Martin Nizhoní Gollner-Marin

IKCE WICASA

Der Überlebenskampf der Lakota und die Liebe zur Weisheit

In Bewunderung und zum Gedächtnis gewidmet

Anna Mae Aquash
Dalai Lama
Mahatma Ghandi
Che Guevara
Woody Guthrie
Martin Luther King, Jr.
Nelson Mandela
Rigoberta Menchú
Chico Mendes
Vandana Shiva
Arlen Siu

... und allen anderen, die sich gegen die Unterdrückung des Menschen und der Erde durch den Menschen erhoben haben.

Für Wanbli und die Lakota-Nation

Das Universum ist heilig.
Vollkommener machen kannst du es nicht.
Wenn du es zu verändern suchst,
wirst du es zugrunde richten.
Wenn du es festzuhalten versuchst,
wirst du es verlieren.

Tao Te King

IKCE WICASA

Der Überlebenskampf der Lakota und die Liebe zur Weisheit

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultäten
der Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i.Br.

vorgelegt von
Martin Gollner-Marin Echeverri
aus Remscheid

IKCE WICASA
Der Überlebenskampf der Lakota und die Liebe zur Weisheit

A. Einleitung 4

I. Der Begriff einer philosophischen Ethnologie 4

II. Die ethnische Identität der Lakota und die Frage nach dem Überleben 9

B. Die ethnische Identität der Lakota am Ende des 20. Jahrhunderts 15

I. Einführung 15

a) "A people without history is like wind on the buffalo grass." 15
1. Über Geschichtsbilder und Geschichtlichkeit 15
2. Die Geschichte der Lakota 19

b) Eine Briefmarke für Sitting Bull 34
1. Die Herausgabe der "Sitting Bull Stamp" 34
2. Sitting Bulls Verhältnis zum weißen Amerika 37
3. Das schizophrene Verhältnis der Amerikaner zu den Native Americans 38
4. Das perpetuierte Indianerstereotyp 39
5. Die propagierte Verschmelzung der Kulturen 40

II. Die Lakota und der weiße Mann 42

a) Ein Leben in zwei Welten 42

b) Rassismus und Diskriminierung 46

c) Lakota-Mentalität und Sozialverhalten (Fragmente) 60
1. Das Herz und die rechte Gehirnhälfte 61
2. "Indian Time" und die Evidenz der Koinzidenz 64
3. Ethnozentrik, relative Offenheit und kritisches Bewußtsein 66
4. (Non-)verbale Kommunikation 68
4.1. "Indian Humor", Klatsch und Geschichten 70
5. Die Solidaritätsgemeinschaft 75
5.1. Über die Gabe und die Gastfreundschaft 78
6. Zur Mann-Frau-Beziehung und den Verwandtschaftsbeziehungen 80

d) Armut, Alkohol und Gewalt 84
1. Die verwaltete Armut 86
1.1. Ausbeutung und Arbeitslosigkeit 87
1.2. Armut und Krankheit 91
1.3. Armut als "ethnisches" Erkennungsmerkmal 94
1.4. "The Circle Banking Project" 98
2. Die zerstörerische Tradition des Alkohols 100
2.1. Theorien des "Indian Drinking" 101
2.2. Die Lakota und *Mni wakan* 104
3. Kindesmißhandlung 112
4. Eine Begegnung mit der indianischen Realität 114

e) Krieger mit Waffen 116

f) Die Besinnung auf die traditionelle Regierungsform 125

g) Die Erziehung der Lakota oder: Das Unbehagen in der fremden Kultur 132
1. Die traditionelle Erziehung als ideales Vorbild 132
2. Die Beharrlichkeit und Belebung der eigenen Sozialisation und Enkulturation 140
2.1. Zur informellen erzieherischen Tradition 140
2.2. Die Schulen der Lakota 149
2.3. Sprache, Denken, Weltanschauung 159

h) Die Lakota und das Schöne 163
1. *Wacipi*: Sie tanzen 172

III. Die Lakota und das Land 177

a) Die Lakota und die Natur 179

b) Die Lakota und Terra Mater 184

c) Die Lakota und ihr Territorium 187
1. Die reservierte Erde 187
2. Die heiligen Plätze 192
3. Der Kampf um die Black Hills 198
3.1. Das Herz des Lakota-Universums 198
3.2. Die Black Hills auf dem Rechtsweg 202
3.3. Die Unbezahlbarkeit tradierter Weltanschauung 207

