen Nordvölker geworden (Mandelstam Balzer: 173f).

### 3.8 Wirtschaftliche Implikationen

Großereignisse wie die Botenfeste hatten auch eine große wirtschaftliche Bedeutung. Küstengüter wie Walöl, muktuk und Walrosselfenbein wurden gegen Felle, getrockneten Fisch und Karibu-Fleisch aus dem Landesinneren getauscht. Zusätzlich stärkten die Verteilung von Geschenken und das Teilen der Speisevorräte soziale und verwandtschaftliche Netzwerke bzw. kreierte Abhängigkeiten (Fair 2001: 475).

In vielen alaskischen Dörfern (z.B. Point Hope) werden die Kosten für Musiker, Trommelreparaturen, Essen, Heizung und Licht über kommunale Bingo-Scheine hereingebracht; in anderen (z.B. Gambell) werden die Tanzveranstaltungen steuerlich finanziert. Oft befinden sich die Tanztrommeln in gemeinschaftlichem Eigentum (Johnston 1975: 2). In Alaska wird der Tanz auch touristisch vermarktet: In den von Touristen frequentierten Orten gibt es Tanzgruppen mit jeweils etwa 30 Mitgliedern, von denen bei Bedarf etwa die Hälfte für 5-10 USD pro Person im Tanzhaus auftritt. Oft sind die involvierten TänzerInnen aus

King Island, wo das Tanzerbe stark gepflegt wird und spektakulärere Zeremonialtänze mit Masken praktiziert werden. Inhaltlich unterscheiden sich die touristischen Aufführungen kaum von denen innerhalb der Gemeinde (Johnston 1991: 48).

### 4 Schlussfolgerung

Trotz der enormen geografischen Entfernungen gibt es etliche Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten innerhalb der polaren Musik- und Tanztradition und trotz heftigster Bekämpfung durch Missionare und politische Machthaber haben erstaunlich viele künstlerische Formen bis zum heutigen Tag überlebt. Früher waren die Gesänge, Tänze und festlichen Zeremonien vor allem spirituell-rituell ausgerichtet; heute haben sie vor allem eine identitätsstiftende Funktion, die es den Angehörigen der nordischen Völker ermöglicht, sich gegenüber den Weißen abzugrenzen, ihr kulturelles Selbstbewußtsein zu stärken und Einnahmen durch den Tourismus zu generieren. Die vielfältigen Rettungs- und Wiederbelebungsversuche der (fast) vergessenen bzw. im Verschwinden begriffenen Formen erscheinen interessant und wichtig, doch sollte dabei nicht außer Acht gelassen werden, dass sich der soziale Kontext, in den sie einst eingebettet waren, im letzten Jahrhundert extrem stark verändert hat und ein "Revival" im engeren Sinn zu einem großen Teil Illusion bleiben muss. Das bedeutet natürlich nicht, dass solcherart "Gerettetes" wertlos wäre. Ganz im Gegenteil: Viele dieser Lieder und Riten sind dabei, neue Funktionen erfüllen bzw. zur Weiterentwicklung der polaren Musik- und Tanzkultur beitragen.

## Literatur

### Beaudry, Nicole

1978 Transcription and Analysis of Inuit Throat-Games: Macro-Structure. In: *Ethnomusicology*, Vol. 22, No. 2. University of Illinois Press, pp. 261-273.

### Charron, Claude

1978 Toward Transcription and Analysis of Inuit Throat-Games: Micro-Structure. In: *Ethnomusicology*, Vol. 22, No. 2. University of Illinois Press, pp. 245-259.

### Fair, Susan W.

2000 The Inupiaq Eskimo Messenger Feast: Celebration, Demise, and Possibility. Holidays, Ritual, Festival, Celebration, and Public Display. In: *The Journal of American Folklore*, Vol. 113, No. 450. University of Illinois Press, pp. 464-494.

### Fienup-Riordan, Ann

1994 Boundaries and Passages. Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition. University of Oklahoma Press, Oklahoma.

### Hanna, Judith Lynne

1979 To Dance is Human. A Theory of Noverbal Communication. University of Chicago Press, Chicago.

### Hanna, Judith Lynne

1988 The Representation and Reality of Religion in Dance. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 56, No. 2. (Summer, 1988), pp. 281-306.

### Hauser, Michael

1991 Traditional Greenlandic Music. Kragen, Kopenhagen.

### Hauser, Michael.

1993 Folk Music Research and Folk Music Collecting in Greenland. In: *Yearbook for Traditional Music*, Vol. 25, Musical Processes in Asia and Oceania. International Council for Traditional Music, Canberra, pp. 136-147.

### Johnston, Thomas F.

1976 The Social Background of Eskimo Music in Northwest Alaska. In: *The Journal of American Folklore*, Vol. 89, No. 354. University of Illinois Press, pp. 438-448.

### Johnston, Thomas F.

1991 Contemporary Emphases in Northern Eskimo Dance. In: *International Review of the Aesthetics*



and Sociology of Music. Vol. 22, No. 1. University of Alaska, pp. 47-79.

**Johnston, Thomas F.**

1975 Alaskan Eskimo Dance in Cultural Context. In: Dance Research Journal, Vol. 7, No. 2. 1. University of Illinois Press, pp. 1-11.

**Lang, Elisabeth**

1985 Musik der Eskimos in Alaska. Diplomarbeit im Fach Musikalische Volkskunde – Europäische Volksmusik. Hochschule für Musik und Darstellende Kunst, Wien.

**Mandelstam Balzer, Marjorie**

2003 Sacred Genders in Siberia. Shamans, bear festivals, and androgyny. In: Shamanism: A Reader. Graham Harvey (Hrsg.). Routledge, London und New York.

**Nattiez, Jean-Jacques**

1983 Some Aspects of Inuit Vocal Games. In: Ethnomusicology, Vol. 27, No. 3. University of Illinois Press, pp. 457-475.

**Nattiez, Jean-Jacques**

1999 Inuit Throat-Games and Siberian Throat Singing: A Comparative, Historical, and Semiological Approach. In: Ethnomusicology, Vol. 43, No. 3. University of Illinois Press, pp. 399-418.

**Nattiez, Jean-Jacques**

1999 Juegos de garganta de los inuit y cantos de garganta siberianos: una aproximación comparativa, histórica y semiológica. Thesenpapier zum Congreso de la SibE, Granada. <http://www.sibetrans.com/trans/trans7/nattiez.htm>, Stand 1.6.2007

**Nattiez, Jean-Jacques**

1993 Songs of the Iglulik Inuit (Canada). Booklet zur CD: INUIT IGLULIK. Museum Collection Berlin.

CD 19. Museum für Völkerkunde Berlin, Abteilung Musikethnologie, Berlin.

**Price Ager, Lynn**

1975/76 Eskimo Dance and Cultural Values in an Alaskan Village. In: Dance Research Journal. Vol. 8, No. 1. University of Illinois Press, 1975-1976, pp. 7-12.

**Prokosch Kurath, Gertrude**

1960 Dance, Music and the Daily Bread. In: Ethnomusicology, Vol. 4, No. 1. (Jan., 1960), pp. 1-9.

**Internet-Links:**

URL 1: <http://www.youtube.com/watch?v=q6A4UyoCkI4>, Stand 10.01.08

URL 2: [www.wikipedia.org/wiki/Hoquetus](http://www.wikipedia.org/wiki/Hoquetus), Stand 10.01.08

URL 3: <http://www.youtube.com/watch?v=AcudbSkw-Ok&feature=related>

URL 4: [http://www.youtube.com/watch?v=w53GgI2\\_leA](http://www.youtube.com/watch?v=w53GgI2_leA), Stand 10.01.08

URL 5: <http://www.youtube.com/watch?v=bZUAcrBIOB0>, Stand 10.01.08

URL 6: <http://www.youtube.com/watch?v=q6A4UyoCkI4>, Stand 10.01.08

URL 7: javascript:void window.open ('http://www.nukariik.ca/scripts/gallery.php?ID=one', 'image', 'height=312,width=480,scrollbars=no,resizable,toolbar=no'); Stand 10.01.08

URL 8: <http://www.nickrussill-photography.co.uk/Greenland/Faces/image3.html>, Stand 10.01.08

(Ein Beitrag von Mmag. Eveline Rocha Torrez)

## Grönland-Inuit: Leben am Rande der Welt



Fotografien von Markus Bühler-Rasom und  
Exponate aus der Sammlung des Linden-Museums Stuttgart  
17. Mai 2008 – 21. September 2008



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

Jetzt schon vormerken:  
Die große Sonderausstellung im  
Linden-Museum Stuttgart:  
**Schamanen Sibiriens:**  
**Magier, Mittler, Heiler.**  
13. Dezember 2008 – 28. Juni 2009

# Schädelrepanationen und -deformationen in den präkolumbischen Kulturen Perus

*Judith Sanders*

Der Schädel spielte in alten Kulturen seit jeher eine wichtige Rolle und die Anthropologie und die mit ihr verwandten Disziplinen haben auf dessen Untersuchung ein spezielles Augenmerk gelegt. Aufgrund von zahlreichen archäologischen Funden nimmt das hieraus gewonnene Wissen ständig zu. Zwei unterschiedliche Bereiche der Kraniologie sind hier die Schädelrepanationen und Schädeldeformationen, die in Südamerika, speziell für die präkolumbischen Kulturen, eine besondere Bedeutung haben.

The skull has always played an important role in ancient cultures and anthropology and its related disciplines have given it special attention in their investigations. Because of numerous archaeological finds the knowledge gained thereby is constantly increasing. Two different areas of craniology are trepanation and skull deformation which have a particular meaning in the pre-columbian cultures of South America.

El cráneo jugó un papel importante en las culturas antiguas desde siempre, razón por la cual ha despertado en la antropología y sus disciplinas afines, especial interés. El trabajo presente expone dos ámbitos diferentes de la craneología: la deformación y trepanación del cráneo, las cuales han tenido especial importancia en culturas Pre Colombinas desarrolladas en territorios de América Latina.

## Schädelrepanationen

Trepanationen bezeichnen im engeren Sinne das Öffnen des Schädels zur Freilegung des Gehirns und sind schon aus der Jungsteinzeit bekannt. Hierbei wird von einem oder mehreren Bohrlöchern der Schädel aufgeschnitten und aufgeklappt. Die so genannten Trepanationen (von griech. Trypanon, lat. Trepanum, franz. Trepan = Bohrer), die vermutlich sowohl medizinisch als auch magisch inspiriert sind, nimmt der Mensch der Frühzeit nicht nur an Toten sondern auch an Lebenden vor.



Abb. 1: Schädelrepanation

Die Trepanation ist der erste vom Menschen vorgenommene operative Eingriff, den man durch Funde belegen kann. Die Techniken dieser Operation prägen die großen Etappen der Chirurgenkunst. Heute ist dieser Eingriff so glänzend vervollkommenet, dass er zu den Meisterstücken der modernen Chirurgie zählt.

Das Wissen um die prähistorischen Operationen besitzen wir jedoch erst seit relativ kurzer Zeit, denn die betreffenden archäologischen Funde und ihre Auswertung liegen nicht länger als ein Jahrhundert zurück. Das Interesse an Trepanationen hat in Peru seinen Ursprung genommen, als der nordamerikanische Anthropologe und Diplomat E.G. Squier zwischen 1863 und 1865 Peru bereiste und in Cusco ein Schädelfragment erhielt, das an der Stirnseite des Schädels eine deutliche quadratische Öffnung besaß. Er zeigte diesen Schädel dem Anthropologen Broca und dieser stellte fest, dass die Öffnung einen chirurgischen Charakter besaß und dass der Patient die Operation ca. 15 Tage überlebte.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse scheint jener Fall aus der um 10.000 vor Christus datierten Nekropole von Taforalt (im heutigen Marokko) einer der ältesten, wenn nicht gar der älteste überhaupt zu sein. Als weitere Funde trepanierter Schädel sind Zentraleuropa, Nordafrika, Nordamerikas, Südamerika sowie Bereiche von Ozeanien zu nennen. Die Regionen in Südamerika, in denen trepanierte Schädel entdeckt worden sind, konzentrieren sich auf Bolivien, Nordost-Argentinien und Peru, wobei in Peru wiederum die Schwerpunkte um die Regionen um Cusco, in Paracas und Huarochiri liegen. Die Funde stammen aus unterschiedlichen Epochen und dementsprechend aus unterschiedlichen Kulturen präkolumbischer Zeit.

Die Trepanationen lassen sich in zwei grundsätzliche Bereiche einteilen. Zum einen sind die Trepanationen zu nennen, die post mortem, also am Verstorbenen durchgeführt wurden, zum anderen die Operationen in vivo, also an lebenden Personen. Archäologische Funde belegen, dass im präkolumbischen Peru ausschließlich die letztere Trepanationsart angewandt

wurde. Die schwierigste Frage ist hier jedoch die nach den Gründen für die Trepanation. Eine eindeutige Antwort auf diese Frage ist nicht möglich, jedoch gibt es hier verschiedene Hypothesen.

Eine Hypothese sieht mystisch religiöse Gründe für die Durchführung von Trepanationen. Man vermutet, dass Personen, die an einer Geisteskrankheit oder Epilepsie leiden, von Dämonen und bösen Geistern besessen sind. Man lokalisiert den Dämon im Bereich des Schädels und der einzige Weg von dem Dämon befreit zu werden, ist die Herstellung einer Öffnung im Schädel, damit der Dämon entweichen kann. Ein anderer Grund ist ein medizinischer, nämlich der, dass der Schädel geöffnet wurde, um eine Verringerung des Schädelinnendrucks zu erreichen und somit Schmerzen zu lindern, die unter anderem von einer Verletzung, Tumoren oder chronischen Kopfschmerzen herrühren könnten. Ein Hinweis ist hier die Tatsache, dass sämtliche archäologische Funde von trepanierten Schädeln aus dem präkolumbischen Peru von Männern stammen. Bei Kampfhandlungen zwischen männlichen Kriegerern könnten sie sich eine Schädelfraktur zugezogen haben, die es notwendig machte, den Schädel zu öffnen, um Splitter zu entfernen. Ein Kampfinstrument, das diese Verletzung ermöglichen haben könnte, ist die *Huaraca*, eine Schleuder mit einem am Ende befestigten Stein. Die *Huaraca* ist eine in der damaligen Zeit weit verbreitete Waffe.

Bei der Durchführung der Trepanation sind unterschiedliche Techniken bekannt. Diese Erkenntnisse stammen nicht nur von den archäologischen Funden der Schädel, sondern insbesondere von dem Werkzeug, welches neben den Schädeln gefunden wurde. Eine Technik ist das Öffnen des Schädels mittels eines Bohrers. Eine weitere Technik ist das Herausschneiden einer meist rechteckigen Platte aus der Schädeldecke. Und schließlich gibt es die Methode, die Öffnung im Schädel durch Herausschaben herzustellen.

### Schädeldeformationen

Die präkolumbischen Kulturen haben uns keine schriftlichen Zeugnisse vermacht, in denen sie uns über ihr Leben, ihre Organisation oder Bräuche erzählen. Stattdessen haben einige von ihnen in ihren Keramiken, Textilien oder Artefakten wertvolle Indizien hierüber hinterlassen. Archäologischen Funde und Gräber sind hier große Lieferanten von Informationen aus erster Quelle. Als die archäologischen Funde von den illegalen Ausgräbern, den *huaqueros*, zerstört wurden, sind ebenfalls große Teile von geschichtlichem Wissen vernichtet worden. Bei diesen Ausgrabungen gingen durch den Abtransport des Materials wichtige Informationen für immer verloren, wie zum Beispiel die über die Art der Bestattung. Was die *huaqueros* jedoch nicht beseitigt haben, sind die Reste von

Knochen und vor allen die Schädel, weil diese für sie keinen Wert darstellten. Für die Archäologen jedoch stellen sie eine unerschöpfliche Quelle von Informationen dar, aus denen sie großen Nutzen ziehen können.

Als einer der exotischsten und rätselhaftesten Funde sind hier die zahlreichen, absichtlich deformierten Schädel zu nennen. Modifikationen der Schädelform wurden vom Jungpaläolithikum bis heute und zwar in Bevölkerungsgruppen von verschiedener geografischer Abstammung und Kulturen durchgeführt. Doch vorab einige Erläuterungen dazu, was eine Deformation ist und wie sie entstehen kann.

Die absichtliche Schädeldeformation hat als Konsequenz die dauerhafte Veränderung der anatomischen äußeren Erscheinung des menschlichen Schädels. Diese basiert auf Modifikationen während des Wachstums und der Entwicklung des Schädels durch die Anwendung von unterschiedlichen Praktiken in den ersten Jahren des Lebens, die gemeinsam oder getrennt mit unterschiedlicher Intensität angewandt werden. Geräte, mit denen die Deformationen durchgeführt werden, können starr sein wie kleine Tafeln oder flexibel, wie Binden, Bänder oder kleine Kissen. Die Hauptkonsequenz ist die Veränderung der Größe und Richtung der Vektoren, die die Form des Schädels bestimmen.

Der Schädel selbst besteht aus frei schwimmenden einzelnen Schädelknochen, die an den Schädelnähten (*Suturae*) zusammenstoßen. Bei einem neugeborenen Kind sind die Schädelnähte noch nicht verbunden und es liegen zwischen den Knochen des Schädeldaches breite, bindegewebige Lücken, die Fontanellen, welche eine Anpassung des kindlichen Schädels an den Geburtskanal erlaubt. Man hat bei deformierten Schädeln vermehrt beobachtet, dass ein verfrühtes Zusammenwachsen der beiden Schädelhälften und eine verstärkte Gefäßbildung im Bereich der Schädeldeformation stattfinden. Diese Veränderungen sind am häufigsten in der Frontalregion (Vorderkopf) und Occipitalregion (Hinterkopf) anzutreffen, weil dort die Region ist, an der bei der Deformation Druck auf den Schädel ausgeübt wird. An einigen präkolumbischen Schädeln aus Nord- und Südamerika hat man beobachtet, dass als Ergebnis dieser Praxis vermehrt Knochen im Bereich der Knochennähte, insbesondere im Bereich der Lambdanaht am Hinterkopf, anzutreffen sind.

Es gibt zahlreiche Klassifizierungsschemen für deformierte Schädelformen, die sowohl auf kranioologischen als auch kulturtypologischen Ansätzen beruhen. Nachfolgende Einteilung basiert auf Untersuchungen von IMBELLONI, der die deformierten Schädel nach der Art klassifiziert, wie ihre Form durch die Deformationstechnik bestimmt wird. Hierbei werden 3 Klassen unterschieden:

1. Vorrichtungen mit zwei freien Brettchen - ein frontales und ein okzipitales
2. Vorrichtungen zur Bettung auf einer flacher Unterlage, zum Beispiel in der Wiege
3. Bandagen aus dehnbaren Binden und Riemen

Aus diesen drei Klassen ergeben sich zwei Arten von Deformationsformen. Bei den Deformation der ersten und zweiten Klasse ergeben sich *tabulare* Deformationen (Abb. 2), die eine Verkürzung der Länge und eine Vergrößerung der Breite es Schädels bewirken. Bei der dritten Klasse ergibt sich eine *symmetrische* Deformation (Abb. 3), die reduzierend auf alle Durchmesser außer dem der Höhe wirken.

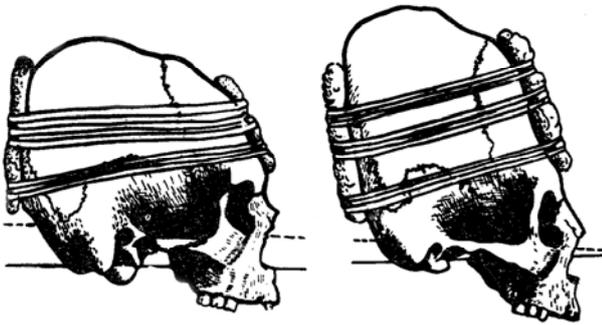


Abb. 2: Tabulare Deformation

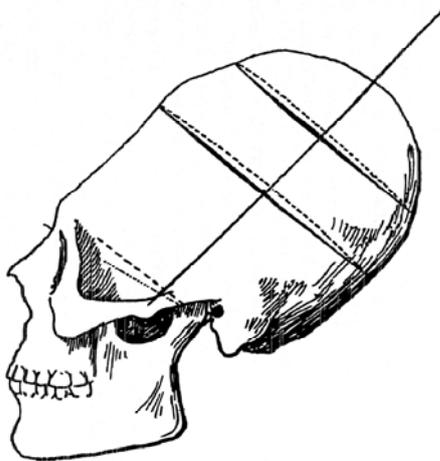


Abb. 3: Symmetrische Deformation

Auch wenn aufgrund von archäologischen Funden hinreichende Kenntnisse über die Art der Deformationen und über die Methoden der Durchführung vorhanden sind, so gibt es über die Motive hierüber nur Vermutungen. Eine Hypothese geht davon aus, dass die beabsichtigten Deformationen am Körper in Zusammenhang mit Elementen von körperlicher Schönheit stehen und ein ästhetisches Erkennungsmerkmal sowohl für diese Gesellschaft als auch für die Künstler, der die Deformation ausführt, sein könnte. Als Beispiele für diese Deformationen am Körper seien hier neben den Schädeldeformationen, die Perforation

der Ohrläppchen, sowie Hypertrophie und Atrophie der Arme und Beine zu nennen.

Wenn die Deformation als eine weit verbreitete Praxis in den andinen Gesellschaften, als ein soziales Rangmerkmal und somit ein Indikator für das Prestige oder den sozialen Status zu sehen ist, dann könnte damit eine horizontale Differenzierung in der Gesellschaft angedeutet werden.

Diese zweite These wird untermauert durch die Untersuchung von BECKER und RÖSLER über künstliche Schädeldeformationen als Vorbild für Scheinköpfe altperuanischer Mumienbündel. Im präkolumbischen Peru sind vier Arten von Totenbestattungen zu unterscheiden:

1. Mehr oder weniger unbedeckte getrocknete Körper
2. In Tücher eingeschlagene Körper
3. Von Korbgeflechten umhüllte Körper
4. Körper in Mumienballen mit falschen Köpfen

Bei dieser vierten Bestattungsweise wird der Leichnam bis zur Unkenntlichkeit verhüllt und in einem fassgroßen Ballen befindet sich häufig eine Nachbildung eines menschlichen Kopfes, ein so genannter *Scheinkopf*. Die Darstellung ist sehr vielseitig und reicht von einem einfachen bürzel- oder knaufähnlichem Fortsatz des oberen Ballenendes bis zu den so genannten *máscaras funerales* als Holz-, Ton oder Metallmasken aus Kupfer, Silber oder Gold. Diese Bestattung mit Scheinköpfen ist offenbar in gewissen Phasen der präkolumbischer Kultur so weit verbreitet, dass sie in dem figürlichen Repertoire der Nasca-Keramik Einklang gefunden hat.

Insbesondere die *máscaras funerales* zeigen häufig deformierte Schädelformen auf. In den alten Kulturen glaubte man, dass mit dem Tod das Leben nicht zu Ende sei und die Menschen weiter leben in einer anderen Sphäre des Universums mit den gleichen Pflichten und Privilegien. Die soziale Rolle wurde bei der Bestattung durch Beigaben, wie Güter und Nahrungsmittel und Imitationen sozialer Funktionsmerkmale, sowie der Sozialstatus durch Wiedergabe von Hoheitssymbolen und sozialdifferenzierenden Körpermerkmalen dargestellt. Denn nur Seelen der Körper und die Gegenstände konnten ins Jenseits hinüberwechseln. Was bei der Bestattung fehlte, ging dann nicht in das Fortleben ein. Aus diesem Grund sind die Gegenwart des unversehrten Körpers bzw. seiner Surrogate und die Rangdarstellung des Toten von essentieller Bedeutung.

Die Wiedergabe der künstlichen Schädeldeformation bei der Gestaltung der *máscara funeral* kann daher als Ausdruck eines Bemühens um eine möglichst weit gehende Ähnlichkeit mit dem Verstorbenen und als Hinweis auf den mehr sozialdifferenzierenden als ästhetischen Zweck der Schädeldeformation im alten Peru gesehen werden.

## Bibliographie

### Becker, Hans; Röseler, Peter

1982 Die künstliche Schädeldeformation als Vorbild für "Scheinköpfe" altperuanischer Mumienbündel, in: Indiana special: Gedenkschrift Walter Lehmann. Teil 2, Berlin

### Boadas Rivas, Ana María

1995 La deformación craneana como marcador de diferenciación social. Boletín del Museo de Oro 38-39

### Comas, Juan

1972 La supuesta difusión trasatlántica de la trepanación, in: Anales de antropología, Univ. Nacional Autónoma, México

### Faller, Adolf

1980 Der Körper des Menschen, Georg Thieme Verlag, Stuttgart

### Manríquez, Germán; González-Bergás, Fermín E.; Salinas; Juan Carlos, Espo; Oscar

2006 Chungara, Revista de Antropología Chilena, Volumen 38, N° 1, Deformación intencional del cráneo en poblaciones arqueológicas de Arica, Chile

### Schott, Heinz

1993 Die Chronik der Medizin, Bertelsmann, Gütersloh

### Stewart, Thomas Dale

1958 Stone Age skull surgery; A general review with emphasis in the new World. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian institution for 1957, Washington

Judith Sanders ist in Chiclayo/Peru geboren. Sie hat Ethnologie mit Schwerpunkt Altamerikanistik in Bonn und Romanistik in Essen studiert. Seit vielen Jahren gilt ihr Interesse den ethnologischen Fragen, die im Zusammenhang mit der Kultur und Geschichte der indianischen Völker Südamerikas stehen. Durch zahlreiche Reisen nach Peru hat sie umfangreiches Material zusammengetragen, das in unterschiedlichen Vorträgen, Vorführungen und Ausstellungen präsentiert worden ist: Die Gräber von Sipan, (Köln 2005); Masken aus Lateinamerika, (Wuppertal 2005); Trepanationen der Paracaskultur, (Köln 2005) (Wuppertal 2006), präkolumbische und aktuelle Musikinstrumente aus Lateinamerika, (Köln 2007). Aktuell arbeitet sie an einem Projekt, über die Geschichte und aktuellen Bedeutung der Masken in Paucartambo/Peru.

## Lippisches Landesmuseum Detmold

Ameide 4  
32756 Detmold

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



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

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



### Öffnungszeiten:

Di. bis Fr. 10.00 - 18.00 Uhr, Sa. und So. 11.00 - 18.00

**Bei Führungen Einlass auch vor 10.00 Uhr möglich**

**Montags und am 24. und 25. Dez., 31. Dez., 1. Jan. und 1. Mai geschlossen**

### Eintrittspreise:

Erwachsene	3,00 Euro
Ermäßigter Eintritt	1,00 Euro
Gruppen (ab 10 Personen)	2,00 Euro
Familienkarte	6,00 Euro
Schulklassen (pro Person)	0,50 Euro
Geänderte Eintrittspreise bei Sonderausstellungen	

### Führungen:

Erwachsene / Schüler:	30.00 Euro
-----------------------	------------



UNESCO – Weltkulturerbe

## Machu Picchu, Peru

Aufgrund ihrer exponierten Lage und ihres sehr guten Erhaltungszustandes gehört die alte Inka-Ortschaft Machu Picchu zu den beeindruckendsten archäologischen Stätten der Welt.

Machu Picchu wurde 1983 in die Liste der Weltkulturerbestätten aufgenommen. Im vorigen Jahr wurde der Ort zu einem der Neuen Sieben Weltwunder gewählt.



Übersichtskarte

Die Anlage liegt auf einem Berggipfel in 2360 Meter Höhe über dem Tal des Urubamba; flankiert wird sie vom Huayna Picchu. Diesen Berg kann man mit viel Mut auch besteigen und hat dann einen herrlichen Blick auf Machu Picchu und die Umgebung. Die Anlage der Stadt passt sich dem Gelände hervorragend an, zahlreiche Terrassen dienten der Versorgung der Stadt. Diese war durch eine Mauer geschützt und noch heute kann man erkennen, wie auf dem Areal die Gebäude in einzelnen Vierteln errichtet worden sind. Mehrere Kultstätten in der Stadt und in ihrem Umkreis zeugen von einer aktiven Nutzung des Ortes. Die zahlreichen Terrassen dienten der Versorgung der Bevölkerung. Hinzu kam eine ausgeklügelte Wasserleitung, die das Trinkwasser von der anderen Seite der Berge in die Stadt führte.



Blick auf Machu Picchu.

Das ist ein ganz wichtiger Aspekt bei der Beurteilung der Stadtanlage. Man darf Machu Picchu nicht losgelöst von seiner Umgebung betrachten, denn im Umkreis der Stadtanlage gibt es zwei alte Anlagen, die sicher der zusätzlichen Versorgung Machu Picchus dienten: Wiñayhuayna und Choquesuysuy am Fuße des Berges am Fluss.



Blick auf das Zentrum.

Als Entdecker Machu Picchus gilt der Amerikaner Hiram Bingham, der 1911 auf die Stadtanlage stieß. Allerdings musste er bald erkennen, dass ein indianischer Bauer aus der Umgebung die alten Terrassenanlagen für den Anbau seiner Kartoffeln nutzte. Machu Picchu war bei den Einheimischen schon lange bekannt, auch in Cuzco wusste man wohl schon von der Stadt. Aber es ist Bingham's Verdienst, diese wunderschöne Stätte der breiten Öffentlichkeit bekannt gemacht zu haben. Die Aprilausgabe 1913 der National Geographic enthielt ausschließlich Bingham's Bericht über Machu Picchu und machte die Stadt mit einem Schlag weltberühmt.





Der Intihuatana – der Stein, an dem die Sonne festgebunden wird (oder kurz: Altar).

Jahrzehntlang gab es Diskussionen um Bingham's Rolle bei der Entdeckung der Stadt. Nun haben zwei Historiker nach jahrelangen Recherchen bestätigen können, dass ein Deutscher namens Augusto Berns die Stätte wohl schon 1867, also immerhin 44 Jahre vor Bingham, entdeckt hatte. In einem 1877 erschienenen Buch des deutschen Geologen Herman Göhring fand der amerikanische Historiker Paolo Greer eine Karte, auf der Machu Picchu bereits eingezeichnet ist. Und weil seit Ewigkeiten die Geschichte eines sagenhaften Inkaschatzes immer wieder die Fantasie der Menschen in Peru beflügelt, glaubt man, dass Berns diesen Schatz gefunden und lange vor Bingham's Wiederentdeckung außer Landes geschafft hat. Also geht die Schatzsuche weiter. Dabei vergisst man, dass der eigentliche Schatz die Stadt Machu Picchu selbst ist ...

Lange glaubte man, Machu Picchu wäre die legendäre Inkastadt Vilcabamba, der Ort, wo der letzte Inka Tupac Amaru seinen Sitz hatte und von wo er den Widerstand gegen die Spanier organisierte. Inzwischen hat man das echte Vilcabamba jedoch ca. 35 Kilometer entfernt lokalisiert.

Machu Picchu ist eine der bekanntesten und meist-besuchten archäologischen Stätten weltweit. Täglich kommen etwa 2000 Besucher. Mittlerweile rechnet man schon mit Schädigungen der Anlage aufgrund der enormen Besucherzahlen und verlangt nach einer Begrenzung auf 800 Besucher täglich. Dabei zählen die Besucher Machu Picchus zu den wichtigsten Einnahmequellen der peruanischen Tourismusindustrie. Man kann die Stadt bequem mit einem Touristenzug erreichen, indem man früh morgens Cuzco verlässt, dann bis Aguas Calientes fährt und von dort mit dem Bus zum Eingang von Machu Picchu gebracht wird. Abends fährt der Zug dann zurück und man hat alles an einem Tag geschafft. Zwei zeitaufwendigere Varianten sind die Folgenden: Entweder steigt man unterwegs aus dem Zug aus und läuft ein Stück der Strecke zu Fuß. Dabei kann man dann in Wiñayhuayna übernach-

ten und am nächsten Morgen entweder früh um drei Uhr aufstehen, um noch eine knappe Stunde Fußweg im Dunklen zu überstehen, wofür dann die Möglichkeit besteht, Machu Picchu im Sonnenaufgang zu bewundern. Hat man Pech, bedeckt Nebel die Stadt ... Trotzdem ist diese Variante unbedingt zu empfehlen, weil man so auch Wiñayhuayna kennenlernt.



In den Ruinen von Wiñayhuayna.

Eine andere Variante ist der viertägige Fußmarsch über den Inka-Trail von Cuzco bis nach Machu Picchu. Seit 2004 geht das offiziell nur noch mit einem vom Fremdenverkehrsamt anerkannten Führer. Das dient dem Schutz der Natur auf dem Weg. Man benötigt dazu keine spezielle Ausbildung, aber festes Schuhwerk und eine gesunde Lunge, denn in der Höhe läuft es sich etwas schwieriger. Man merkt das ganz schnell: wenn man von Lima aus mit dem Flugzeug nach Cuzco fliegt, wie es die meisten Touristen tun – die abrupte Ankunft in der Höhe beschert fast allen Touristen am ersten Tag Probleme. Aber ein paar Tassen Coca-Tee helfen meist darüber hinweg.



Auch wenn Machu Picchu keine aus der Geschichte der Inka bekannte Stadt ist, ein Besuch ist für jeden Peru-Touristen ein Muss.

(Text und Fotos: M. Koch)

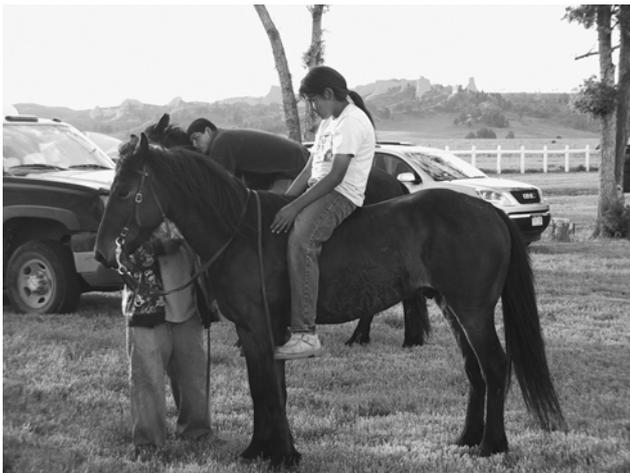
Ausführliche Informationen zu Machu Picchu bietet das Buch von Berthold Riese: Machu Picchu. Die geheimnisvolle Stadt der Inka, München: Verlag C. H. Beck, 2004.

## Lakota Horsemanship

Liebe Freunde und Unterstützer,

heute möchte ich Euch neues von der SWnA Inc. berichten. Viele von Euch kennen bereits die Lakota Pferde & Kinder Organisation Sunka Wakan na Wakanyeja Awicaglipi, für die ich in Deutschland ehrenamtlich tätig bin. Es handelt sich um einen Non Profit Org.

Mein diesjähriger Besuch im Pine Ridge Reservat war sehr interessant und informativ.



Wir führten interessante Gespräche mit den Gründern der Horsemanship. Wir hielten ein Meeting in Pine Ridge am 22. Juni mit Wendell Yellow Bull, (Präsident der Non Profit Org.) Bamm (Charles) Brewer, (Vize Präsident der Org.) Shorty (William) Brewer, (Vize Präsident der Oglala Nation und Mitgründer der Org.) und Euginio White Hawk, Roswitha Freier.



Hauptthema war der bevorstehende Crazy Horse Gedenkritt sowie den Ende Juni stattfindende Little Bighorn Gedenkritt in Montana und die Horsegames Ende Juli.

Der Crazy Horse Gedenkritt startete dieses Jahr am 2. Juni. Am 1. Juni versammelten und campen die Crazy Horse Reiter in Fort Robinson Nebraska. Am 2. Juni startete der Ritt von der Stelle, an der Crazy Horse vom 5. auf den 6.

Sept. 1877 ermordet wurde, in Richtung Chadron. Am 3. Juni ging der Ritt weiter nach Beaver Vall, am 4. Juni fand ein day off statt, am 5. Juni ging der Ritt weiter nach Pine Ridge. Nach Ankunft der Reiter startete das Veteranen Powwow. Dieser Ritt ist für die Lakota von großer Bedeutung und es war schön, für 2 Tage dabei sein zu können. Ein Lakota Elder Eli Tail, führte die Gebete in der Lakota Sprache. Der traditionelle Häuptling Mel Lone Hill begleitete und führte die jungen Reiter auf der gesamten Strecke. Ich war dankbar, für 2 Tage dabei sein zu dürfen vor unserem Heimflug.

Durch Eure Spenden konnte die Sunka Wakan na Wakanyeja Awicaglipi Inc. in 2007 Workshops durchführen wie z.B. einen Flötenworkshop, mit Wendell Yellow Bull, sie konnten einen Pferdetrailer kaufen. In diesem Trailer können 8 Pferde transportiert werden. Shorty übernahm den Transport und pendelte mehrmals hin und her mit dem Pferdetrailer von Pine Ridge nach Fort Robinson. Außerdem wurden Zelte angeschafft und Verpflegung für den Crazy Horse Ritt 2008 konnte teilweise übernommen werden.



80 Prozent der Crazy Horse Reiter waren Kinder und Jugendliche. Es war eine Freude, in all die strahlenden Kinderaugen zu blicken, wenn sie mit den Pferden und mit Glücksschreien durch das Camp galoppierten und als der Ritt startete. Hier dürfen sie auf ihre Traditionen, auf sich selbst und ihre Vorfahren stolz sein, sie ehren, ja sie dürfen sein, was sie sind – "Lakota" Horseman.

Ihr könnt Euch selbst einen Eindruck einholen, einen Ausschnitt von dem Ritt 2007 auf Youtube anschauen. Bitte den Lautsprecher anmachen: <http://www.youtube.com/watch?v=4eW9W9NfKIs>

Ende Juni 08 wird der Little Big Horn Ritt stattfinden, auch hier werden Eure Spenden zum Einsatz kommen, teilweise für Transport, Impfungen der Pferde und Verpflegung.

Ende Juli 08, zu Ferienbeginn, werden für die Kinder die Horsegames veranstaltet. Organisator ist Euginio White Hawk. Dies ist ebenfalls mit Unkosten (1500 bis 2000 Dollar) verbunden, die durch Eure Spenden gefördert werden. Es werden verschiedene Spiele mit Pferd und ohne

Pferd veranstaltet und es gibt kleinere Preise zu gewinnen. Diese Horsegames werden noch einmal Anfang September 2008 statt finden, vor Schulbeginn.

An dieser Stelle möchte ich mich im Namen der Lakota Horsemanship Org. Sunka Wakan na Wakanyeja Awicaglipi Inc. ganz herzlich bei allen Spendern und besonders bei unseren monatlichen Spendern und Unterstützern bedanken, ohne Euch wäre das alles nicht möglich – WOPILA –

Um die Arbeit mit den Kindern und Jugendlichen auch in Zukunft weiterhin erfolgreich fortführen zu können, bitten wir Sie/Euch um Unterstützung.

Ein monatlicher Spendenbeitrag auf das humanitäre Konto der Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV) unter dem Stichwort: "Pferdeprojekt" würde sehr viel helfen. Die Spenden werden zu 100 % an die Horsemanship weitergeleitet.

Weitere Informationen der Lakota Horsemanship Organisation finden Sie auf meiner HP [www.andreac.de](http://www.andreac.de) unter Horse & Child. Vielen Dank

– Lila pilamaya ye –

Andrea Cox

Spendenkonto in Deutschland:

Spendenkonto Gfbv:

Stichwort: Pferdeprojekt

Konto-Nr: 7400201

BLZ: 200 100 20

Postbank Hamburg

für Auslandüberweisungen:

IBAN: DE89 2001 0020 0007 4002 01

BIC: PBNKDEFF

Jede noch so kleine Spende hilft. Je mehr Spenden kommen, um so mehr Kinder- und Jugendliche können sie auf ihre Ritte, zu den Workshops, Fundays etc. mitnehmen, verpflegen und betreuen.