IV. Die Lakota und die Transzendenz 209

a) Die Heilige Pfeife 212
1. Die Pfeife der Heiligen Büffelkalbjungfrau 212
2. Der Pfeifenweg und die universale Verwandtschaft 218

b) Die heiligen Männer und die Zeremonien 222
1. Einführung 222
2. Die Heiligen Männer und Frauen 233
2.1. Sonny Larvie erzählt, wie er ein Heiliger Mann wurde 238
2.2. Notizen über Mato Wanbli alias Frank Fools Crow 242
2.3. Die Heiler der Seele 244
3. *Wopila* und Giveaway 246
4. Spirit Keeping und Memorial Feast 249
5. Zeremonielle Namensgebung und *Hunka*-Zeremonie 253
6. Die Schwitzhüttenzeremonie 257
7. Die Visionssuche 262
8. *Yuwipi* bei Madonna 267
9. Die indianische Hochzeit 271
10. Der Sonnentanz 275
10.1. Sidney Keith spricht: "Sacred Sun Dance Report '90" 275
10.2. Der Sonnentanz nach Sidney Keith 287
10.2.1. Der rituelle Ablauf des Tanzes 291
10.2.2. Der Kontakt zur übersinnlichen Welt 294
10.2.3. Im Gespräch mit Sidney Keith 296
10.3. Fools Crows Sonnentanz 298
10.3.1. Der Tanz im Jahr nach Fools Crows Tod 299
10.3.2. Mni tanka über den Tanz mit der Sonne 308
10.4. Die Erneuerung der Welt, die Wiedergeburt des Lebens 312

c) Die Exploitation indigener Spiritualität und der "Indianische Traum" 318

C. Schluß 326

Bibliographie 329

Anhang 339

A. EINLEITUNG

I. Der Begriff einer philosophischen Ethnologie

> "We are all sprung from a woman, although we are unlike in many things. (...) You are as you were made, and as you were made you can remain. We are just as we were made by the Great Spirit, and you can not change us (...) I do not believe that the Great Spirit Chief gave one kind of men the right to tell another kind of men what they must do."[1]
>
> Chief Joseph

> Eine neue Kulturanthropologie weiß, daß die Wissenschaft vom Menschen von ihrer Geburt her ein Kind des Kolonialismus und Imperialismus ist[2] (...) Sie weiß, daß es schwer, vielen Anthropologen vielleicht unmöglich ist, sich von Vorurteilen zu reinigen, ebenfalls, daß es in den geistigen Welten der kleinen Kulturen tatsächlich existierende Beziehungen und Erscheinungen gibt, die sich einer wissenschaftlichen Analyse verschliessen (...)"[3]
>
> Karl H. Schlesier

> "'Help me, hurt me, Sociology' - 'Feed me, eat me, Anthropology'."[4]
>
> Bruce Nauman

Was ist der Mensch? Was ist seine Stellung im Kosmos? Dies sind die Fragen, die dieser

---

1 Council for Indian Education 1983:13. Chief Joseph war ein Häuptling der *Wallamwatkin*, einer Untergruppe der *Chutepalu*, die von Frankokanadiern den Namen Nez Percés erhielten. Sein eigentlicher, indianischer Name - er war von Missionaren erzogen worden - bedeutet "Thunder-traveling-over-the-mountains". Die zitierte wörtliche Rede richtete er 1877 an General Howard, der ihm befehlen wollte, aus dem angestammten Lebensraum in ein Reservat umzusiedeln; der Konflikt veranlaßte ihn dazu, seine Bibel zu zerreißen. Seine autobiographische Erzählung beginnt mit den Worten: "My friends, I have been asked to show you my heart. (...) I want the white people to understand my people. (...) What I have to say will come from my heart, and I will speak with a straight tongue. Ah-cum-kin-i-ma-me-hut (the Great Spirit) is looking at me, and will hear me." (Ebd.: 5,12-14; Capps 1979:165-168) Joseph starb 1904 im Colville-Reservat bei Washington, wo man ihn gefangenhielt, nach Angaben des Agenturarztes "an gebrochenem Herzen". (Dee Brown 1977:321, Capps 1979:183) Von den in Lapwai (Idaho) lebenden Nez Perce, eine Art indianische Enklave im eigenen Reservat, wird Chief Joseph bis heute in höchsten Ehren gehalten.