Kontakt in Deutschland:

Andrea Cox, Durlacherstr.93/95, in 68219 Mannheim, Tel: (049) 0621 – 801116, Handy: 01621348098, E-Mail: [info@andreac.de](mailto:info@andreac.de)

Kontakt in den USA:

Sunka Wakan Na Wakanyeja Awicaglipi Incorporation, P.O. Box 2021, Pine Ridge, South Dakota, 57770 USA. (Andrea Cox)

---

Anzeige:

## DAS HERZ DER SIOUX von Peter Marsh Romanreihe in neun Bänden im PERSIMPLEX VERLAG

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

Bereits erschienen Band 1 - 3 Hardcover A5, Preis je Band 21,40 €



ISBN 978-3-940528-30-8



ISBN 978-3-940528-29-2



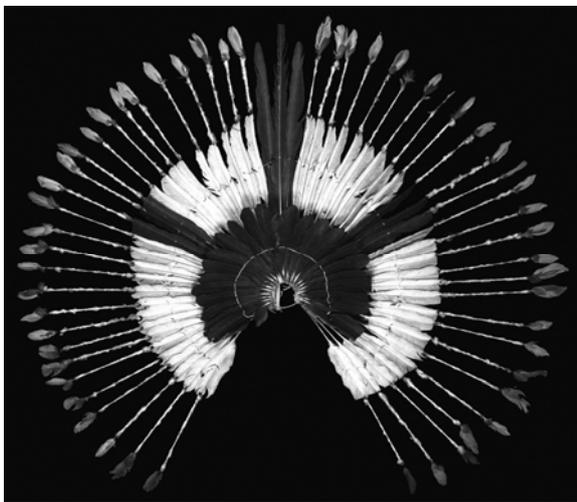
ISBN 978-3-940528-20-9

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

## Die Americas im Museum für Völkerkunde Leipzig Lebenswelten vom Eismeer bis nach Feuerland

Am 27. November 2008 wird der Ausstellungsabschnitt "Die Americas – Lebenswelten vom Eismeer bis nach Feuerland" der Öffentlichkeit übergeben. Auf 640 Quadratmetern präsentiert das GRASSI Museum für Völkerkunde zu Leipzig Kunst- und Alltagsgegenstände alter amerikanischer Kulturen, aber auch lebendiger indigener Bewegungen. Keramik der Nasca-, Chimu- und Mochekulturen sowie mesoamerikanische Skulpturen der vorspanischen Zeit veranschaulichen die alte Geschichte Americas. Von lebendiger indigener Kultur erzählen die Objekte der Gruppen der Plains und Prärien Nordamerikas, der Tarahumara in Mittelamerika und der Kulturen im Amazonasbecken Südamerikas. Nicht nur die verschiedenen zeitlichen Bezüge der Ausstellung zeigen die Vielfalt der Kulturen Americas, auch die verschiedenen Regionen mit ihren eigenen Gegebenheiten und kulturellen Entwicklungen demonstrieren die Verschiedenheit der Lebenswelten.

Der Rundgang beginnt mit den afroamerikanischen Kulturen Brasiliens und Surinams, die auf die Zeit der Sklaverei in Amerika zurückgehen. Der Mittelpunkt der gezeigten Objekte ist das Tanzkleid der Göttin Oyá, das der brasilianischen Religion des Candomblé zugeordnet wird. Das Gewand wird vom Medium der Göttin getragen, wenn bei Festen die "Geister herabsteigen" und sich in einer menschlichen Hülle am Fest beteiligen. Weiterhin sieht man Objekte aus der beeindruckenden Federschmucksammlung des Amazonastieflandes. Darunter ist eine Cara Grande Maske der Tapirapé, die im Maskentanz den Geist getöteter Feinde verkörpert.



Federrad der Karaja, Südamerika, Sammlung Wustmann.

Altperuanische Keramiken und altmexikanische Steinskulpturen reflektieren die frühere Geschichte Americas, lange bevor die ersten Europäer den Doppelkontinent betreten haben und den Menschen, denen sie begegneten, ihren irrtümlichen Namen "Indianer" gaben. Im alten Peru wurden Töpferwaren als Grabbeigaben zu den Verstorbenen gelegt und sie wurden für Zeremonien verwendet. Die Fülle verschiedener figürlicher Darstellungen geben Einblicke in die

sozialen Strukturen und in zeremonielle Abläufe der alten Inkakulturen sowie der Kulturen der Maya und Azteken im Alten Mexiko.

Der Silberschmuck der Araukaner (Mapuche) ist ein Zeugnis ausgeprägter Silberschmiedekunst. Er erzählt von zeitgenössischen Widerständen gegen nationale Machtausübung. Noch heute tragen die Mapuche diesen Schmuck als Ausdruck eigener Kultur gegenüber der chilenischen Mehrheitsgesellschaft. Lebendige Kultur zeigt sich auch im Ritualkleid eines Matachinetänzers der Rarámuri (Tarahumara) im Norden Mexikos. Zeitgenössisches indigenes Alltagsleben wird in einer besonderen Vitrine durch die ethnomedizische Sammlung mit Heil- und Magiemitteln abgebildet, die auch heute noch im lateinamerikanischen Alltag verwendet werden.



"Slavekiller" mit einer Steinklinge, Sammlung Klemm, Nordamerika.

Die den Besuchern wohl bekanntesten Beispiele nordamerikanischer Kulturen, die der Plains und Prärien, sind mit einem begehbaren Tipi, Häuptlingsgewändern und verschiedene Gegenständen der Reiter- und Jagdkulturen in der Ausstellung vertreten. Unter diesen Objekten befindet sich eine Adlerfederhaube der Lakota, die von angesehenen Personen zu besonderen Anlässen getragen wurde, zum Beispiel während des Sonnentanzes und bei Verhandlungen mit den Europäern. Sie trifft zugleich die europäische Klischeevorstellung indianischer Kultur, die durch Romane wie "Lederstrumpf" und "Winnetou" geprägt wurde. Der letzte Teil der Amerika-Ausstellung ist der Nordwestküste, den Kulturen im nordamerikanischen Waldland und den Inuit der Arktis gewidmet. In diesem Teil der Dauerausstellung kann der Besucher die ältesten Objekte der Amerika-Sammlung betrachten: ein Grönlandkajak und das zungenförmige Zeremonialbeil "slave killer" aus der berühmten Cook-Sammlung.

(Ein Beitrag des GRASSI Museums für Völkerkunde Leipzig; Fotos: Foto: Ingrid Hänse, GRASSI Museum für Völkerkunde zu Leipzig)

**Sonderausstellung: Bildgedächtnis Lateinamerikas als Beitrag zum Weltkulturerbe.**

Eine Fotoausstellung des Ibero-amerikanischen Instituts unter Mitwirkung des Lippischen Landesmuseums Detmold.



Laufzeit: 14. Oktober bis 6. November 2008

Ausstellungsort: Lichthof des Auswärtigen Amtes Berlin  
 Werderscher Markt 1  
 10117 Berlin

Aus den Beständen des Lippischen Landesmuseums Detmold werden u. a. herausragende Fotografien Südamerikas aus dem 19. Jahrhundert gezeigt aus der Sammlung von Otto Rosenkranz, Kaiserlich Deutscher Konsul in Merida für den Staat Yukatan (1882 – 87). Aus dem Jahre 1875 stammen die Landschafts- und Städteansichten sowie Ansichten von Kupfer- und Silberabbaustätten in Chile. Auch Mineralien aus dem Bergbau in Lateinamerika werden zu sehen sein.

Über diese Sonderausstellung hinaus sind in der Völkerkundeabteilung des Lippischen Landesmuseums Detmold im Dauerausstellungsbereich weitere Objekte aus der Zeit der Hochkulturen des alten Mexiko und Guatemala aus den Sammlungen des Konsuls Rosenkranz präsentiert. So auch ausgezeichnete Originalfotos des bekannten deutsch-österreichischen Pioniers der Maja-Forschung, Teobert Maler (1842-1917). Unter unvorstellbaren Strapazen vermaß und fotografierte er von 1884 bis 1905 die Kultbauten der Maja auf der Halbinsel Yukatan.

Darüber hinaus überließ Otto Rosenkranz dem Landesmuseum auch eine kleine Kollektion von Keramiken, Masken und Statuetten-Fragmenten.

**Im Land des Nordwinds – Expedition zu den Ojibwe in Kanada**

Im Rahmen des Sommerferienprogramms der Stadt Konstanz plant das Kinderkulturzentrum Raiteberg (KiKuZ) von Dienstag, 2.9. - Freitag, 5.9. 2008 eine "Indianerwoche" für Kinder ab 7 Jahren.

5. September Filmabend: Tamara Podemski und ihre Schwester Sarah stellen den Film "Dance me outside" um 20:00 im Scala Kino Konstanz vor.

Vormittags: Präsentation von 10 - 12:00 im Kikuz, Konstanz.

Weitere Informationen: KiKuZ Raiteberg, Rebergstr. 34, D-78464 Konstanz, Tel.: 07531-67775, E-Mail: kikuz@stadt.konstanz.de



Die "Indianerwochen" des KiKuZ haben ja bereits Tradition. Lernten wir im vergangenen Jahr die Kulturen der Cree, Métis und Irokesen kennen, so begeben wir uns diesmal auf eine Expedition zu den Ojibwe in Kanada. Anishinabe (ursprüngliche Menschen) nennen sie sich in ihrer eigenen Sprache. Ihr traditionelles Siedlungsgebiet

erstreckt sich über Kanada und die nördliche USA. In Kanada werden die Ureinwohner "First Nations" (Erste Nationen) genannt.

Gemeinsam mit den Ottawa und den Potawatomi gehörten die Anishinabe einst zum mächtigen Rat der drei Feuer, der nahe der Ostküste der USA und dem Sankt-Lorenz-Strom lebte. Die Völker des "Rates" wanderten später vom Atlantik in das Gebiet der Großen Seen ein. Der Legende nach folgten sie einem geheiligten Objekt, der sogenannten "Mügis" Muschel, die dem Ozean entsprungen war und von der Geisterwelt den Auftrag erhalten hatte, ihr erwähltes Volk in sein neues Land zu führen.

"Wenn wir mit den Sitten und Bräuchen der Ojibwe vertraut gemacht werden, müssen wir zugleich bedenken, dass Gesellschaft und Kultur der 'First Nations' in Kanada derzeit eine Wiedergeburt erleben. In dem Maße, wie viele 'First Nations' sich aktiv für den Erhalt ihrer Traditionen einsetzen, gestalten sie diese im Sinne eines dem 21. Jahrhundert entsprechenden Lebensstils um. Die heutigen Gemeinschaften der 'First Nations' sind fester Teil unserer sich schnell wandelnden, hochtechnisierten, globalisierten und auf Wissenserwerb gegründeten Welt." (Botschaft von Kanada in Berlin)

(Gunter Lange, www.nordamerika-filmfestival.com)

**HINWEIS:**  
**INDIANER INUIT: DAS NORDAMERIKA FILM-FESTIVAL**  
 18.-22. März 2009, Stuttgart

(Zusammengestellt: Frank Langer)



## Große rem-Sonderausstellung "Klang der Kulturen"

Frühjahr 2010 in den Mannheimer Reiss-Engelhorn-Museen



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

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

Kleine Zweiklang-Trillerpfeife in Form einer Nachtschwalbe,  
gebrannter Ton, Nascakultur, Peru, 1. Jhr. n. Chr.  
© rem, Foto: Jean Christen

**Als Meilenstein der Musikgeschichte und als Schlüsselereignis für die Fortentwicklung des berühmtesten Quartetts der Welt wird heute eine Reise gedeutet, die vier englische Musiker vor mehr als vierzig Jahren unternahmen: Als 1966 George Harrison, Ringo Starr, John Lennon und Paul McCartney einige Wochen in Indien verbrachten und dort den mystisch-schnarrenden Klang der Sitar erlebten, sollte dieser Kulturkontakt nicht nur den Stil der Beatles nachhaltig prägen, sondern insgesamt die Spielarten der Rock- und Popmusik dauerhaft beeinflussen.**

Das Jahrhunderte alte indische Saiteninstrument kam fortan bei den größten Hits der Band zum Einsatz und wurde von vielen anderen Gruppen, wie etwa den Rolling Stones, adaptiert. Doch der kulturelle Austausch verlief nicht einseitig, sondern hatte wiederum auch Rückwirkungen auf die Musikkultur in Indien: Im Zuge der Zusammenarbeit mit George Harrison avancierte der indische Sitar-Virtuose Ravi Shankar zum vielumjubelten Star, der unter anderem 1969 beim legendären Woodstock-Konzert auftrat. Und auch die Sitar selbst erfuhr eine Fortentwicklung, als ab den sechziger Jahren - analog zur E-Gitarre - die "Electric Sitar" gebaut wurde, die ihrerseits inzwischen längst als "klassisches" Instrument der Rock-Musik gilt.

Viele ähnliche Beispiele, wie etwa der Griff nach dem Geigenbogen, mit dem der Gitarrist Jimmy Page seiner Band Led Zeppelin in den siebziger Jahren völlig neue Klangerlebnisse auf der E-Gitarre bereitete, könnten angeführt werden, um ein besonderes Phänomen der Musik zu beschreiben: Mit keiner anderen menschlichen Ausdrucksform gelingt es vergleichsweise einfach und wirkungsvoll, kulturelle Gegensätze zu überwinden, miteinander zu verbinden und aus ihnen etwas Neues entstehen zu lassen.

Musik als Wesensmerkmal und Bindeglied der verschiedenen Kulturen ist das Thema einer großen Ausstellung, die die Reiss-Engelhorn-Museen 2010 in Mannheim zeigen werden. Wie vielfältig - weltweit und zu allen Zeiten - Menschen ihre Fähigkeit gebrauchen, aus Schall klangliche Kunstwerke zu erschaffen, wo die Wurzeln musikalischer Entwicklungen liegen und welche Funktionen Musik in den verschiedenen Kulturen übernimmt, wird die bisher größte Gesamtschau zu diesem Menschheitsthema unter dem Titel "Klang der Kulturen" zeigen. In einzelnen Schritten sollen Aspekte, wie die Symbolkraft der Klänge, Musik als Mittel der Kommunikation und Sprache, die rituelle Bedeutung von Musik, das Ästhetische in der Musik, die Geschichte der Saiteninstrumente, die Indienstnahme der Musik für den Krieg oder die Ekstase in Musik und Tanz vorgestellt werden.

Exponate aus fünf Kontinenten und aus drei Jahrtausenden, von der tibetischen Knochentrompete bis hin zur E-Gitarre, werden die musikalische Bandbreite global veranschaulichen. So wie die Musik selbst, wird auch die Musik-Ausstellung die Sinne ansprechen. Die Besucher werden nicht nur die kostbaren, oft Jahrhunderte alten Originalinstrumente sehen, sie erleben die Wirkung von Melodie, Rhythmus, Harmonie und Dynamik – und werden buchstäblich vom "Klang der Kulturen" erfasst.

(Presseinformation)

## Kanada: Residential Schools

Auch in den deutschsprachigen Medien war es zu lesen: am 11. Juni entschuldigte sich der kanadische Premierminister Stephen Harper in einer als historisch bezeichneten Rede bei den Ureinwohnern des Landes für jahrzehntelange Misshandlungen. Über ein Jahrhundert hinweg wurden mehr als 150.000 Kinder der First Nations, der Inuit und der Métis zwangsweise von ihren Familien getrennt in Internatsschulen, den "Residential Schools", untergebracht. Premierminister Harper sagte in seiner Rede, "diese Politik der Assimilierung war falsch, sie verursachte großes Leid, und sie hat keinen Platz in unserem Land."

Während die "Assembly of First Nations" als Dachorganisation der kanadischen Indianer die offizielle Entschuldigung des Premierministers begrüßte, gehen die Konsequenzen dieser formalen Entschuldigung vielen kanadischen Indianern nicht weit genug.

Die Organisation der "Freunde und Verwandten der Vermissten" ("Friends and Relatives of the Disappeared – FRD") veröffentlichte eine Antwort auf die Entschuldigung. Darin heißt es: "Für Mord und Völkermord kann es keine Entschuldigung geben. Worte können die Toten nicht zurückbringen, nur die Gerechtigkeit kann hier Erleichterung verschaffen." Bisher sei aber niemand zur Verantwortung gezogen worden und es habe auch keine gerichtlichen Untersuchungen der Todesfälle und der Misshandlungen gegeben, heißt es weiter. Die FRD fordern statt einer Entschuldigung, die Regierung und die Kirchen von Kanada für ihre Mitverantwortung bei den Verbrechen vor Gericht zu stellen. Die sterblichen Überreste der Opfer sollten den Angehörigen übergeben und ordnungsgemäß bestattet werden, die Verantwortlichen für die Verbrechen sollten benannt werden. Schließlich sollte der fortschreitende Völkermord gestoppt

werden und das traditionelle Land den Ureinwohnern zurückgegeben werden.

"Harper's ‚Entschuldigung‘ verändert gar nichts, sie entlässt weder die Regierung noch die Kirchen aus ihrer Schuld und aus ihrer Verantwortung für die Verbrechen in den Residential Schools" heißt es am Schluss der Erklärung der FRD.

Die FRD hatten im April 2008 eine Liste mit 28 Massengräbern von Opfern der Residential Schools veröffentlicht und eine unabhängige Ermittlung der Todesfälle unter Federführung des "Menschenrechtstribunals zum Völkermord in Kanada" ("Human Rights Tribunal into Genocide in Canada (IHRTGC)") bekannt gegeben.

Angesichts der sozialen und gesundheitlichen Probleme vieler kanadischer Ureinwohner und der Diskriminierung von Angehörigen der First Nations, der Inuit und der Métis in allen Bereichen der Gesellschaft, angesichts fortwährender Landrechtskonflikte und der Zerstörung des traditionellen Lebensraumes der Ureinwohner stellt sich die Frage, ob nicht ein grundsätzliches Umdenken im Verhältnis zu den Ureinwohnern Kanadas für eine wirkliche Versöhnung notwendig ist und inwieweit dies überhaupt durchsetzbar ist.

Quellenangaben und weitere Informationen:

<http://www.hiddenfromhistory.org/> (Homepage der FRD - "Friends and Relatives of the Disappeared")

[http://de.wikipedia.org/wiki/Residential\\_Schools\\_%28Kanada%29](http://de.wikipedia.org/wiki/Residential_Schools_%28Kanada%29) (Wikipedia-Seite zum Thema Residential Schools)

<http://firstnations.de/> (Übersicht über Landrechts- und Umweltschutzkonflikte kanadischer First Nations von Dr. Karen E. Wonders, Universität Göttingen)

<http://www.pm.gc.ca/eng/media.asp?id=2149> (Wortlaut der Rede von Premierminister Harper)

(Ein Beitrag von Astrid Karsch)

## Nur ein Berg...

Überall auf der Welt gelten Tausende Orte als heilige und religiöse Stätten. Einige von ihnen werden auch heute noch sorgfältig von indigenen Gemeinschaften gepflegt und behütet. Sie sind Orte heiliger Zeremonien und Gebete. Oft aber sind diese "Sacred Sites", diese heiligen Orte, bedroht von Zerstörung durch die Interessen der Wirtschaft und des Tourismus.

Die Indianer der nordamerikanischen Prärien haben nach den großen Kämpfen gegen die US-Kavallerie vergeblich versucht, das heilige Zentrum ihres Lebens, die Black Hills, vor Ausbeutung und Zerstörung zu bewahren. Die Black Hills galten und gelten vielen Indianern der Region heute noch als Herz der Mutter Erde, sie waren seit Urzeiten Ort für religiöse Zeremonien, für Visionssuchen und für Begräbnisse. Das Land, das den Indianern nach den Verträgen von Fort Laramie aus den Jahren 1851 und 1868 bleiben sollte, schloss immer auch die Black Hills ein.

Dennoch konnten die Indianer die Besiedlung der Black Hills und den Ansturm auf die Bodenschätze der Region, darunter Gold, Kohle und Uran, nicht verhindern. Im Jahr 1980 bestätigte der Supreme Court der USA das Anrecht der Lakota auf Teile der Black Hills entsprechend der Verträge von Fort Laramie. Aber das Land verblieb im Besitz der USA. Den Lakota wurde lediglich eine Entschädigung angeboten. Die Lakota weigern sich bis heute, Geld für die Black Hills anzunehmen – sie sagen, heiliges Land könne und dürfe nicht verkauft werden.



Am Rand der Black Hills befinden sich zwei der bekanntesten Heiligen Stätten für die in der Region beheimateten Stämme, der Devils Tower und der Bear Butte. Bear Butte ist ein Berg ca. 30 Meilen nördlich von Rapid City, dem Touristenzentrum der Black Hills in South Dakota. Im Jahr 1961 wurde ein Teil des Berges vom Bundesstaat South Dakota zum State Park erklärt, im Jahr 1973 wurde Bear Butte in das Nationale Register historisch bedeutsamer Plätze aufgenommen. Ein Teil des Gebietes ist ein staatlich anerkanntes und geschütztes Rückzugsgebiet für Wildvögel und andere Tiere der Region.

Der Berg Bear Butte trägt bei den Cheyenne den Namen "Nowah'wus", für die Lakota ist er "Mato Paha". Für zahlreiche Stämme der Prärieindianer sind der Berg und das ihn umgebende Land heiliges Zentrum ihres spirituellen Lebens. Seit Urzeiten unternehmen die Indianer spirituelle Wanderungen zum Bear Butte, um hier zu beten und zu fasten.

Aber die Ruhe und die Würde dieser Rückzugsstätte werden immer mehr von der alljährlich im benachbarten Sturgis stattfindenden Bike Rally bedroht. Sturgis, ein kleines Städtchen mit 6.500 Einwohnern am nördlichen Rand der Black Hills, verwandelt sich jedes Jahr im August in ein riesiges Partygelände. Die Sturgis Bike Rally zählt jedes Jahr mehrere Hunderttausende Biker und Besucher, die eine Woche lang mitten in Amerika ihre Maschinen und ihren Lebensstil präsentieren.



Und die Rally breitet sich aus: Im Sommer des Jahres 2006 wurde in Sicht- und Hörweite des Bear Butte, nicht einmal zwei Meilen vom Berg entfernt, die nach Angaben des Besitzers "weltweit größte Biker-Bar" eröffnet. Die "Sturgis County Line" soll mehrere Tausend Besucher anziehen und nicht nur während der Bike Rally geöffnet sein. Der Erbauer und Vorbesitzer des Komplexes, Jay Allen, plante weiterhin die Errichtung einer Veranstaltungsarena für Rockkonzerte mit über 30.000 Zuschauern.

Die zuständige Bezirksverwaltung des Meade County entzog Jay Allen im Dezember 2007 die Alkoholausschanklizenz aufgrund unbezahlter Rechnungen für den Bau des Komplexes. Die "Sturgis County Line" wurde im Mai 2008

einem neuen Eigentümer übertragen. Dieser, die "Target Logistics Corporation" nennt den Vergnügungskomplex nun "Broken Spoke Campground" und plant eine Erweiterung des Komplexes. Als neueste Attraktion werden Hubschrauberrundflüge über den Bear Butte angeboten.

Die Indianer der Region wehren sich bislang vergeblich gegen die drohende Entwürdigung ihres heiligen Berges und gegen die Belästigung durch den zu erwartenden Lärm von Motorrädern, betrunkenen Festbesuchern, durch Müll, Abwasser und Abgase. Im Sommer 2006 fand ein Treffen von Vertretern verschiedener Stämme der Prärien am Bear Butte statt. Gemeinsam mit Verbündeten von indigenen Völkern Südamerikas und Kanadas organisierten sie eine Stammesübergreifende Konferenz zum Schutz Heiliger Stätten. Auch andere nichtindianische religiöse Gruppen, Bürger und Rancher der Gegend und selbst Bikerorganisationen in den USA, wie die "BIKERS USA" unterstützen den Wunsch der Indianer, ihren heiligen Berg vor weiterer Entwicklung und Entwürdigung zu schützen. Ziel dieser Proteste ist die Errichtung einer Schutzzone von fünf Meilen rings um den Berg, in der kein Alkohol ausgeschenkt werden darf.

Demgegenüber stehen die ökonomischen Interessen der Stadt Sturgis, des Meade County und des Bundesstaates South Dakota, für die die Sturgis Bike Rally und der Tourismus in der Region wichtige Einnahmequellen sind.

Damit reiht sich der Bear Butte ein in die Liste der durch wirtschaftliche Entwicklung und Expansionsstreben bedrohten heiligen Stätten auf dem amerikanischen Kontinent und in anderen Erdteilen.



Quellenangaben weitere Informationen:

[www.protectsacredsites.org](http://www.protectsacredsites.org)  
[www.protectbearbutte.com](http://www.protectbearbutte.com)  
<http://www.bringbacktheway.com/13.html>  
[http://bikersmag.com/html/sturgis\\_rally.html](http://bikersmag.com/html/sturgis_rally.html)

Alle Fotos mit freundlicher Genehmigung von Tamra Brennan ([www.protectsacredsites.org](http://www.protectsacredsites.org))

(Ein Beitrag von Astrid Karsch)

### Bücherbasar zugunsten des "Projekt Regenzeit e.V." (in AmerIndian Research 04/2007):

Im Laufe des Jahres hat ein weiterer Leser unserer Zeitschrift Interesse an einigen der im Heft 4/2007 angebotenen Bücher bekundet und uns – ebenfalls großzügig aufgerundet – 50,00 € überwiesen, die wir gleichfalls ohne Porto- oder Versandabzüge an den Verein "Projekt Regenzeit e.V." weitergereicht haben.

(Redaktion AmerIndian Research)

## Longest Walk 2: Der "Längste Marsch 2"

Nach einem fünfmonatigen Marsch über 8.000 Meilen, der am 11. Februar 2008 auf Alcatraz Island in der Bucht von San Francisco im Westen der USA begann, erreichten die Teilnehmer des "Längsten Marsches 2" Anfang Juli das Kapitolgebäude in der Bundeshauptstadt Washington. Auf den Stufen des Kapitols übergaben die Stammesvertreter ein Dokument, das "Manifesto for Change" mit aktuellen Forderungen der indianischen Stämme der USA.

Der Katalog wies auf die Zerstörung der Umwelt und deren negativen Einfluss auf alle Menschen hin. Außerdem beinhaltete er die Forderung nach Anerkennung der kulturellen Souveränität, Beachtung ihrer Rechte, Schutz der heiligen Stätten.

Zahlreiche Indianer aus dem ganzen Land hatten an dem Marsch teilgenommen, unterwegs viele Kontakte geknüpft, Unterschriften gesammelt und auf viele Probleme, gerade im Umweltschutz und im sorgsamem Umgang mit den natürlichen Ressourcen verwiesen, die nicht nur indianische Interessen berühren, sondern die für das ganze Land wichtig sind.

Dennis Banks, einer der Mitbegründer der AIM (American Indian Movement), der bereits am "Longest Walk" 1978 teilgenommen hat, war auch jetzt einer der Organisatoren und Anführer des Marsches.

Die Organisatoren hatten den Marsch dieses Mal in eine nördliche und eine südliche Route aufgesplittet, um auf diese Weise seine Wirksamkeit zu erhöhen. Die nördliche Route wurde so gelegt, dass ein Besuch bei dem inhaftierten AIM-Aktivisten Leonard Peltier möglich war, der sich seit rund 30 Jahren wegen (unbewiesenen) Mordes an zwei FBI-Beamten in Pine Ridge in Haft befindet. (AmerIndian Research, Heft 1, 2008, berichtete über ihn.) Die südliche Route führte durch den Südwesten der USA, wo zahlreiche indianische Stämme leben. Die Teilnehmer des Marsches fanden unterwegs viel Sympathie und Unterstützung, wurden mit Nahrung versorgt und erhielten von General Motors sogar drei Fahrzeuge zur Verfügung gestellt.

Das ist letztlich ein gutes und hoffnungsvolles Zeichen, Beweis, dass sich in den vergangenen drei Jahrzehnten seit dem "Longest Walk" von 1978 die Verhältnisse, wenngleich nicht zu aller Zufriedenheit, so doch in positiver Richtung gewandelt haben. Ging es damals noch um elementare Menschenrechte, die von den USA in Bezug auf die indianischen Stämme verletzt wurden, so rückten jetzt, neben spezifischen indianischen Forderungen, zunehmend gemeinsame Interessen aller Bürger der USA in den Mittelpunkt.

Der erste "Longest Walk" im Jahr 1978 stand unter deutlich schlechterem Vorzeichen und endete, wie sich die Älteren unter uns erinnern, in peinlichem Chaos.

Organisatorische Mängel hinsichtlich des Empfangs und der Unterbringung der Marschteilnehmer in Washington führten damals zu einer Besetzung der BIA (Bureau of Indian Affairs; Bundesindianerbehörde), dessen Räume besetzt, verwüstet und teilweise ausgeraubt wurden. Negativschlagzeilen drängten die nur allzu berechtigten Forderungen der demonstrierenden Indianer damals an den Rand. Der Bürgerrechtskampf jener Jahre war aber nichtsdestotrotz erfolgreich. Mehrere Gesetze zum Schutz der indianischen Religion und Kultur wurden erlassen, und die Forderung nach Auflösung des BIA, das seit seiner Gründung im 19. Jahrhundert einseitig behördliche Interessen, nicht aber die der Indianer vertreten hatte, führte zu einer grundsätzlichen Umstrukturierung der Behörde und einem hohen Maß an Möglichkeiten der Selbstverwaltung.

Die veränderte Gesamtsituation wird auch darin deutlich, dass erst kürzlich auf der Mall von Washington, direkt neben dem Kapitol der Neubau eines unter indianischer Verwaltung stehenden Museums der indianischen Kulturen der USA eingeweiht werden könnte.

Die Würdigung dieser Fortschritte, die einem langjährigen und aufopfernden Bürgerrechtskampf indianischer Aktivisten zu danken sind, darf uns natürlich nicht dazu bringen, die Augen vor Problemen der Gegenwart zu verschließen. Die Forderung nach Schutz heiliger Stätten (z.B. des Bear Butte) oder nach der rechtlichen Anerkennung indianischer Gemeinschaften (z.B. der Abenaki von Vermont) macht deutlich, dass der Kampf um indianische Rechte heute nur feingliedriger, detaillierter geworden ist.

In diesem Sinne ist der "Longest Walk 2" als wichtige Aktion zu würdigen und es ist zu hoffen, dass er dem Verständnis der indianischen Interessen, wie auch der Interessen aller Menschen, Vorschub leistet.

(R. Oeser)



[Abb.: www.longestwalk.com]

## Weiter als der Horizont – Kunst der Welt Neue Dauerausstellung im Staatlichen Museum für Völkerkunde München

Was ist Kunst? Über diese kurze Frage lässt sich lange und durchaus kontrovers diskutieren. Präzise und allgemeingültige Antworten scheinen jedoch schwierig, wenn nicht gar unmöglich zu sein.

Die Bezeichnung "außereuropäische Kunst" – zutreffend auch für Exponate eines ethnologischen Museums – ist gegenwärtig in aller Munde und Gegenstand zahlreicher internationaler Veranstaltungen und Forschungsprojekte. Was genau darunter zu verstehen ist, lässt sich jedoch nicht einfach umschreiben.

Mit der Ausstellung "Weiter als der Horizont – Kunst der Welt" geht das Staatliche Museum für Völkerkunde München dieser Frage nach und stellt Objekte aus den Sammlungen des Hauses vor, denen aus verschiedenen Gründen der Rang eines Kunstwerkes zugesprochen wird.

Schon bei der ersten Auswahl der Exponate für diese Ausstellung zeichnete sich ab, dass sich kein Kriterienkatalog erstellen ließ, der für alle Sammlungsbereiche zutreffend war.

Zu verschiedenen sind die Vorstellungen von Kunst in den einzelnen Regionen, sofern dort überhaupt ein dem europäischen vergleichbarer Kunstbegriff existiert.

Objekte aus asiatischen Kulturbereichen können (vielleicht) noch ohne größere Rückfragen dem Bereich "Kunst" zugeordnet werden, da auf den ersten Blick Ähnlichkeiten mit europäischen Skulpturen und Bildern bestehen. Doch bereits bei afrikanischen Objekten wird die Frage nach dem Kunstbegriff lauter und kann nicht so ohne weiteres beantwortet werden. Ähnliches gilt für Exponate aus Latein- und Nordamerika und Ozeanien.

Die Auswahl konzentrierte sich deshalb auf Dinge, die wichtige Aspekte des künstlerischen Schaffens der jeweiligen Region vorstellen und die uns Geschichten von den Menschen ihrer Herkunftskultur und deren Sicht der Welt erzählen können.



Tongefäß mit Hirschdekor; Südwesten Nordamerikas, Pueblo Indianer, Zuñi-Künstlerin, 19. Jh. (?)  
Foto: Staatliches Museum für Völkerkunde München, Marietta Weidner



Maskengewand: Hausspinne Nordwestamazonien, Ostkolumbien, Río Cuduiarí und Río Uaupés, Kubeo, um 1900  
Foto: Staatliches Museum für Völkerkunde München, Marietta Weidner

In die Dauerausstellung Weiter als der Horizont – Kunst der Welt integriert ist der Sonderausstellungsbereich Kunstkabinett.

Im Kunstkabinett werden in loser Folge wechselnde Ausstellungen präsentiert, die einzelne Aspekte des Grundthemas "Weiter als der Horizont - Kunst der Welt" herausgreifen und akzentuieren. (Auszug Presstext)

### **Staatliches Museum für Völkerkunde München**

Maximilianstr. 42  
80538 München  
Tel. 0049/89/210136-124 /137  
Fax 0049/89/210136-247

Öffnungszeiten: Dienstag bis Sonntag, 9.30–17.30 Uhr

Feiertagsregelung unter:

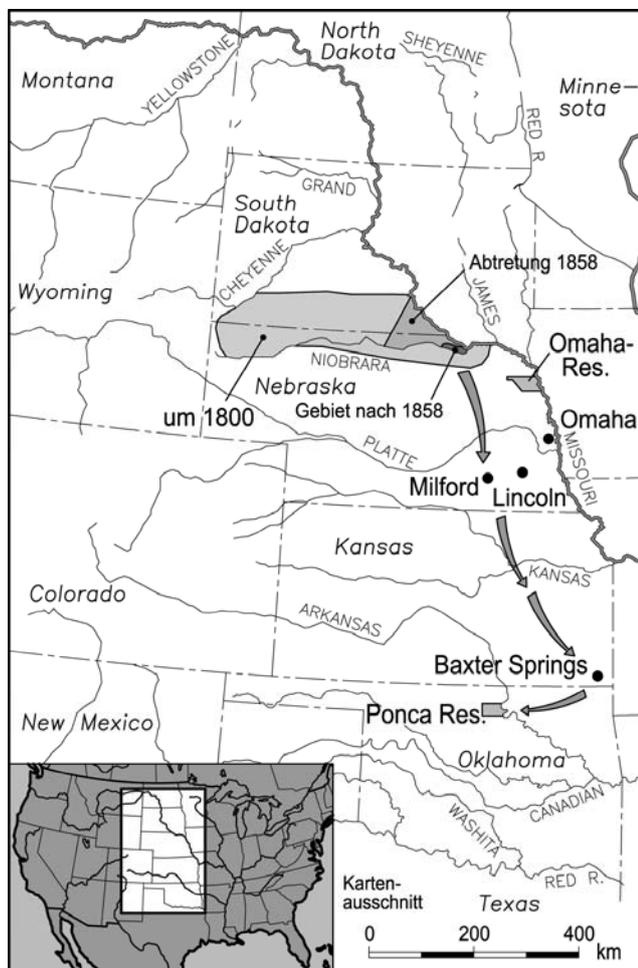
[www.voelkerkundemuseum-muenchen.de](http://www.voelkerkundemuseum-muenchen.de)

Zur Ausstellung erscheint ein Katalog (Hirmer Verlag München), der für 29.80 € an der Museumskasse zu erwerben ist.

## 1908: Vor hundert Jahren starb der Ponca-Häuptling Standing Bear

Die Ponca spalteten sich um 1700 von den Omaha ab und sind daher eng mit diesen verwandt. Sie lebten danach am Niobrara River im nördlichen Nebraska von Landwirtschaft (Mais, Bohnen, Kürbis u.a.) und Jagd (z.B. Bison, Wapiti).

Ihr Wohngebiet lag am unteren Niobrara, während sich das Jagdgebiet in westlicher Richtung als Puffer zwischen den verfeindeten Lakota und Pawnee bis weit in die Plains erstreckte. So wurden sie selbst von beiden Seiten bedrängt und standen als kleiner Stamm in einem fast ständigen Defensivkrieg mit den stärkeren Nachbarn. So waren sie gern bereit, mit den USA, von denen sie sich Schutz versprochen, Freundschaftsverträge abzuschließen (1817, 1830, 1858). Die Verträge waren mit Landabtretungen an die USA verbunden, während sie auch im Westen zunehmend die Kontrolle über ihre Jagdgebiete verloren.



Übersichtskarte mit den Siedlungsgebieten der Ponca

Sie zählten nach einer Erfassung im November 1874 733 Menschen (einschließlich über 100 "Mischlinge"), die in drei Dörfern lebten. Sie hatten damals acht Häuptlinge, die die Belange von jeweils etwa 20-30 Familien betreuten. Kriegerische Aktivitäten, außer im Verteidigungsfall, wurden von diesen Häuptlingen nicht erwartet. Sie hatten rein "zivile Ämter" inne. Wichtigste, allerdings nicht allein entscheidende

Häuptlinge waren damals White Eagle (1840-1914) und Standing Bear (um 1830-1908).

Als die USA 1868 den Vertrag von Ft. Laramie mit den Lakota, Cheyenne und Arapaho abschlossen, wurde das Stammesgebiet der Ponca (vermutlich irrtümlich) der neu geschaffenen bzw. anerkannten Sioux-Reservation zugeordnet. Sie waren in der Folgezeit zunehmend Angriffen der Lakota ausgesetzt und beschwerten sich bei den Behörden, die als "Angebot" die Umsiedlungsmöglichkeit in das Indian Territory (heute Oklahoma) vorschlugen. Obwohl einige Häuptlinge der Ponca das vorgesehene Land besichtigt und als unzureichend und ungeeignet abgelehnt hatten, bestanden die USA Anfang 1877 auf einer Umsiedelung.

Die meisten Ponca lehnten die Umsiedelung ab. Als ihnen von Abgesandten aus Washington verkündet wurde, dass sie umsiedeln sollten, erwiderte Standing Bear:

"Dies ist unser Land, wir haben es niemals verkauft. Wir haben hier unsere Häuser und unsere Heimstätten. Unsere Väter und einige unserer Kinder sind hier begraben. Hier wollen wir leben und sterben. wir haben niemandem etwas getan. Wir haben unseren Vertrag eingehalten. Wir haben gelernt, zu arbeiten. Wir können hier gut leben. Wir wollen unser Land nicht verkaufen und niemand hat das Recht, es uns wegzunehmen. Hier werden wir leben und hier werden wir sterben."<sup>1</sup>

Der Journalist Tibbles hat diese Worte überliefert, allerdings wohl dem Hörensagen nach. Jedenfalls wollten weder Standing Bear noch White Eagle, die beiden prominentesten Häuptlinge, auswandern.

Die Unterwerfung der Lakota und Cheyenne stand ohnehin unmittelbar bevor, so dass aus dieser Sicht die Schutzforderung praktisch gegenstandslos geworden war. Aber vermutlich hatte das fruchtbare Ackerland am Niobrara Begehrlichkeiten geweckt, so dass ein Militärkommando die Umsiedelung einleitete.

Für die Ponca, die sich den Weißen gegenüber stets freundlich verhalten hatten, dürfte die gewaltsame Umsiedelung ins Indian Territory besonders schmerzhaft gewesen sein. Nur 36 Personen, die familiär eng mit den Omaha verbunden waren, durften bei diesen bleiben, während der übrige Stamm einige wenige Habseligkeiten packen und dann den zweimonatigen Marsch nach Süden antreten musste. Bedingt durch die schlechte Versorgung und die Anstrengungen des Marsches starben schon auf dem Weg in die Verbannung mehrere Menschen. Am Nachmittag des 5. Juni 1877 starb Standings Bears Tochter Prairie Flower, die Frau eines Kriegers namens Shines White, an Tuberkulose. Sie wurde auf dem Friedhof der damals noch kleinen Siedlung Milford am Blue River in Nebraska bestattet. Standing Bear, der offenbar entschlossen war, sich den Bräuchen der Weißen anzupassen, ließ sie christlich bestatten und erklärte, man wolle von nun an stets nach diesem Brauch verfahren. Vermutlich ahnte er nicht, wie viele Gelegenheiten es hierfür noch geben würde.

<sup>1</sup> Zitat; Tibbles; Standing Bear ..., S. 6



Mehrfach von schlechtem Wetter behindert, führte sie der Weg zuerst in die Quapaw-Reservation bei Baxter Springs im südöstlichen Kansas, denn in der Eile der Umsiedlung hatten die Behörden noch keine Vorbereitungen für die Aufnahme der Ponca im Indian Territory getroffen. Im Folgejahr 1878 zogen sie dann weiter an den Salt Fork River, wo sich nun ihre Agentur befand.

Bedingt durch die Umsiedelung konnten die Ponca 1877 und 1878 keine Felder bestellen und litten Mangel. Hinzu kam, dass fast der gesamte Stamm an Malaria erkrankte. Wie auch andere nördliche Indianer, die damals umgesiedelt wurden, starben viele der dem Klima unangepassten Ponca. Auch Standings Bears Schwester starb. "Es war ein furchtbarer Platz", sagte Standing Bear später. "Als Gefangener war ich gewaltsam aus meiner Heimat in das fremde Land gebracht worden. ... Es war nichts anderes als der Tod des gesamten Stammes zu erwarten."<sup>2</sup>

Noch 1878 flüchtete Häuptling Smoke Maker mit neun Angehörigen aus der Reservation und erreichte sicher die Yankton-Agentur im Dakota Territory. Die Flucht fand seitens der Behörden indes keine besondere Beachtung und niemand kümmerte sich darum. Als jedoch im September 1878 rund 300 Northern Cheyenne unter den Anführern Little Wolf und Dull Knife die Reservation verließen und sich auf den Weg nach Norden machten, entschlossen sich die Behörden zu hartem Durchgreifen, um keine weiteren Präzedenzfälle zuzulassen. Not leidend und von Soldaten hart verfolgt, gingen die Cheyenne daraufhin auch gegen Siedler vor und beraubten und töteten auf ihrem Marsch mehrere weiße Bewohner von Kansas. Wenig später kam es dann bei Ft. Robinson zu den blutigen Ereignissen, bei denen viele der Flüchtlinge starben.