2 Siehe Leclerc, 1976, der die Möglichkeit erwägt, die (Kultur-)Anthropologie werde, da sie kaum geeignet sei, die Weltgesellschaft zu begreifen, und da sie von der Dritten Welt und ihren Nachbardisziplinen in Frage gestellt wird, "vielleicht der Soziologie, der Geschichte oder der Politischen Ökonomie ihren Platz überlassen müssen - möglicherweise aber auch einer neuen philosophischen Reiseliteratur". (Ebd.:9) Eine "neue" Ethnologie, die sich an ihre Ursprünge wiedererinnert, kam ihm nicht in den Sinn. Das in jüngerer Zeit assertorisch angekündigte Ende der Ethnologie verrät ein nicht dialektisches Denken bzw. ein sich polemisch äußerndes Wunschdenken. Nicht einmal ein Ende der anthropophagischen Phase der Völkerkundemuseen ist abzusehen.

3 1980:34.

4 Installation "Anthro/Socio", Kassel 1991, zit.n. Becker 1992:44.

Arbeit als letzte Fragen zugrundeliegen und in den Versuch münden, Ethnologie oder Kulturanthropologie auf eine andere, "neue" Weise zu betreiben, als es bisher in der Regel der Fall war. Warum eine "philosophische Ethnologie"? Philosophisch wäre sie insofern, als sie sich an die Philosophie, die Mutter der Wissenschaften, rückbindet und versucht, aus den weltanschaulichen Äußerungen der menschlichen Gruppen, die gegenwärtig als Ethnien bezeichnet werden, ihre Weltbilder oder Lebensphilosophien (deren Inhalt bisher hauptsächlich der Kategorie "Religion" zugeordnet worden ist) ins Licht zu rücken und dem westlichen Denken verständlich zu machen? Doch genügen nicht bereits die Ethnoscience, die Kognitive Anthropologie und andere Disziplinen zumindest terminologisch diesem Anspruch?

Die Antwort muß nein lauten. Jene beiden grundlegenden Fragen stellt sich die philosophische Denkart, die die Philosophische Anthropologie hervorgebracht hat, und diese Denkart oder dieser Zugang ist der Völkerkunde m.E. (was wir in bezug auf die bisherige Rezeption der Kultur der Lakota-Indianer beispielhaft sehen werden) fremd geblieben; sie fragen nach dem Letzten in bezug auf den Menschen, nach seinem Sein und der Beziehung zwischen seinem Sein und seinem Dasein.

Die zweite der beiden Fragen, die man auch mit der Konjunktion "und" verbinden könnte, reflektiert im besonderen auf die Weise des Existierens, die die ethische genannt wird, bzw. auf die (implizit angenommene) ethische Potentialität des (behaupteten) Menschentiers. Doch sie lautet nicht nur: Was soll seine Stellung im Kosmos sein?, weil sie allgemein nach dem (metaphysischen) Sinn des Seins des Menschen fragt.

Die moderne Philosophische Anthropologie, die mit Schelers unvollendetem Text "Die Stellung des Menschen im Kosmos" sozusagen begann und gleichzeitig erstarb, wie auch die Heideggersche Fundamentalontologie richten ihr Augenmerk mehr oder weniger auf den Menschen der abendländischen Kulturen und der modernen Zivilisation, und zwar deshalb, weil ihre anthropozentrischen Entwürfe davon ausgehen, daß die abendländische Philosophie wie auch ihre Wissenschaft und Technik die Spitze der menschlichen Errungenschaften sind und/oder weil sie in der Hauptsache nur auf mehr oder weniger entstellende Zerrbilder von ihnen fremden Kulturen zurückgreifen konnten. Die Ausgrenzung der (Da-)Seinsentwürfe und Sinnsysteme vor allem derjenigen Kulturen, die auf eine niedere Stufe gestellt worden sind und werden (in neuerer Zeit nennt man sie bevorzugt "unterentwickelt") aus der Betrachtung der phänomenalen und transzendentalen Bestimmtheit bzw. Bestimmung

des Menschen und seiner Position und Rolle im Kosmos und die fortgesetzte beabsichtigte wie unbeabsichtigte Verzerrung dieser Kulturen nicht allein durch die Wissenschaften[1] drängen zu einer Verbindung von philosophischem Denken und ethnologischer Forschung.