Standing Bear, wenn er auch keine Einzelheiten wusste, hat zweifellos von dieser Aktion der Cheyenne gehört. Als im Dezember 1878 sein 16jähriger Sohn an der Malaria starb, entschloss auch er sich, die Reservation zu verlassen, um den Sohn am heimatlichen Niobrara River zu begraben und dort zu bleiben.

Am 2. Januar 1879 brach er während eines Schneesturms mit seiner Frau und neun weiteren Männern und 21 Frauen und Kindern nach Norden auf. Die Ponca verfügten über drei Planwagen und ein leichtes, offenes Gefährt. Sie hatten in den Tagen vor dem Aufbruch magere Rationen als Reiseproviant zurückgelegt und besaßen als Bargeld etwa 20 \$. Als der Indianeragent William Whiteman sechs Tage später ihr Verschwinden bemerkte, hatte der Sturm der letzten Tage schon alle Spuren verwischt.

Die Ponca waren eine kleine und optisch friedlich erscheinende Reisegruppe, die, abgesehen von Hunger und Strapazen, keine dramatischen Zwischenfälle erlebte. Vielerorts fanden sie die freundliche Unterstützung weißer Farmer. Einer hatte Mitleid mit den abgezehrten Pferden der Indianer und schenkte den Ponca Heu und Mais. Als er sah, mit welchem Heißhunger sich die Kinder über den Mais her machten, versorgte er sie auch mit Fleisch, Mehl und Kaffee. Nur bei zwei Gelegenheiten wurden ihnen nicht geholfen und Standings Bear meinte später, jene Farmer hätten selbst kaum genug zum Überleben besessen. Im Gegenzug behelligen die Ponca niemanden und begingen auch keine

Diebstähle. Am 4. März 1879 erreichten sie die Omaha-Reservation am Missouri, wo sie von Häuptling Joseph La Flesche und den anderen Anwohnern freundlich aufgenommen wurden.

Die flüchtigen Ponca galten schon als überfällig, denn Whiteman hatte das Indian Office in Washington von der Flucht aus der Reservation informiert. Jacob Vore, Agent der Omaha, telegraphierte seinerseits, dass die Ponca nun eingetroffen waren.

Der Innenminister der USA, Carl Schurz, wandte sich unverzüglich an das Kriegsministerium und forderte die Rückführung der Indianer ins Indian Territory. Auf dem Dienstweg ging der entsprechende Befehl dann an General William T. Sherman, den Oberkommandierenden der Armee, weiter an Lieutenant General Philip Sheridan, den Kommandeur des Military District of Missouri, und von diesem an General George Crook, den in Ft. Omaha stationierten Kommandeur des Department of the Platte (River).

Am 19.3.1879 wies General Crook Lieutenant William L. Carpenter vom 9. Infanterieregiment an, sich zur etwa 100 km entfernten Omaha-Reservation zu begeben und die Flüchtlinge festzunehmen.

Mit einem kleinen Kommando begab sich Carpenter am 23. März in die Reservation zum Ponca-Lager. Dort hatte sich schon die Mehrheit der Anwohner eingefunden und Standing Bear hielt mit Hilfe eines Dolmetschers eine Rede, in der er auf die friedliche Gesinnung und die Notlage seiner Leute hinwies. Carpenter zeigte sich vom Häuptling und dessen Rede beeindruckt, so dass er sich entschloss, die Ponca zunächst nach Ft. Omaha zu bringen, um General Crook über die Zusammenhänge zu informieren.



General G. Crook unterstützte den Wunsch der Ponca, wieder in der nördlichen Heimat leben zu können.

[Library of Congress, LC-DIG-cwpbh-04032]

Die Ponca wurden von den lokalen Militärs in Ft. Omaha freundlich behandelt. Auch Crook empfand die Behandlung "befreundeter" Indianer durch die USA äußerst ungerecht und meinte, je härter die Indianer Widerstand leisteten, desto kompromissbereiter zeigten sich die USA. Da ihm als Militärangehörigem die Hände gebunden waren, wandte sich General Crook an Thomas Henry Tibbles, den assistierenden Herausgeber des Omaha Daily Herald, um Hilfe.

Ende März trug Standing Bear in Ft. Omaha seine Situation mehreren Offizieren und Tibbles als einzigem Zivi-

<sup>2</sup> Zitat: Mathes / Lowitt; The Standing Bear Controversy, S. 48

listen vor. Tibbles informierte mehrere Zeitungen, darunter solche in Chicago und New York City von den Vorfällen und berichtete ausführlich im Omaha Herald. Er gewann den Anwalt John Lee Webster aus Omaha für die unentgeltliche Vertretung Standing Bears vor Gericht und dieser versicherte sich der Hilfe seines dienstälteren Kollegen Andrew Jackson Poppleton, der seit Jahren für die Union Pacific Railroad (Union-Pazifik-Eisenbahn) arbeitete.

Poppleton erinnerte sich später, es sei General Crook gewesen, der den Vorschlag machte, einen habeas-corpus-Prozess gegen ihn, General Crook, als Vertreter der USA, anzustrengen. Das habeas-corpus-Prinzip, aus dem englischen Recht des 17. Jahrhunderts stammend, sagt aus, dass kein Bürger des Landes von Staatsvertretern willkürlich gefangen oder abgeschoben werden darf, ohne vorher einem (zivilen) Richter vorgeführt worden zu sein, der die Rechtmäßigkeit der Maßnahme bestätigte. Dieser Rechtsgrundsatz war auch von den USA anerkannt worden.

Tibbles hielt den Richter Elmer Scipio Dundy für einen unvoreingenommenen und erfahrenen Prozessvorsitzenden. Es dauerte mehrere Tage, bis Dundy, der sich auf einem Jagdausflug befand, ausfindig gemacht werden konnte, doch erklärte er sich sofort bereit, den Fall zu übernehmen.

So wurde Mitte April 1879 der habeas-corpus-Prozess "Ma-chu-nah-zha (Standing Bear) gegen General Crook" angestrengt und General Crook wurde aufgefordert, seine Berechtigung nachzuweisen, Standing Bear festzuhalten und in das Indian Territory zu bringen. Die Petition wurde von Poppleton und Webster für Standing Bear und weitere sieben Männer aufgesetzt, die mit Kreuzen hinter ihren Namen unterzeichneten. Die Verhandlungen fanden in Lincoln, Nebraska, statt. Einige Tage nach der ersten Anhörung, traf am 21. April ein Brief aus der Omaha-Reservation ein, worin sich die Omaha bereiterklärten, die Ponca in ihre Reservation aufzunehmen.

Im Prozess, der am 30. April 1879 begann, verwies General Crook auf seine Befehle und ein Schreiben des Innenministeriums, worin begründet wurde, es gäbe keine gesetzliche Grundlage, die es Indianern erlaube, ihre Reservation zu verlassen und in ihre ehemalige Heimat zurückzukehren. Der gesamte Westen sei dann bald voller gesetzloser Indianerbanden, die zusätzlich jene Indianer ansteckten, die bisher friedlich ihren Angelegenheiten nachgingen. Standing Bear wurde als notorischer Unruhestifter bezeichnet und Agent Whiteman wurde in diesem Sinne zitiert.



Ponca-Häuptlinge, um 1877: Vorn links sitzt Standing Bear, vorn in der Mitte befindet sich White Eagle. Durch die leichte Beschädigung der Fotoplatte ist Big Snake, der Bruder von Standing Bear, stehend, 2. von links, nur undeutlich zu erkennen (Fotografie von Charles M. Bell?). [Library of Congress LC-DIG-cwpbh-04295]

Als die Schrift Standing Bear vorgelegt wurde, ging er zu einer Truhe und legte zahlreiche, bis ins Jahr 1865 zurückreichende Briefe vor, in denen Indianeragenten und Militärs seinen "guten Charakter" bestätigten. Er wurde darin als zuverlässig, vertrauenswürdig, fleißig und beispielhaft bezeichnet.

Standing Bear erklärte, er sei nicht Häuptling aller Ponca. Außerdem teilten sie sich, wie viele andere Stämme auch, in zwei Gruppen, die Traditionalisten, die ihre alten Bräuche, ihre alte Lebensweise und Religion behalten wollten, und jene, die ihre Kinder zur Schule schicken und sich der Zivilisation anpassen wollten. Er selbst gehöre zur zweiten Gruppe. Seine Worte wurden von der Omaha-Frau Susette La Flesche übersetzt, da Standing Bear kein Englisch sprechen konnte.

Die Überlegungen Richter Dundys konzentrierten sich auf die Frage, ob Standing Bear als ein Bürger im Sinne des habeas-corpus-Prinzips anzusehen sei. Dann würden verschiedene Gesetzlichkeiten, z.B. das Civil Rights Act (1866) und der 14. Zusatzartikel zur Verfassung (14th Amendment, ratifiziert 1868) gelten, die ihn vor behördlicher Willkür schützten. Ohne ordentliches Gerichtsverfahren durfte er dann nicht gegen seinen Willen festgehalten und von Ort zu Ort transportiert werden.

Dundy war klar, dass man den habeas-corpus-Grundsatz nicht auf alle Indianer anwenden konnte, ohne das Prinzip der Vertreibung und Ansiedlung in Reservationen grundsätzlich in Frage zu stellen. Eine solche Fragestellung in einem "Lokalprozess" im Territorium Nebraska würde dazu führen, dass ihm der Fall entzogen und auf höherer Ebene verhandelt (und zweifellos abgelehnt) werden würde. Das konnte keinesfalls im Sinne Standing Bears sein. Er musste sich eine Sonderregelung einfallen lassen.

Schließlich sprach Dundy am 12. Mai 1879 das Urteil und begründete es schriftlich. Er erklärte sinngemäß, ein Indianer sei eine Person im Sinne des Gesetzes, denn er habe das Recht, sich von seinem Stamm zu trennen, um wie jeder andere Bürger der USA auch, seinen individuellen Lebensunterhalt durch Arbeit zu bestreiten. Dieser Fall träfe auf Standing Bear zu, daher sei er unverzüglich freizulassen. Die Begründung war umfangreich, sachlich und überzeugend, so dass G. M. Lamberton, als Vertreter der Staatsanwaltschaft, auf einen Revisionsantrag verzichtete, der den Fall vor den Obersten Gerichtshof gebracht hätte.

"Prozessgegner" Crook begrüßte das Urteil und war der erste, der zu Standing Bear trat und ihn beglückwünschte. Standing Bear bedankte sich bei seinen Helfern, indem er Tibbles verzierte Leggings und den Anwälten einen Tomahawk bzw. eine Federhaube schenkte.

Standing Bear und seine Ponca durften im Norden bleiben, doch war mit dem Urteil noch keinesfalls geklärt, wie sich die Zukunft gestalten sollte. Zwar konnten sie bei den Omaha am Missouri bleiben, doch ihr eigentliches Ziel war es, einen Teil ihres ehemaligen Landbesitzes am Niobrara zurückzuerhalten.

Tibbles und andere Freunde der Ponca organisierten im Herbst 1879 eine Reise Standings Bears durch verschiedene östliche Städte. In ihrer Begleitung befand sich Susette La

Flesche, die die Worte des Häuptlings ins Englische übersetzte. Standing Bear wurde überall freundlich aufgenommen und sein Einsatz für seine Leute fand Beachtung und Zustimmung. Trotzdem dauerte es bis 1881, dass ihm und seinen Leuten ein Landstreifen am Niobrara River zugewiesen wurde. Für den Journalisten Tibbles "zahlte" sich der Einsatz für Standing Bear in anderer Sicht aus: Nachdem er 1879 verwitwet war, heiratete er 1881 die hübsche Omaha-Indianerin Susette La Flesche, "Bright Eyes", wie sie genannt wurde.

Das Schicksal der nach Norden zurückgekehrten Stammesangehörigen fand natürlich auch bei den im Indian Territory zurückgebliebenen Ponca Beachtung, zumal sich dort noch Big Snake, ein Bruder des Standing Bear befand. Big Snake sah es wohl als seine Verpflichtung an, sich für die Rückführung des übrigen Stammes nach Norden einzusetzen. Die Behörden machten aber klar, dass bei Standing Bear nur eine Sonderregelung zugelassen worden war, die keinesfalls für alle Ponca galt. Wenig später wurde Big Snake, obwohl unbewaffnet, unter nie aufgeklärten Umständen in der Agentur von einem Soldaten erschossen. Häuptling White Eagle erklärte, um die angespannte Situation zu beruhigen, die nunmehr Southern Ponca hätten nach all den Entbehrungen ohnehin nicht mehr die Absicht nach Norden zurückzukehren. Im Laufe der Jahre stabilisierte und besserte sich ihre Situation.

Das weitere Leben des Standing Bear verlief eher unspektakulär. Er lebte bis zu seinem Tod am 3. September 1908 am Niobrara River und wurde schließlich auf seinem Landbesitz neben einigen Verwandten und wahrscheinlich zwei Frauen bestattet. Die genaue Stelle des Grabes ist heute unbekannt, denn dieser Landstreifen, "Allotment 146", wurde 1925 an einen weißen Farmer verkauft, der das Land einschließlich der Gräber umpflügte. Im Rahmen des Indian Reorganization Act wurde das Land aber 1937 an die Northern Ponca zurückgegeben, deren Nachkommen noch heute in der Gegend leben.

### Literaturhinweise:

#### Brown, Dec

1972 Begrabt mein Herz an der Biegung des Flusses; Hoffmann und Campe, Hamburg

#### Fletcher, Alice C.; La Flesche, Francis

1992 The Omaha Tribe; University of Nebraska Press, Lincoln and London

#### Jackson, Helen Hunt

1995 A Century of Dishonor; University of Oklahoma Press, Norman

#### Mathes, Valerie Sherer; Lowitt, Richard

2003 The Standing Bear Controversy, University of Illinois Press, Chicago u.a.

#### Tibbles, Thomas Henry

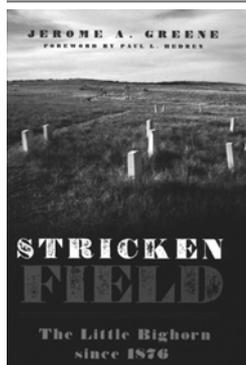
1995 Standing Bear and the Ponca Chiefs; University of Nebraska Press, Lincoln and London

(Die angegebenen Veröffentlichungsjahre müssen nicht dem Jahr des ersten Erscheinens der Bücher entsprechen.)

[Ein Beitrag von Rudolf Oeser]



## Rezeensionen



**Jerome A. Greene:**  
**Stricken Field. The Little Bighorn since 1876.**

Norman: University of Oklahoma Press, 2008.  
 352 Seiten, \$ 34,95; Leinen mit Papierumschlag, zahlreiche Fotos und Karten.  
 ISBN 978-0-8061-3791-9  
 (in engl. Sprache)

Die Schlacht am Little Bighorn, in der 1876 Oberstleutnant "General" Custer mit zahlreichen Soldaten im Kampf gegen die Lakota und Cheyenne fiel, ist die vielleicht bekannteste Episode aus der Zeit der Indianerkriege der USA. Der Schauplatz jener Schlacht befindet sich im Bundesstaat Montana und ist seit jener Zeit Gegenstand kontroverser Geschichtsaufarbeitung.

Das Buch behandelt die Geschichte des Schlachtfeldes von 1876 bis zur Gegenwart. Die Darstellung beginnt natürlich mit der Schilderung der Schlacht selbst, erwähnt, wie die Bestattung der toten Soldaten erfolgte und schildert die ersten Rekonstruktionsversuche des Gefechts, die sich aus den Fundplätzen der Toten ableiteten.

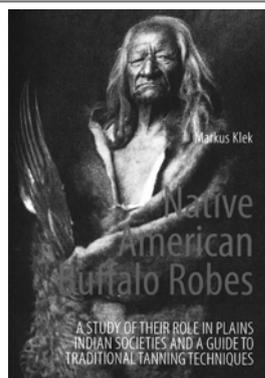
Den Hauptteil des Buches nimmt dann die Schilderung der Umgestaltung des Schlachtfeldes zur Gedenkstätte und deren Pflege ein, denn bereits 1879 wurde vom Kongress der USA der "Custer Battlefield National Cemetery" ("Custer-Schlachtfeld-Nationalfriedhof") gegründet, dessen Verwaltung für die nächsten Jahrzehnte dem Kriegsministerium unterstand. Hier wurden nicht nur die rund 250 unter Custer gefallenen Soldaten bestattet, sondern viele andere Soldatengräber, die sich im Westen befanden, umgebettet. Im Laufe der Jahrzehnte kamen Tausende weitere gefallene Soldaten hinzu, Tote der Weltkriege und der Kriege in Korea und Vietnam. Nur ein geringer Teil der heute dort befindlichen Gräber steht also mit den Ereignissen vom Little Bighorn in ursächlicher Verbindung.

Seit 1946 heißt das Areal "Custer Battlefield National Monument" und erhielt, wie der Name es sagt, nationalen Denkmalstatus. In all diesen Jahren diente das Schlachtfeld einseitig dem Gedenken an das Heldentum gefallener US-Soldaten, während der Indianer, die hier in Verteidigung ihres Dorfes und ihrer Familien kämpften, nicht oder nur in abwertender Weise gedacht wurde. Dies dokumentieren auch die Informationsblätter und Broschüren, die den Besuchern verkauft wurden.

Erst mit dem neuen indianischen Selbstbewusstsein seit den 1960er Jahren und dem Umdenken vieler weißer US-Amerikaner in der Folgezeit, änderte sich diese einseitige Darstellung allmählich. Der Streit um eine ausgewogene Darstellung der historischen Ereignisse, die auch der indianischen Seite gerecht wird, nimmt im Buch ausführlich Platz ein.

Erst 1991, nach langer Namens-Diskussion, wurde der Gedenkstätte unter Weglassung Custers der Name "Little Bighorn Battlefield National Monument" verliehen und der Park zu einer Anlage umgewandelt, die einer gemeinsamen Geschichte Rechnung trägt und die indianische Seite gebührend würdigt.

Das Buch erzählt die Geschichte dieser Veränderung, die gleichzeitig eine Geschichte von Rassismus und Bürgerrechtskampf ist, anhand zahlreicher Dokumente sachlich und faktenreich. Eine interessante und durch die Verknüpfung von Historie und Gegenwart unverzichtbare Lektüre für Interessenten der Indianerkriege der USA. *RO*



**Markus Klek:**  
**Native American Buffalo Robes. A Study of their Role in Plains Indian Societies and a Guide to Traditional Tanning Techniques.**

Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2008.  
 151 Seiten, Euro 18,90, zahlreiche Abbildungen.  
 ISBN 978-3-8334-8926-6  
 (in engl. Sprache)

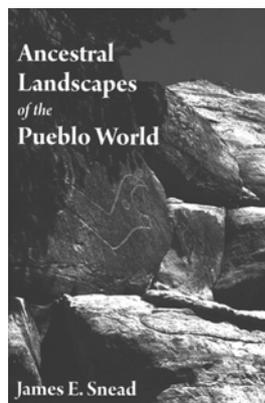
Das reich bebilderte Buch besteht, wie der Untertitel es bereits andeutet, inhaltlich aus zwei Teilen.

Den ersten Teil bildet eine Abhandlung zur Verbreitung des Bisons und zur Mensch-Bison-Beziehung insbesondere im Gebiet der Great Plains. Dabei wurden sowohl historische Aspekte wie der Pelzhandel, die Beinahe-Ausrottung und die durch Schutzmaßnahmen und Züchtung erfolgte "Wiedergeburt", als auch die Bedeutung des Bisons für das indianische Leben in den Plains dargestellt. Der Autor zitiert zahlreiche historische Quellen, um die vielfältigen Nutzungsmöglichkeiten der oft mit Bemalungen und Quilltechnik verzierten Bisonhäute zu veranschaulichen.

Es werden aber auch ganz praktische Fragen geklärt: wie viele Häute konnte eine indianische Familie in einer Saison gerben, welchen Handelswert hatte eine Bisonhaut. Stets werden die Aussagen mit Zitaten aus historischen Quellen belegt.

Im zweiten Teil des Buches wird dann ausführlich erläutert, wie Bisonhäute auf traditionelle Weise gegerbt werden. Eigentlich eine eher praktische handwerkliche Anleitung, ist es doch interessant, die erforderlichen Geräte, Materialien und Arbeitsschritte kennen zu lernen, die die indianischen Frauen verwendeten und die man heute alternativ einsetzen kann. – Stets vor dem Hintergrund historischer Zitate praktisch erläutert.

Den Abschluss der Abhandlung bildet eine Auflistung der europäischen und nordamerikanischen Museen, die im Besitz historischer Bisonhäute sind. Wer sich für das Leben der Plainsindianer interessiert, findet in dem Buch viele interessante Details und Anregungen. *RO*



**James E. Snead:**  
**Ancestral Landscapes of the Pueblo World.**

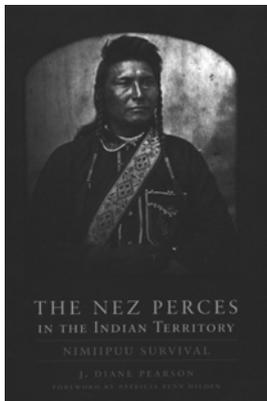
Tucson: University of Arizona Press, 2008.  
 256 Seiten, \$ 45,00;  
 Leinen mit Papierumschlag; 4 Illustrationen, 16 Karten.  
 ISBN 978-0-8165-2308-5  
 (in engl. Sprache)

Das Buch wertet mehrere Felduntersuchungen im Gebiet des oberen Rio Grande zwischen 1992 und 2006 aus. Dabei geht es hier nicht um Ausgrabungen im Umkreis herausragender und bereits bekannter Stätten, sondern um kleine Plätze und ihre Bedeutung und Vernetzung innerhalb der Pueblokultur.

Die Hauptkapitel des Buches lauten daher: Landschaft – Historie – Versorgung – Identität – Wettbewerb. Unter den jeweils verschiedenen Aspekten werden fünf begrenzte Areale kleinerer Fundstätten genauer untersucht. Dabei stellt das Buch nicht nur Fragestellungen und Untersuchungsergebnisse dar, sondern erläutert auch die Methodik der Landschaftsarchäologie selbst: Wie ist das untersuchte Land beschaffen, welche Ressourcen sind vorhanden, wird das von der Verteilung der gefundenen Siedlungsplätze widergespiegelt? Wie sind die Siedlungen durch Pfade, Treppen und Steighilfen an Felsen miteinander verknüpft? Lassen sich aus der Anlage der Wegeverbindungen neben ihrer profanen Funktion auch rituelle Muster ableiten? Bestätigen die archäologischen Funde eine längere Sesshaftigkeit bzw. warum wurden die kleinen Orte nach wenigen Generationen der Nutzung offenbar verlassen?

Es wird deutlich herausgestellt: es geht hier nicht darum, einige Artefakte auszugraben und zu bestimmen. Wichtig ist hier die Suche nach Vernetzungen, das Herausarbeiten von Zusammenhängen, um auf den Charakter der Gesellschaft rückschließen zu können. So ergeben sich Vergleichsmöglichkeiten mit der besser bekannten heutigen Pueblokultur und es ist möglich, Schlussfolgerungen zur Geschichte des indianischen Südwestens zu ziehen.

RO



J. Diane Pearson:  
**The Nez Percés in the Indian Territory. Nimiipuu Survival.**  
 Norman: University of Nebraska Press, 2008.  
 383 Seiten, \$ 34,95, historische Fotos. Leinen.  
 ISBN 978-0-8061-3901-2  
 (in engl. Sprache)

Das Buch beginnt mit den Vertragsabschlüssen der Nez Percé (Nimiipuu) mit den USA im 19. Jahrhundert, die den Stamm, obwohl stets freundlich zu den Weißen, um einen großen Teil ihres Landes brachten. Es werden insbesondere die Hintergründe des Vertrages von 1863 ausführlich geschildert, in dessen Folge die tragischen Ereignisse von 1877 zu sehen sind. Dann folgt die Darstellung des Krieges mit den USA von 1877, besser gesagt, die Geschichte der dramatischen Flucht eines Teils des Stammes in Richtung der kanadischen Grenze. Die Ereignisse werden in vielen Einzelheiten geschildert und es erfolgt eine genaue Bestandsaufnahme der inhaftierten Personen, die größtenteils in das Indian Territory (heute Oklahoma) deportiert wurden.

Ihrer Pferde und sonstigen Besitzes beraubt, waren die Nimiipuu nach dem Krieg praktisch bankrott. Der entbehrungsreiche Transport der unter Schock stehenden Nez Percé wird ausführlich geschildert. In St. Paul, Minnesota, wurden 431 gefangene Männer, Frauen und Kinder gezählt, die erste offizielle Zählung nach dem Krieg, zu dessen Beginn etwa 700 Menschen die Flucht nach Kanada versucht hatten. Etwa 100 waren inzwischen umgekommen, andere konnten rechtzeitig vor der Gefangennahme fliehen, doch Chief Joseph, der Häuptling, war für sie verantwortlich und blieb bei ihnen.

Den Winter 1877/78 verbrachten die deportierten Nez Percé bei Ft. Leavenworth, wo sie auch ihr zeremonielles Leben wieder aufzunehmen begannen. Chief Joseph war damals schon eine Berühmtheit und wurde von vielen Weißen besucht, die ihn und die anderen gefangenen Indianer sehen wollten.

Im Sommer 1878 infizierte sich die Hälfte der Gefangenen mit Malaria. Trotz der vielen Kranken ging der Marsch weiter zur

Quapaw-Agentur in der Südostecke von Kansas, dann weiter ins heutige Oklahoma, wo sie in der Ponca-Reservation angesiedelt wurden. In vielen Gesprächen mit Besuchern und Presseleuten begann Chief Joseph sich nun für die Rückkehr in den Norden auszusprechen.

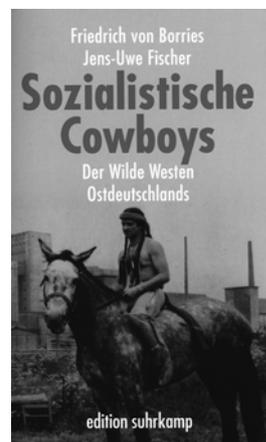
Bis Anfang der 1880er Jahre sank die Zahl der Nez Percé um etwa 100 Personen auf 322. Viele tragische Einzelschicksale werden dargestellt. Nur drei der zwischen 1881 und 1884 geborenen Kinder blieben am Leben. Malaria war der Hauptgrund für diese Tragödie.

Im Frühjahr 1885 lebten noch 266 der deportierten Nimiipuu, Palus und Cayuse.

Es waren viele weiße Privatleute und Politiker, die die Freilassung der Nez Percé forderten. 1884 wurde dem Kongress eine Unterschriftensammlung von 4.000 Personen vorgelegt, die die Rückführung des Stammes in den Norden forderten. Schließlich entschloss sich die Regierung, dem Drängen zu folgen und es begann im Mai 1885 die Entlassung der Nez Percé auf zwei Reservationen in ihrer früheren Heimat.

Das Buch ist eine wichtige Lektüre für alle Interessenten der Geschichte der nordamerikanischen Indianer und durch die genauen und umfangreichen Quellenangaben auch für den Fachmann eine aufschlussreiche Lektüre.

RO



Friedrich von Borries; Jens-Uwe Fischer:  
**Sozialistische Cowboys. Der Wilde Westen Ostdeutschlands.**  
 Frankfurt/M.: edition suhrkamp, 2008.  
 203 Seiten, Euro 10,00; Abbildungen.  
 ISBN 978-3-518-12528-1

Mit der Neuerscheinung "Sozialistische Cowboys" versuchen die Autoren, die politischen und wirtschaftlichen Hintergründe zu beleuchten, unter denen sich in der DDR eine Szene von Hobby-Indianern und -Cowboys herausbilden konnte. Ständiger Mangel an Material für Requisiten, restriktive Zugangsbeschränkungen zu "westlicher" Indianerliteratur, begrenzte Redefreiheit u.a. bildeten einen Rahmen, der es im Nachhinein erstaunlich erscheinen lässt, dass zahlreiche Gruppen und Einzelpersonen über viele Jahre bemerkenswerte Freizeitaktivitäten entfalten konnten. Eine Untersuchung zu diesem Thema war schon lange überfällig und liegt nun vor.

Freilich ist es primär ein politisches Buch, in dem Stasi und Widerstand eine wichtige, im Prinzip die Hauptrolle spielen. Viele Hobbyfreunde, die weder "Widerstand" leisteten noch der Stasi verpflichtet waren – und das dürfte auf die Mehrheit zutreffen – werden sich wahrscheinlich nur bedingt wieder erkennen. Und ob das Buch tatsächlich die behaupteten "Einblicke in die aktuelle Verfasstheit Ostdeutschlands" – was auch immer das heißen soll –, gewährt, sei dahingestellt. Unzweifelhaft ist, dass sich das Indianerhobby in der DDR nicht unbeeinflusst von den politischen Verhältnissen und Zwängen entwickeln konnte. Das wird von den Autoren klar herausgearbeitet.

Es werden Einzelpersonen, Indianistikgruppen und die "große" Indianerpolitik der DDR, die sich in Form "ausgewählter" Filme und Buchausgaben zeigte, dargestellt und analysiert. Manche Details sind vielleicht etwas ungenau. So bezieht sich eine Anmerkung (S. 11) auf die im Dritten Reich entstandene Indianerliteratur

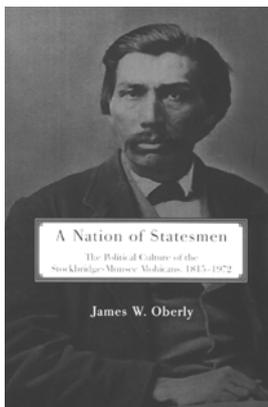


und erwähnt diesbezüglich Gagerns "Grenzerbuch", das aber, wie richtig erwähnt, schon 1927 entstand, und nicht kommentarlos als "faschistisch" bezeichnet werden sollte. Im Zusammenhang mit der "eigenen Abenteuerliteratur" der DDR wird neben "Die Söhne der Großen Bärin" und "Blauvogel. Wahlsohn der Irokesen." in einem Atemzug auch (S. 44) B. Travens "Caoba-Zyklus" als "ebenfalls sehr erfolgreich" bezeichnet. Traven ist als DDR-Schriftsteller aber zweifellos eine ganz neue Erfahrung. Entweder haben die Autoren nicht Bescheid bewusst oder der Kontext ist zumindest missverständlich.

Unabhängig von einigen Mängeln, die der eine oder andere vielleicht anmerken mag, ist das Thema recht umfassend abgehandelt, auch Gojko Mitic, als DEFA-"Berufsindianer", wie er früher manchmal genannt wurde, und Dean Reed, der sympathische unglückliche Träumer aus den USA, der in der DDR eine neue Heimat suchte und nur den Freitod fand, fehlen nicht.

Das Buch ist in lockerem, gut lesbarem Stil geschrieben. Liest man jedoch auf Seite 175, dass die Autoren mit Bezug auf unsere Gegenwart und Zukunft schreiben: "Daß die Zukunft Ostdeutschlands vielleicht tatsächlich in der Umgestaltung in ein großes Naturreservat mit wenigen verdichteten Siedungskernen liegt, wird auch verantwortlichen Politikern bewusst", wird mancher "Ostdeutsche" (aber auch mancher "Westdeutsche", der hier lebt und an unserer gemeinsamen Zukunft teilhat) das Buch für verzichtbar halten.

RO



James W. Oberly:  
**A Nation of Statesmen. The Political Culture of the Stockbridge-Munsee Mohicans, 1815-1972.**

Norman: University of Nebraska Press, 2008.

336 Seiten, \$ 24,95, historische

Fotos, Landkarten. Pb.

ISBN 978-0-8061-3932-6

(in engl. Sprache)

Das Buch schildert umfassend die jüngere Geschichte der Stockbridge/Munsee/Mohegan, die als ursprünglich in Neuengland beheimatete Stämme um 1800 in das Westgebiet der Großen Seen umsiedelten und dort ihre Existenz bis heute behaupteten.

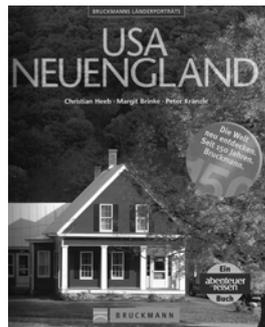
Ihre Geschichte wird in mehreren Kapiteln übersichtlich dargestellt und behandelt die Zeit der Umsiedlung nach Westen, ihre Konsolidierung im Westgebiet der Großen Seen, die Allotment-Politik, die Zeit des New Deal und die Nachkriegszeit.

In der Nachkriegszeit gelang es den Stockbridge-Munsee der Termination, d.h. Auflösung des Stammes, zu entgehen und sich mit anderen indianischen Stämmen Wisconsins zu verbünden.

Es wird herausgearbeitet, dass der Stamm es verstand, sich den politischen Veränderungen anzupassen, die eigene Verwaltung nach Bedarf verändern und doch seine Identität bewahren konnte. Im 19. Jahrhundert standen sie viele Jahrzehnte unter der Führung von John W. Quinney und später seinem Neffen John C. Adams, die sich in verdienstvoller Weise für den Erhalt des Stammes engagierten.

Zahlreiche Übersichtskarten, Einwohnerstatistiken, Alterspyramiden und Anmerkungen sind beigefügt. Den Anhang bilden ratifizierte und unratifizierte Verträge, die zwischen den USA und den Stockbridge-Munsee abgeschlossen wurden. Eine unverzichtbare Literatur, interessiert man sich für die wahre Geschichte des Stammes von Uncas, "dem Letzten der Mohikaner".

RO



Christian Heeb / Margit Brinke / Peter Kränzle:

**USA Neuengland.**

Bruckmanns Länderporträts, München: Bruckmann, 2008.

168 Seiten, zahlreiche farbige Abb.,

Euro 22,90. Broschur.

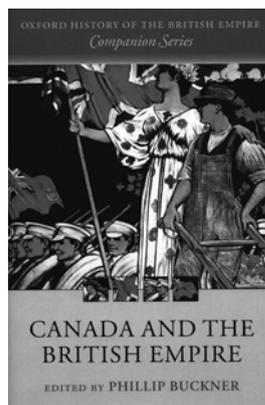
ISBN 978-3-7654-4729-7

Der Verlag preist dieses Buch als Reisebildband für unterwegs an. Vom Format her ist das sicher unproblematisch. Aber ich empfehle jedem Reisenden, dieses Buch zu Hause zu lassen, es wäre schade darum, wenn ihm auf der Reise etwas passiert. Viel besser ist es, sich zu Hause in den Sessel zu hocken und dieses Buch Seite für Seite zu durchblättern. So kommt man für weniger als 30 Euro zu einer wunderschönen Neuenglandrundreise. Die zahlreichen Fotos machen den Leser mit einem unbekanntem Landstrich bekannt oder denjenigen, der diese Region bereits kennt, mit Blickwinkeln, die er bei seinem eigenen Aufenthalt wohl nicht immer so gesehen hat. Christian Heeb hat sehr schöne Bilder für diesen Band beigesteuert, die nicht nur die reizvolle Landschaft, sondern auch die Menschen und historische Stätten porträtieren.

Margit Brinke und Peter Kränzle machen den Leser in ihren Texten mit dem Land und seiner Geschichte bekannt. Nach einem allgemeinen Überblick präsentieren sie die einzelnen Neuenglandstaaten. Sie beschreiben nicht nur die vielfältige Geschichte Neuenglands, sondern verweisen für etwaige Besucher auch auf entsprechende Sehenswürdigkeiten. Deutlich wird im Text auch der heutige Spagat zwischen Geschichte und Moderne, wie er nicht nur in Boston anzutreffen ist.

Ein zusätzlicher Faktenteil mit Reise-Top-Ten, Wissenswertem und einem "Neuengland von A bis Z" sind insgesamt eine gute Reisevorbereitung – oder auch Nachbereitung. Für einen so günstigen Preis bekommt man Neuengland wohl nie wieder zu sehen.

MK



Phillip Buckner (Hrsg.):

**Canada and the British Empire.**

Oxford University Press Inc., N.Y., 2008.

294 Seiten, Euro 51,99.

ISBN 978-0-19-927164-1

(in engl. Sprache)

Im 20. Jahrhundert sind in Großbritannien sowohl in Oxford als auch in Cambridge umfassende und mehrbändige Werke zur Geschichte des britischen Empire erschienen. Sie richten den Fokus, soweit außereuropäische Geschichte überhaupt behandelt wird, jedoch vor allem auf die britischen Kolonien in Asien und Afrika, während die historischen Verbindungen mit Kanada (aber auch Australien und Neuseeland) weit geringere Beachtung finden. Soweit es Kanada betrifft, schließt das vorliegende Buch diese Lücke. Dabei geht es nicht vordergründig um eine Auflistung historischer Ereignisse, sondern um eine komplexe Darstellung gesell-

schaftlicher Zusammenhänge innerhalb Kanadas und ihre Wandlungen und Veränderungen im Laufe der Jahrhunderte.

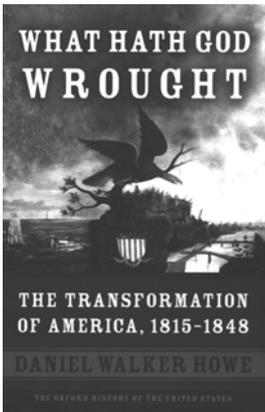
In 14 Einzelbeiträgen untersuchen der Herausgeber und weitere Autoren neben den historischen Abläufen auch die Hintergründe der Konsolidierung Kanadas als britische Kolonie nach der Unabhängigkeit der USA, die Herausbildung der Dominion of Canada und die Einbindung und Stellung Kanadas innerhalb des britischen Empire. Weiterhin werden der besondere historische Status von Neufundland, die Situation und politische Position der Frankokanadier, die Stellung der Frau in der kanadischen Gesellschaft und die Geschichte und Situation der Ureinwohner untersucht. Abschließend wird der Einfluss der britischen Gesetzgebung auf Kanada betrachtet.

Die Situation der Ureinwohner findet auf etwa 20 Seiten genauere Beachtung. Ausführlich wird die königliche Proklamation von 1763 diskutiert, die den indianischen Stämmen alles bis dahin nicht abgetretene Land garantierte und nichtindianische Ansiedlung unter Verbot stellte. Das Verhandlungsrecht über Landabtretungen war exklusiv der Krone vorbehalten. Obgleich oft gebrochen und "zurechtgebogen", bot die königliche Proklamation den eingeborenen Stämmen einen besseren Schutz, als er in den USA bestand.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde der Druck auf die Indianer jedoch auch in Kanada stärker. Der Status der Indianer änderte sich im Laufe von 200 Jahren kanadischer Geschichte (nach der Unabhängigkeit der USA) und der Anpassungsdruck hatte zur Folge, dass die Indianer sowohl zahlenmäßig abnahmen, als auch ihr Land verloren.

Die aufschlussreiche Schilderung der indianisch-kanadischen Beziehungen endet zeitlich leider am Ende des 19. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert wurde nur sehr kurz in die Betrachtung einbezogen.

RO



Daniel Walker Howe:  
**What Hath God Wrought. The Transformation of America, 1815-1848.**

Oxford University Press Inc., N.Y., 2007.

904 Seiten, Euro 24,99.

ISBN 978-0-19-507894-7

(in engl. Sprache)

Der Autor, emeritierter Professor an zwei Universitäten, stellt in einem voluminösen Band die für die USA wichtigen Jahrzehnte von 1815-1848 vor, in denen politische und soziale Grundlagen geschaffen wurden, die den Aufstieg des Landes zur bestimmenden Macht in der westlichen Welt ermöglichten.

Als Titel wählte der Autor den ersten Funkspruch, den Samuel F. B. Morse im Mai 1844 von Washington nach Baltimore schickte und mit dem die Geschichte des modernen Kommunikationszeitalters begann.

Der zeitliche Rahmen beginnt mit der Schilderung der Schlacht von New Orleans 1815, in dem die Ergebnisse eines bereits Monate vorher (Gent, 1814) zwischen Großbritannien und den USA geschlossenen Friedensvertrages bekräftigt wurden. Es war eine Schlacht, die nur stattfand, weil langsame Wegeverbindungen den raschen Nachrichtenaustausch behinderten.

Hier wird deutlich, wie wichtig schnelle Transportwege und Kommunikationsverbindungen für die Entwicklung politischer Handlungsfähigkeit und wirtschaftlicher Stärke waren. Vor diesem

Hintergrund wird deutlich, warum der Autor den etwas nebulösen, in altem Englisch gesetzten Bibelspruch als Titel gewählt hat.