Die philosophische Ethnologie geht von der Erfahrung aus, daß (analog zu dem In-Beziehung-treten von Individuen allgemein) die Begegnung zwischen Subjekten verschiedener Kulturen von der Verständnisprojektion und damit von einer Fehlinterpretation und falschen Ideirung beherrscht wird. Sie verwirft die positivistische Reduktion auf die Beschreibung und Deutung behaupteter Tatsachen, die die Aporie des hermeneutischen Zirkels innerhalb des diskursiven Denkens leugnet. Die Reflektion auf ihre eigene Empirie und ihre Denkakte hält diesen vor, daß sie sich grundsätzlich Bilder oder Vorstellungen der antizipierten Tatsachen machen. Sie lehnt aufgrund von subjektiver Erfahrung die Behauptung, der Vollzug einer sogenannten Wir-Beziehung mit dem behaupteten oder real Fremden sei für die objektive Darstellung unnütz, ab. Dieser Vollzug kann, insofern er quantitativ und qualitativ dem Gegenstand angemessen ist (Problem der Meßbarkeit) und in Verbindung mit einer intentional objektiven Betrachtung dialektisch fortschreitet, die Subjektivität des eigentlichen Verstehens weitgehend aufheben und dieses plausibel machen. Die Voraussetzung dazu besteht in einer grundsätzlichen Reflektion auf die eigenen kulturspezifisch erworbenen wie individuellen Ursachen der falschen Projektion. Sie erfordert die bewußte Einklammerung der erkannten Vorurteile und Ressentiments, der Antizipationen, der Axiome, der Werturteile, der Methoden und Interessen, kurz: all dessen, was den im kritischen Denken nicht geschulten Menschen gefangen hält. Das ist der grundlegend philosophische Ansatz, der die unabdingbare Relativität jeder Aussage bewußt hält und jede Aussage in Frage stellt, und der notwendig ist, um der gestellten Aufgabe möglichst gerecht zu werden.

Um sich ihrem Ziel zu nähern, darf sich die philosophische Ethnologie nicht auf eine Verbindung von philosophischem Verhalten und ethnologischer Forschung sowie ethnologischen Theorien beschränken. Sie muß, um ein größtmögliches Verstehen zu ermöglichen, interdisziplinär vorgehen, d.h. sie muß (was ein Einzelner kaum

---

[1] Um nur ein Beispiel zu geben: Die populären Photographien des Edward Sheriff Curtis sind effektvolle Trugbilder seiner Imagination: "Er baute Kulissen auf, verwendete die mitgebrachten Kleidungsstücke und Perücken; alles um den romantischen Mythos eines Volkes, das es nie gab, zu illustrieren. Für die wirklichen Indianer hatte er nur Verachtung." (Carpenter 1978:24)

angemessen zu leisten vermag) neben dem Erfassen der emischen Perspektive diejenigen Disziplinen und auch Sinnsysteme mit einbeziehen, die im Hinblick auf das betrachtete Phänomen als dienlich erscheinen, um ein möglichst umfassendes, nicht wertendes Verständnis kultureller Aspekte zu gewinnen. Dieses vermittelte Verstehen anderer Selbst- und Weltverständnisse ist ihr Beitrag zur Völkerverständigung, zum Versuch der Vermeidung grausamer Konflikte zwischen Gruppen, die einander nicht verstehen. In Anbetracht der Geschichte der nur zu oft menschenverachtenden Anthropologie und im Angesicht der fortgesetzten Ethnozide und Genozide, der brutalen Auseinandersetzungen zwischen Ethnien und der "ethnischen Säuberungen" will sie kein Orchiedeenfach sein, das vom Elfenbeinturm aus zusieht, wie "seine" Blüten zertrampelt werden.

Helmuth Plessner war seiner Zeit um Weiten voraus, und er ist es noch heute und gerade jetzt, denn er erinnert sich (1931) an die grund-lose, faktische Mysteriosität, "die Unergründlichkeit" des Menschen für sich, enthebt die Philosophie ihrer Substratlosigkeit, indem er eine Verbindung von apriorischer und empirischer Betrachtung entwirft, und entsagt der okzidentalen Vorherrschaft grundsätzlich, "um der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen":[1]