Die Darstellung der historischen Ereignisse und Zusammenhänge jener Jahrzehnte ist komplex und differenziert. Howe erzählt nicht nur politische Geschichte der USA und ihre zeitliche Abfolge, sondern auch die Sozialgeschichte der "einfachen Leute". Er lässt bei aller Ausführlichkeit der Schilderung großer Politik keinen Zweifel, dass seine Sympathie den Menschen gehört. An vielen konkreten Beispielen werden Lebensschicksale "normaler" Bürger beleuchtet und es wird aufgezeigt, wie sie von der Staatspolitik beeinflusst wurden.

Als einer der wichtigen Politiker jener Jahrzehnte nimmt Andrew Jackson natürlich breiten Raum ein. Seine politischen Standpunkte sowie seine Lebensumstände werden ausführlich behandelt. In diesem Zusammenhang findet auch die Umsiedlung der Cherokee und anderer indianischer Stämme in den Westen Beachtung. Der Autor deckt die hohen Kosten dieser Umsiedlung auf, die vor allem durch Missmanagement und Korruption entstanden, während die betroffenen Indianer Not litten. Howe macht deutlich, dass seine Sympathie hier den Indianern gilt und spannt den Bogen der historischen Betrachtung bis zum 2. Seminolenkrieg.

Breiten Raum nimmt die Entstehung des Abolitionismus ein, der die Abschaffung der Negersklaverei zum Ziel hatte. Nat Turners Aufstand und das Leben des Frederick Douglass werden geschildert.

Schließlich finden die Ereignisse in Texas Beachtung, die zum Krieg mit Mexiko überleiteten. Die militärischen Ereignisse und politischen Hintergründe des Krieges der USA gegen Mexiko, der zur Annexion eines großen Teils des mexikanischen Staatsgebietes führte, werden ausführlich beschrieben.

Stets wird das Anliegen des Autors sichtbar, Geschichte nicht nur als Abfolge historischer Ereignisse aufzulisten, sondern die Zusammenhänge wirtschaftlicher Entwicklung, staatlicher Politik und der Lebensschicksale der Menschen herauszuarbeiten.

RO



Peter Marsh:

**Das Herz der Sioux. Band 3: Tränen des Adlers.**

Wismar: Persimplex Verlag, 2008.

304 Seiten, Euro 21,40.

ISBN 978-3-940528-20-9.

Jetzt liegt bereits der dritte Band der ambitionierten, auf acht Bände ausgelegten Romanreihe über die Sioux vor. Der Autor Peter Marsh ist bestrebt, in seinem Roman möglichst dicht an der historischen Realität zu bleiben. Die Schwierigkeiten dieser Gratwanderung sind ihm durchaus bewusst. Und er versteht es, seine fiktive Geschichte mit erfundenen Personen so in das tatsächliche, historisch belegte Geschehen einzubinden und auch die damit verbundenen historischen Persönlichkeiten derart in seine Geschichte zu integrieren, dass man hier durchaus von einer realistischen Darstellung sprechen kann.

Die Handlung des Romans beginnt mit der Unterzeichnung eines Friedensvertrages in Fort Laramie (wobei der Vertrag von 1851 gemeint ist). Deutlich wird, wie unterschiedlich die Indianer auf die Verträge reagieren. Die Einen arrangieren sich mit einer neuen Lebensweise, andere ziehen sich zurück und wollen ihr bisheriges Leben auf keinen Fall aufgeben. Rasch kommt es zu den

ersten Konfrontationen mit den Truppen der US-Armee. Dabei schreckt Marsh auch nicht davor zurück, grausame Einzelheiten der militärischen Aktionen aufzuzeigen. Jedoch ist es schwer, hier wieder die Grenze zwischen tatsächlichem Geschehen und Fiktion zu finden. Gegner dieser Darstellung können dem Autor ohne weiteres vorwerfen, hier mächtig zu übertreiben und ein Klischee zu bedienen. So weit möchte ich jedoch auf keinen Fall gehen, denn von Grausamkeiten der Art, wie sie Marsh hier beschreibt, hat man auch in anderen Berichten schon gelesen – allerdings nie so konkret. Im Roman, verbunden mit konkreten, dem Leser bereits vertrauten Personen, wirken diese Beschreibungen natürlich viel direkter und machen betroffener als eine lapidare Anmerkung in einer Abhandlung.

Die Story selbst ist trotz mehrerer gleichzeitig ablaufender Handlungsstränge gut zu lesen und an vielen Einzelheiten merkt man, dass sich der Autor intensiv mit dem Thema befasst hat und weiß, wovon er schreibt. Aufgrund der bereits erwähnten grausamen Szenen ist das Buch nicht für Kinder geeignet. Aber einen Indianerroman dürfen ja durchaus auch Erwachsene lesen. Hier gibt es eine spannende Story und viel Allgemeinwissen dazu. *MK*



Doris Kurella:  
**Kulturen und Bauwerke des Alten Peru. Geschichte im Rucksack.**  
 Kröner Taschenbuch Band 505,  
 Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2008.  
 304 Seiten, Abbildungen und Karten,  
 Euro 12,90.  
 ISBN 978-3-520-50501-9

Ein Buch, das längst überfällig war. Für den Preis von 12,90 Euro bekommt man vom Kröner Verlag aus Stuttgart eine Kultur- und Kunstgeschichte Perus. Einzig das Fehlen farbiger Abbildungen wäre vielleicht zu bemängeln – aber die Reihe "Geschichte im Rucksack" verbietet das von vornherein. Dafür ist der Inhalt konkurrenzlos.

Auf 304 Seiten bekommt der Leser eine Fülle an Informationen, nicht nur zu den bekanntesten Bauwerken der Inka-Kultur. Nein, das Buch ist eine Kultur- und Kunstgeschichte Perus. Vorgestellt werden nicht einfach nur die bekannten Bauwerke, von denen Peru eine Unmenge zu bieten hat. Vorgestellt wird auch die vieltausendjährige Geschichte dieses Andenstaates. Chronologisch geordnet stellt die Autorin alle Kulturen auf dem Territorium des heutigen Staates Peru vor. Die stellvertretende Direktorin des Linden-Museums in Stuttgart ist eine ausgewiesene Kennerin der peruanischen Geschichte. Sie versteht es, die Fakten gut lesbar zu vermitteln und sie bringt vor allem viele aktuelle Forschungsergebnisse mit ein. Ihr Buch ist nicht nur eine Aufzählung archäologischer Stätten, sondern eine informative Darstellung der altperuanischen Geschichte. Damit hebt sich das Buch deutlich gegen bisherige Bände ab, die zwar farbige Abbildungen liefern, aber immer unvollständig und oft auch wenig aktuell sind. Wer sich für die peruanische Geschichte oder Archäologie interessiert, für den ist der besprochene Titel ein Pflichtkauf.

Nach der Vorstellung der andinen Welt und der Diskussion, um den Zeitraum der Besiedlung Amerikas und Perus wendet sich Kurella den einzelnen Kulturen zu: Sechín, Chavín de Huantar, Paracas, Nasca oder die Moche, Huari, Tiahuanaco, Sicán, die Chachapoya, Chimor und die Inka – alle Kulturen erfahren die ihnen zustehende Aufmerksamkeit.

Bei der Vielfalt der zu besprechenden Bauwerke ist es ein gewagtes Unterfangen, hier ein Taschenbuch zu konzipieren. Aber es ist gelungen. Dabei wird der informative Text noch mit zahlreichen Abbildungen und Karten illustriert. Da hätte man sich manches größer gewünscht – aber das Buchformat lässt das leider nicht zu. Natürlich ist dieses Taschenbuch auch dafür gedacht, damit durch Peru zu reisen und es gewissermaßen als Handbuch zu nutzen.

Dass die Autorin nicht nur Fakten aneinanderreicht, zeigt die Tatsache, wie sie auf den Streit um die "puquios", die Bewässerungsanlagen der Nasca-Kultur eingeht und ihren Standpunkt überzeugend und sachkundig darlegt (S. 119 f.). Auch ihr Hinweis, echte, antike Keramik nicht zu kaufen, um sie mit nach Hause zu nehmen, sollte unbedingt beachtet werden.

Das Buch ist ideal für diejenigen, die sich eine Reise nach Peru nicht leisten können, weil sie hier komprimiert alle wichtigen Informationen zu den altperuanischen Kulturen finden. Es ist aber auch ideal für diejenigen, die nach Peru reisen, um die archäologischen Stätten Perus aufzusuchen. Einen handlicheren und preiswerteren Reisebegleiter wird man nicht finden. *MK*



Helmut Krumbach und Reinhold Krüger (Hrsg.):  
**Festschrift zum 75jährigen Jubiläum. Düsseldorf Institut für amerikanische Völkerkunde e.V. 1930–2005.**  
 Ethnologia Americana, Sonderheft Nr. 8, Band XX, Düsseldorf: DIAV, 2007.  
 ISBN 978-3-00-020431-9, 298  
 Seiten, Abb., 11,00 €. Zu beziehen über DIAV, R. Krüger, Gartenweg 2, 16845 Neustadt (Dosse). E-Mail: diav@gmx.de.

Das Düsseldorf Institut für amerikanische Völkerkunde (DIAV) hat eine wechselvolle Geschichte hinter sich. Bereits 1930 als Interessenverein gegründet, danach als "Archiv für amerikanische Völkerkunde" mit ersten wissenschaftlichen Veröffentlichungen bekannt geworden, kam es ab 1968 zu einer engen Zusammenarbeit mit der Düsseldorf Universität, seitdem trägt der Verein auch den Namen "Institut". 1991 endete diese Zusammenarbeit aufgrund personeller Veränderungen in der Universität und die Vereinigung gründete sich 1993 als Verein.

Es ist schon eine besondere Leistung, dass ein Verein von einigen Enthusiasten sich über lange Jahre immer wieder zu gemeinsamer Arbeit zusammenfand.

Ein besonderes Verdienst des Instituts war die Herausgabe eines Informationsblattes ab 1964, dieses wurde ab 1968 "Ethnologia Americana" genannt und bis 1991 herausgegeben. Seit 2000 erscheinen in loser Folge Veröffentlichungen des Vereins unter dem Namen "Ethnologia Americana". Dabei handelt es sich um Publikationen zur Erforschung des Schwitzbades, ein Thema, zu dem in Düsseldorf seit 1972 gearbeitet wird. Auch botanische Untersuchungen (über Kakao und Pilze) sind erschienen. Die vorliegende Publikation erschien anlässlich des 75jährigen Bestehens des Vereins und bietet einen Überblick über die Forschungsarbeit der letzten Jahre.

So findet der interessierte Leser Berichte über medizinwissenschaftliche Erkenntnisse auf Entdeckungsreisen, dokumentarische Erfassung von Literatur mittels Lochkarten, Schwitzbadkulturen, irokesische Kleidung, Sklaverei bei den Indianern der Nordwestküste, Wappenfähle der Nordwestküste, Kaskadenspitzen (womit steinerne Geschosspitzen gemeint sind), Codices aus Mexiko, Medizin von Wanderheilern der Anden, andine Heilpflanzen und Glaubensvorstellungen bei den Mapuche.



Ergänzt wird der Band durch einen umfangreichen Anhang, der neben dem Institutsprogramm und den Forschungsschwerpunkten die lieferbaren Bände der Buchreihe "Ethnologia Americana" auflistet. Ebenso gibt es eine Liste der Veröffentlichungen der von 1964 – 1991 herausgegebenen Zeitschrift "Ethnologia Americana" und eine Auswahlliste von Veröffentlichungen der Mitarbeiter und Mitglieder des Instituts. Ebenso werden Vorträge und betreute Forschungsarbeiten aufgelistet. Einige Bilder und Faksimiles zahlreicher Zeitungsberichte bilden den nostalgischen Abschluss der Festschrift zum 75jährigen Jubiläum des DIAV. Obwohl es in Deutschland eine Vielzahl von Indianistikgruppen und -vereinen gibt, ist der Düsseldorfer der einzige Verein, der sich konsequent der wissenschaftlichen Erforschung der Indianer widmete. Einen überzeugenden Beleg bietet die vorliegende Festschrift. MK



**Ellen Hickmann:**  
**Klänge Altamerikas.**  
**Musikinstrumente in Kunst und Kult.**  
 Mannheim: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Primusverlag, 2008.  
 292 Seiten, Euro 39,90.  
 ISBN 978-3-89678-593-0

Die Reiss-Engelhorn-Museen in Mannheim besitzen einen umfangreichen Bestand an Musikinstrumenten aus dem Alten Amerika. Die von Dieter und Evamaria Freudenberg zusammengetragene Sammlung wird nun erstmals umfassend in einer Publikation vorgestellt, die von der Musikwissenschaftlerin Ellen Hickmann erarbeitet wurde.

Der herrliche Band mit zahlreichen Illustrationen hat nur einen einzigen Nachteil: man kann im Buch keine Musik hören. So wäre eine weiterführende Idee vielleicht die Publikation des Buches auf einer DVD – verbunden mit Musikbeispielen.

Es ist beeindruckend, welche Vielzahl von unterschiedlichen Musikinstrumenten hier vorgestellt werden.

Ellen Hickmann stellt die einzelnen Instrumente der Sammlung geordnet nach Gruppen vor. Dazu kommen allgemeine Erläuterungen zur Spielweise, zur möglichen Anwendung und zur Verbreitung im gesamten lateinamerikanischen Raum.

Immerhin umfasst die Sammlung Flöten und Pfeifen, tönende Figurinen, Pfeifgefäße, Hörner und Trompeten, Trommeln, Rasseln und andere Klangmittel wie Klangstäbe oder Schrapper.

Ein extra Kapitel widmet sich dem Tanz und Gesang – schließlich eine Kategorie, die eng mit der Musik verbunden ist, aber aufgrund fehlender Beschreibungen sonst nur stiefmütterlich behandelt wird.

Für den Laien ist die Vielzahl der Flöten sicher kaum überschaubar, aber mit der Lektüre des Buches gewinnt auch ein unmusikalischer Leser einen Überblick über Panflöten, Kerbflöten oder Schnabelflöten.

Interessant ist die Darstellung über die Figurinen. Das sind Darstellungen von Menschen (seltener von Tieren) als Hohlkörper, die mit Klangvorrichtungen ausgestattet sind und meist in Massenproduktion hergestellt wurden. Derartige tönende Figurinen gibt es nur in den alten Kulturen Lateinamerikas, sonst nirgends auf der Welt.

Das folgende Kapitel widmet sich den Pfeifgefäßen – auch diese eine Besonderheit Lateinamerikas. Die enorme Vielfalt an derartigen Gefäßen in den Museen weltweit und auch ihre große Anzahl in der Mannheimer Sammlung machen ihre Bedeutung für die altamerikanischen Kulturen deutlich. Wer einmal das Glück

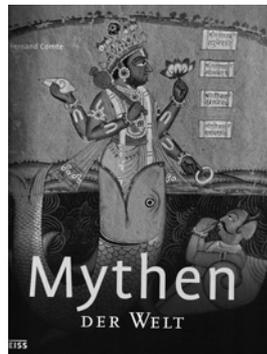
hatte, Klänge, die mit einem derartigen Gefäß erzeugt worden sind, zu hören, wird dieses Erlebnis wohl nie vergessen. Die Geräusche können sowohl mit Wasser als auch mit Luft erzeugt werden.

In einem gesonderten Teil erläutert die Autorin, wie man experimentell versucht hat, die verschiedenen Klangmöglichkeiten bei den Pfeifgefäßen herauszufinden.

Insgesamt kann man dieses Buch als eine grandiose Vorstellung altamerikanischer Musikinstrumente bezeichnen. Das Buch wurde nicht für Musikwissenschaftler geschrieben, es wendet sich an einen breiten Interessentenkreis. Zahlreiche Abbildungen der vorgestellten Instrumente, sowie schematische Darstellungen oder Umzeichnungen beschreiben die einzelnen Instrumente näher. Besonders interessant sind die Röntgenaufnahmen verschiedener Instrumente. So kann man beispielsweise sehr genau sehen, wie die tönenden Figurinen im Inneren aufgebaut sind.

Übersichtskarten und Zeittafeln am Ende des Buches erlauben auch dem Leser, der sich mit den altamerikanischen Kulturen nicht so auskennt, eine geografische und zeitliche Orientierung.

Und die Lektüre des Buches lässt nur einen Schluss zu: einen Besuch in Mannheim mit dem Versuch eine Führung mit Vorführungen einzelner Instrumente zu bekommen. Denn obwohl dieses Buch eine hervorragende Publikation ist – sie weckt auf jeden Fall das Bedürfnis, sich die vorgestellten Instrumente im Original anzusehen und nach Möglichkeit auch anzuhören. MK



**Fernand Comte:**  
**Mythen der Welt.**  
 Stuttgart: Konrad Theiss Verlag, 2008.  
 322 Seiten, zahlreiche Abbildungen,  
 Einführungspreis bis 31.12.2008 Euro  
 39,90, danach Euro 49,90.  
 ISBN 978-3-8062-2168-8

Der Theiss-Verlag legt hier einen umfangreichen Bildband vor, der die zahlreichen Götter und Heroen einer großen Zahl von Kulturen weltweit vorstellt. Dabei reicht die Darstellung von den Mythen der Griechen und Römer, über die Mythen der Ägypter, des Nahen Ostens, Indiens, zu den Mythen der Chinesen und Mongolen, der Japaner, Ozeaniens, Amerikas vor Kolumbus, Afrikas und Madagaskars bis zu den Mythen der Kelten und den Mythen Nord- und Mitteleuropas.

Bei einer derartigen weltweiten Vorstellung kann man natürlich eine Menge an vorgestellten Göttern und Heroen erwarten. Dabei sind die Darstellungen immer recht knapp gehalten, mehr als zwei Seiten werden keinem einzelnen Gott zugestanden. Kurze und prägnante Texte geben einen guten Überblick. Hinzu kommen zahlreiche Abbildungen. So besitzt man mit diesem Buch durchaus ein kleines Lexikon der Mythologie. Lobend erwähnt muss werden, dass auch die Mythen Afrikas und Amerikas mit berücksichtigt worden sind. Allerdings ist gerade der Teil für Amerika äußerst stiefmütterlich behandelt worden. Denn auf gerade einmal 8 Seiten wird Amerika abgehandelt. Dabei beschränkt sich der Vf. auf mexikanische und Maya-Mythen. Der peruanische Gott Viracocha wird kurz erwähnt. Ansonsten findet man noch Darstellungen zu Itzamma, Xiuhtecuhtli, Xipe Totec, Tlaloc, Chac, Uitzilopochtli, Quetzalcoatl und Tezcatlipoca. Wer sich ein klein wenig in der Götterwelt Altamerikas auskennt, wird enttäuscht sein. Wer mehr Informationen zur altamerikanischen Götterwelt sucht, ist mit diesem Buch nicht gut beraten. Zur nordamerikanischen Region findet sich keinerlei Hinweis.

Insofern ist das Buch zwar durchaus als sehr informatives Bildlexikon zu empfehlen, wenn man sich für die Götterwelt welt-

weit interessiert. Dann bekommt man auf jeden Fall einen sehr guten Überblick. Die Fülle an Illustrationen und ein verständlich geschriebener Text machen das Buch zu einer Fundgrube für alle Interessierten. Wer sich speziell für die Mythen der Indianer Amerikas interessiert, der kann das Buch als Einstiegsinformation verwenden, muss sich aber darüber im Klaren sein, dass er zu Amerika nur einen sehr eingeschränkten Überblick bekommt. *MK*



Robert Aldrich (Hrsg.):  
**Die Geschichte der Kolonialreiche: Ein Platz an der Sonne.**  
 Stuttgart: Konrad Theiss Verlag, 2008.  
 320 Seiten, Euro 34,90  
 (Einführungspreis bis 31.12.2008, danach Euro 39,90).  
 ISBN 978-3-80622111-4

Die heutige Welt ist in einem starken Maße von den Kolonialreichen geprägt worden. Und auch wenn diese Kolonialreiche längst von der Geschichte hinweggefegt worden sind, so sind die Auswirkungen dieser Zeit in den ehemaligen Kolonien bis heute unübersehbar. In Afrika, Asien und Lateinamerika haben die Staaten noch immer unter den Folgen der kolonialen Strukturen zu leiden, selbst wenn diese längst zerstört worden sind. Kulturelle Einflüsse in einem oft nicht erkannten Ausmaß beherrschen auch heute noch das Leben in den Staaten der ehemaligen Kolonialmächte ebenso wie in den ehemaligen Kolonien.

Der vorliegende Band ist eine deutsche Übersetzung der bei Thames & Hudson im Vorjahr publizierten Sammlung von interessanten und oft Neuigkeiten vermittelnden Aufsätzen. Der umfangreiche Band ist opulent illustriert und macht die Lektüre auch für den Laien zu einem Erlebnis. Von den 13 vorgestellten Kolonialmächten beriefen sich 12 mehr oder weniger auf die christliche Religion. Nur das Osmanische Reich huldigte dem Islam. Interessant ist dabei der Zusammenprall des Osmanischen Reiches und der aufstrebenden Kolonialmacht Spanien im Mittelmeerraum zu sehen. Spanien konnte anfangs nicht gegen das Osmanische Reich ankommen und wurde so gedrängt, einen anderen Weg nach Asien zu suchen.

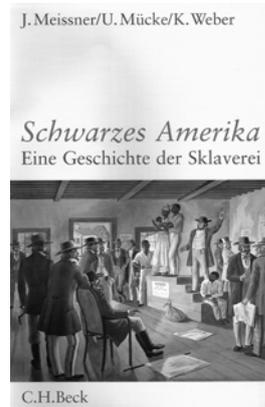
Sehr informativ ist das Vorwort des Herausgebers Robert Aldrich, dem es gelingt, allgemeine Zusammenhänge zwischen der Geschichte der einzelnen Kolonialreiche verständlich darzulegen. Die einzelnen Kapitel behandeln dann die Kolonialreiche des Osmanischen Reiches, Spaniens, Portugals, der Niederlande, Skandinaviens, Englands, Frankreichs, Russlands, Österreich-Ungarns, Belgiens, des Deutschen Reiches, Italiens und der Vereinigten Staaten. Dabei dürfte das Kapitel über Skandinavien für viele Leser von besonderem Interesse sein. Denn man kennt zwar die kolonialen Aktivitäten Englands, Frankreichs oder Belgiens – aber über koloniale Unternehmungen der skandinavischen Staaten hat man wohl kaum vorher etwas gehört.

Die einzelnen Beiträge sind trotz der notwendigen Kürze sehr informativ und auch verständlich geschrieben. Zudem werden die aktuellen Forschungsergebnisse der Geschichtswissenschaft über Kolonialreiche und Imperialismus auch dem Leser zugänglich gemacht. Das Buch ist keinesfalls ein Aufguss alter Literatur, sondern eine aktuelle Bestandsaufnahme der historischen Forschung zu den Kolonialreichen. Der folgenden Anmerkung von Josep Fradera (Barcelona) zum spanischen Kolonialreich soll nichts weiter hinzugefügt werden:

„... es waren die Spanier, die den anderen Europäern zeigten, dass man riesige Bevölkerungen langfristig vernichten, überwältigen

und unterjochen konnte. Die Tatsache, dass Adam Smith und seine Anhänger das spanische Beispiel für die Briten nicht als nachahmenswert erachteten, hielt ihre Landsleute nicht davon ab, das spanische Modell der Eroberung, Kolonialregierung und wirtschaftlicher Ausbeutung in Asien eifrig zu kopieren.“ (S. 53).

Der Anhang bietet eine kurze Bibliografie, die nach Kapiteln geordnet ist und so eine weiterführende Beschäftigung mit dem Thema möglich macht. *MK*



Jochen Meissner/Ulrich Mücke/Klaus Weber:  
**Schwarzes Amerika. Eine Geschichte der Sklaverei.**  
 München: C. H. Beck, 2008.  
 320 Seiten, Abbildungen und Karten,  
 Euro 26,90.  
 ISBN 978-3-40656225-9

Die drei Autoren haben sich einer großen Aufgabe gestellt und präsentieren eine Darstellung der atlantischen Sklaverei - nicht mehr und nicht weniger als eine 500jährige Geschichte. Dabei geht es vor allem um die Bedeutung Afrikas und seiner Menschen für die Entwicklung des amerikanischen Doppelkontinents. Geht man von einer Größenordnung von etwa 10 Millionen Menschen aus, die zwischen 1492 und 1820 nach Amerika kamen, so waren ca. 80 Prozent davon Afrikaner (S. 9)!

Die Autoren wollen anhand von Einzelkenntnissen und globalen Interpretationen einen Überblick über das sehr komplexe Thema bieten. Dabei konzentrieren sie sich auf drei Aspekte: die wirtschaftlichen Verbindungen (wobei sie konsequent eine transnationale Perspektive einnehmen); die Sklaven als Akteure ihrer Geschichte und die Auseinandersetzungen um die Unterdrückung des Sklavenhandels.

Interessant ist die zur Diskussion gestellte Bezeichnungsfrage: Afroamerikaner oder Schwarze. Dabei machen die Autoren deutlich, dass der Begriff "Schwarze", so negativ er auch belegt sein mag, seine Berechtigung hat und aufgrund seines "Bekanntheitsgrades" auch immer noch verwendet wird, ohne dass es jedes Mal negativ gemeint ist (S.16).

Zu Beginn wird die Entwicklung der Sklaverei dargestellt. Dabei machen die Autoren deutlich, dass es lange vor der hier besprochenen atlantischen Sklaverei gerade in Afrika genügend Beispiele für unfreie Arbeit gegeben hat. Der Rückgriff auf afrikanische Sklaven erfolgte aufgrund des Fehlens von europäischen Vertragsarbeitern (Servants), die anfangs die notwendigen Arbeiten erledigt hatten. Diese kamen so lange zum Einsatz, wie ihre Arbeitskraft billiger war als die von Afrikanern. Hinzu kam die Resistenz der Afrikaner gegen Krankheiten wie Malaria, eine Krankheit, die viele der europäischen Servants in der Karibik hinweggerafft hatte.

Noch vor der Eroberung Amerikas wurde auf den Kanaren und auf Madeira die Plantagenwirtschaft eingeführt. Der Zuckerrohranbau erforderte eine starke Konzentration von Land und von Arbeitskräften. Bald wurden die Plantagen auch in Amerika angelegt und es war vor allem der Zucker, der neben den Edelmetallen das wichtigste Produkt der Kolonien der Neuen Welt war. Die herausragende Bedeutung der Zuckerindustrie spielte eine große Rolle bei der Herausbildung der atlantischen Sklaverei.

Ausführlich besprechen die Autoren dann die Entwicklung der Sklaventransporte und diskutieren, ob es wirklich so hohe Ver-

luste während des Schifftransportes gegeben hat, wie bisher immer geschrieben worden ist. Den sachlichen Argumenten, die hier dargestellt werden und die zeigen, dass von vornherein versucht wurde, die Transportverluste möglichst gering zu halten, kann man sich nicht entziehen.

Deutlich machen die Autoren, dass Sklaven zwar in vielen Bereichen eingesetzt wurden, aber dass sie vor allem in der Plantagenwirtschaft für die Zuckerherstellung benutzt wurden. Die Verwendung auf anderen Plantagen (Kaffee, Baumwolle) oder in Bereichen wie Minen oder im Haushalt erlangte nie die wirtschaftliche Bedeutung wie auf den Zuckerrohrplantagen. Es bleibt festzustellen, dass Sklaven in erster Linie angeschafft wurden, um Gewinne zu erwirtschaften – dazu mussten Produkte für den Markt erzeugt werden. Das gelang am effektivsten in der Zuckerindustrie.

Ein besonders interessantes Kapitel behandelt die Kultur der Sklaven. Dabei machen die Autoren deutlich, dass die afrikanischen Sklaven eine eigene Kultur entwickelt haben. Zugleich verweisen sie aber darauf, dass auch eine Kultur der Sklaverei entstand: denn die Sklaven mussten sich nach der Ankunft in den Amerikas vollkommen neu einrichten, weil bisherige familiäre und soziale Bindungen abrupt zerstört worden waren. Der Aufbau neuer Familienbeziehungen stand dabei im Mittelpunkt. Die Familie prägte in besonderem Maße die Situation der afrikanischen Sklaven in den Amerikas.

Ein weiteres Kapitel widmet sich dem Widerstand der Sklaven. Behandelt werden der alltägliche Widerstand, die Flucht oder Aufstände. Eine besondere Rolle kommt dabei dem bedeutendsten Sklavenaufstand Amerikas zu: der Revolution in der französischen Kolonie Saint-Domingue, die bis dahin der bedeutendste Zucker- und Kaffeeproduzent der Welt war.

Daran knüpft das nächste Kapitel an, dass sich mit den Grundlagen der Sklavenbefreiung befasst. Dabei machen die Autoren deutlich, dass die Abschaffung der Sklaverei nicht automatisch die Ausbeutung, Diskriminierung und gesellschaftliche Ausgrenzung (S.161) der afrikastämmigen Bevölkerung beendete! Ausführlich wird auf die Abolitionsbewegung eingegangen. Die folgenden Kapitel über die Sklavenbefreiung und die Situation nach der Sklaverei machen deutlich, dass Sklaverei ein gewachsenes soziales Phänomen ist und nicht mit einem Verbot abrupt beendet werden kann.

Dass Sklaverei und ähnliche Abhängigkeitsverhältnisse auch heute noch existent sind, macht auch die Wichtigkeit des besprochenen Buches deutlich.

Man kann den Autoren bescheinigen, ein schwieriges Thema in einer exzellenten Darstellung einem breiten Leserkreis zu präsentieren. Der Leser findet nicht nur Erläuterungen, sondern auch genügend Stoff für weitergehende Diskussionen, denn nicht alle Fragen konnten die Autoren lösen. Eine Fülle an Materialien wird hier gut lesbar und verständlich einem breiten Publikum präsentiert. Nach der Lektüre des Buches wird der Leser viele Zusammenhänge der wirtschaftlichen Entwicklung in den amerikanischen Kolonien bzw. in den heutigen USA besser verstehen.

MK

Rezensenten:

MK Mario Koch  
RO Rudolf Oeser

Preis- und andere Angaben ohne Gewähr.

Die nächste Ausgabe dieser Zeitschrift erscheint im November 2008.

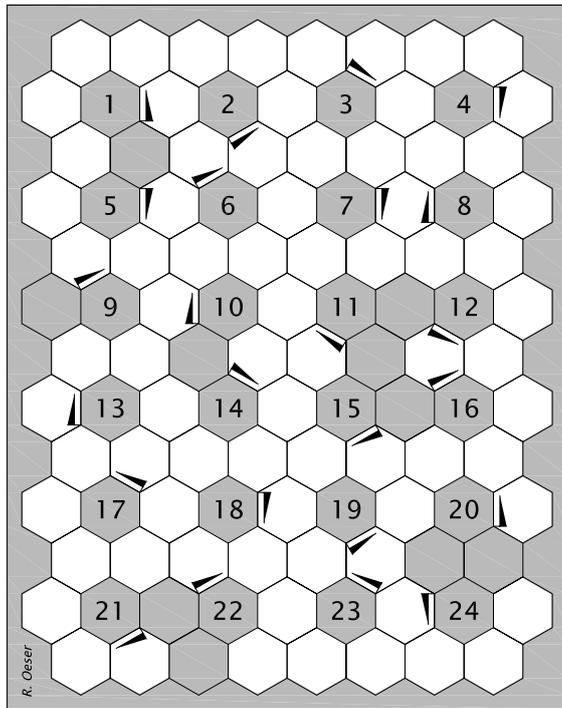
Sie lesen darin u. a. Beiträge zu folgenden Themen:

- |   |   |
|---|---|
| <i>Lars Frühsorge &amp; Ulrich Wölfel</i> | Traditionelle Salzgewinnung in San Mateo Ixtatán, Guatemala: Vorspanische Wurzeln, religiöse Bedeutung, kulturhistorische Implikationen |
| <i>Jörg Ludwig</i>                        | Indianische Arbeitskräfte in der Indigoproduktion Mittelamerikas im 16./17. Jahrhundert   |
| <i>Stephan Augustin</i>                   | Inuit und Yupik – Eskimo-Sammlungen und Ausstellung im Völkerkundemuseum Herrnhut   |
| <i>Lysann Schneider</i>                   | AYAHUASCA – kein bunter Zauber. Ein ethnographischer Selbstversuch.   |
| <i>Jan Henrik Holst</i>                   | Geschichte der Klassifikationen der nordamerikanischen Indianersprachen   |

(Änderungen vorbehalten – siehe im Internet: [www.amerindianresearch.de](http://www.amerindianresearch.de))

Mvskoke Ocese a-cee we-wau  
Blackwater Band of Lower Muskokees Germany e.V.  
7. NATIVE AMERICAN POW-WOW  
13. and 14. September 2008 in  
74081 Horkheim (Gelände neben dem TSB Schützen-Verein)  
L.Nichols@t-online.de  
www.muskokee.de.vu





### WABENRÄTSEL NORDAMERIKA

Suchworte in Pfeilrichtung umlaufend eintragen.  
Viel Spaß beim Knobeln!  
(Lösung im nächsten Heft)

- 1 Stamm in den südlichen Plains
- 2 Stamm an der Nordwestküste
- 3 Häuptling der Plains Cree
- 4 Siedlung der Hopi-Pueblo
- 5 Indianerstamm in Kalifornien
- 6 Eskimo-Bekleidungsstück
- 7 Yuma-Stamm im Südwesten
- 8 Scout und Indianerkämpfer, "Kit"
- 9 Wakash-Stamm an der Nordwestküste
- 10 Indianerstamm in Kalifornien
- 11 Häuptling der Mimbreno-Apache
- 12 Provinz im Nordwesten Kanadas
- 13 Indianerstamm in Kalifornien
- 14 Sprachfamilie im Südwesten der USA
- 15 Anführer der Metis
- 16 Indianerstamm in Kalifornien
- 17 er lebte 30 Jahre unter den Ojibwa
- 18 dient dem Bohren von Löchern
- 19 Rentier
- 20 kalifornische Sprachgruppe
- 21 Bundesstaat im NO der USA
- 22 Stamm der Pueblo-Indianer
- 23 an der NW-Küste geschätztes Metall
- 24 Oberhäuptling der Cherokee, 19. Jh.

R. Oeser

Auflösung aus Heft 2/2008: 1-Zucker, 2-Ulzana, 3-Salbei, 4-Aelsea, 5-Masern, 6-Nana, 7-Isatai, 8-Isleta, 9-Makah, 10-Ais, 11-Taensa, 12-Shasta, 13-Chato, 14-Curtis, 15-Waneta, 16-Nahane, 17-Oouray, 18-Yurok, 19-Ojibwa, 20-Bohnen, 21-Karibu, 22-Karok, 23-Armijo, 24-Mohawk

### Ametas-Jahrbücher:

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

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

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



### INTERART BUCHHANDLUNG

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

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

Außerdem: Kinderbücher

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



## AMERINDIAN RESEARCH

### ÜBERSETZUNGEN INS SPANISCHE

Biete als Muttersprachler Übersetzungen vom Deutschen ins Spanische. Ich übernehme Aufträge verschiedener Sachbereiche. Unverbindlicher Kostenvoranschlag. Per E-mail schnell und zuverlässig.  
[Sandro\\_gonzales@web.de](mailto:Sandro_gonzales@web.de) Tel. 0178 / 13 59 507

### 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](mailto:info@algonkin-antiquariat.de)  
[www.algonkin-antiquariat.de](http://www.algonkin-antiquariat.de)



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

### Rudolf Oeser:

## Epidemien. Das große Sterben der Indianer.

Die Ankunft der Europäer in Amerika brachte für die dortigen Völker einen katastrophalen Bevölkerungsniedergang. Ob die indianischen Völker und Stämme nun Verbündete oder Feinde der Neuankömmlinge waren: binnen kurzer Zeit brachen verheerende Seuchen unter ihnen aus und dezimierten sie in unfassbarer Weise.

Das Buch erläutert die Auswirkungen von Krankheiten wie Pocken, Masern, Tuberkulose, Cholera usw. und stellt die Ausbreitungswege der Seuchen und ihre Auswirkungen auf die indianischen Völker dar. Mit zahlreichen Beispielen, statistischen Angaben und Übersichtskarten wird dieser wenig beachtete Hintergrund der europäischen Erschließung Amerikas beleuchtet.



Herstellung und Verlag:  
Norderstedt, Books on Demand GmbH  
Pb, geänderte Neuauflage 2008

ISBN 978-3-8370-2723-5  
Ladenpreis 20,20 €,  
188 Seiten, Abbildungen und Karten

**WARMETAL - where the BISONs roam**

Carsten und Rüdiger Kraft  
34396 Liebenau  
0 56 76 / 86 52

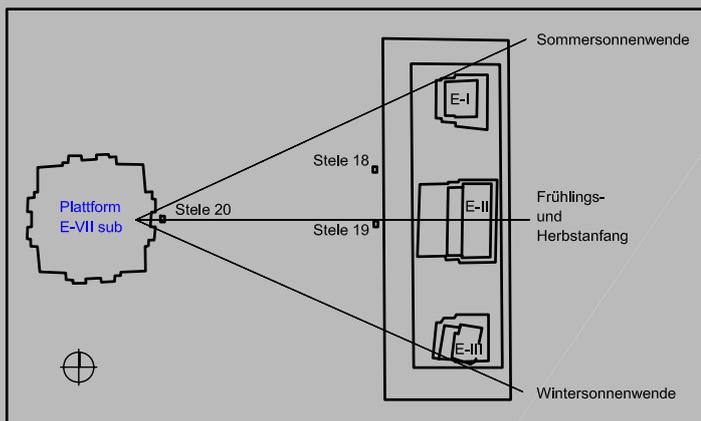
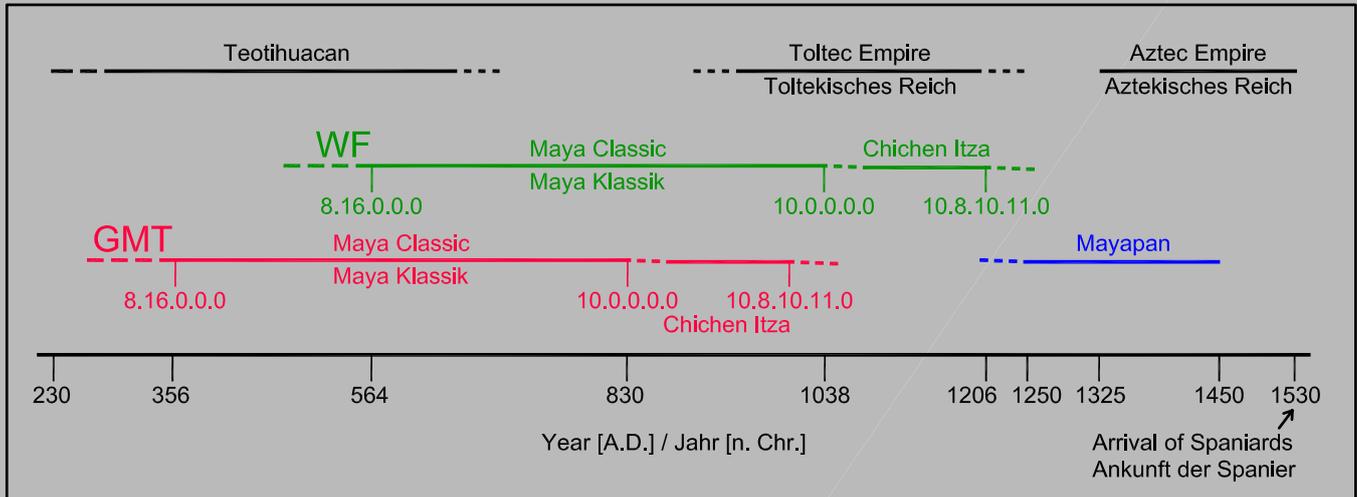
[WildBisonRudi@aol.com](mailto:WildBisonRudi@aol.com)  
[www.warmetalbisons.de](http://www.warmetalbisons.de)




# Untersuchungen zur Datierung der klassischen Mayakultur

Im Vergleich zur gegenwärtig meist verwendeten GMT-Korrelation zur Umrechnung des Maya-Kalenders in unsere Zeitrechnung setzt die WF-Korrelation die Maya-Klassik rund 208 Jahre später an.

Als Mitbegründer der Wells-Fuls-Korrelation (WF) stellt Dr. Andreas Fuls in seinem Beitrag ab Seite 132 dar, dass in der WF-Korrelation die astronomischen Angaben der Maya eine bessere Bestätigung finden.



Die links abgebildete Anlage wird aufgrund der drei Tempel als E-Gruppe bezeichnet und steht in Uaxactun. Sie ist genau nach Osten ausgerichtet, so dass von der Treppe der Plattform aus man den Sonnenaufgang genau bei Sommer- sonnenwende, Tag- und Nachtgleiche und Wintersonnenwende beobachten konnte. Stele 18, 19, und 20 sind am Ende eines K'atun kurz vor Wintersonnenwende im Jahr 564 und 702 n.Chr. errichtet worden, aber nur, wenn man die Wells-Fuls-Korrelation verwendet, um die Mayakalenderdaten in unsere Zeitrechnung umzurechnen.



Darstellung der (verkleinerten) Blätter 46–50 aus dem Codex Dresdenensis (nach Förstemann, 1880). Es handelt sich um astronomische Berechnungstabellen der Venusumläufe.