> "Es liegt aber in der Konsequenz der gleichen Blickhaltung, wie sie für die apriorische Anthropologie kennzeichnend ist, Respekt zu haben vor den jedem Leben und Lebenssystem je einheimischen Perspektiven und es dem Menschen zu überlassen - und gewaltlos von ihm zu erfahren, was er ist und als was er sich auslegt (...) ihrer Relativität hat sich die eigene Position bewußt zu bleiben, wenn sie in der Gleichmöglichkeit des Verstehens und Ausdeutens anderer Positionen die Gefahr der Uniformierung des Fremden nach eigenem Wesensschnitt vermeiden will. (...)
> Und nur sofern wir uns unergründlich nehmen, geben wir die Suprematiestellung gegen andere Kulturen als Barbaren und bloße Fremde, geben wir auch die Stellung der Mission gegen die Fremde als die noch unerlöste unmündige Welt auf und entschränken damit den Horizont der eigenen Vergangenheit und Gegenwart auf die zu den heterogensten Perspektiven aufgebrochene Geschichte. In dieser Richtung vollzieht sich der Abbau jener Vorstellung eines einlinigen Fortschritts, der den Blick der Historiker, Soziologen und Psychologen von vornherein auf das Abendland des 18., 19. und 20. Jahrhunderts fixiert hielt, als ob ihre Zivilisation (...) das letzte und höchste Stadium der Menschheit repräsentiere. In dieser Blickrichtung vermag allein jene Gerechtigkeit einer rationalen

[1] 1981:160f.

Geisteswissenschaft Wurzel zu schlagen, die mit der Desillusionierung ihrer selbst mit den bevormundenden und gönnerhaften Urteilen über außereuropäische und vergangene Dinge aufräumt. Relativ auf das eigene Wert- und Kategoriensystem erblickt die Geisteswissenschaft, die um die Errungenschaft dieser Blickstellung weiß, darin einen Fortschritt, ohne ihn zum Maßstab ihrer Objekte zu machen und ohne in ihm einen stillen Prozeß zu sehen, der den Gang des Geistes bis zu einer nunmehr erreichten endgültigen und absoluten Freiheit vorangetragen hätte."[1]

[1] 1981:159,161.

II. Die ethnische Identität der Lakota und die Frage nach dem Überleben

> "Die Identität eines individuellen oder kollektiven Subjektes ist der Kompaß, der seine Odyssee durch die Geschichte orientiert (...) Die Zerstörung der Identität (...) (des Unterworfenen) ist die conditio sine qua non jedes stabilen Herrschaftsstems. (...) Wenn die Zerstörung der ursprünglichen Identität des unterworfenen historischen Subjektes gelungen ist, kann das Volumen des *physischen* Terrors reduziert werden. An seine Stelle tritt nunmehr wesentlich der Gebrauch ideologischer Indoktrinationsmechanismen, deren wichtigster aus historischer Sicht (...) die Religion ist. Wenn die Entfremdung (...) erreicht ist, verlagert sich die Rolle des Kolonisators darauf, den Zustand der Entfremdung dauerhaft zu machen und in dem Kolonisierten dergestalt zu verankern, daß ihre Ursprünge als traumatisch-terroristisch Aufgezwungene im Nebel der Geschichte verschwinden."[1]
>
> Heinz Dieterich

> "'Sind dies wahre Visionen oder nur bloße Halluzinationen? - Diese lächelnden Indios, die sie in das Christentum einführen wollen, sind das echte Indios? (...) Kann das die greifbare, reale Wahrheit sein? Bin ich verrückt oder sie? Oder ist die ganze Welt verrückt geworden?'"[2]
>
> Darcy Ribeiro

> "Es genügt zu sagen, daß sich einmal (...) ein Kreis vernünftigen und ehrfürchtigen Verhaltens der Welt gegenüber um den Erdball geschlossen hatte, der von den Zivilisationen durchlöchert worden ist. (...) Es ist heute wie vordem eine der Aufgaben der Kulturanthropologie, die Lehren und Leistungen der kleinen Kulturen in ihrer Wahrheit sichtbar zu machen und der breiten Öffentlichkeit als Alternativen für veränderte Lebensweisen vorzustellen."[3]
>
> Karl H. Schlesier

Das Konzept der Ethnizität oder ethnischen Identität ist primär aus der Erkenntnis entstanden, daß ethnische Gruppen innerhalb komplexer moderner Nationen entgegen der allgemeinen Erwartung der Integration in das dominante System erfolgreich widerstehen,[4] daß sie, allen Assimilationsversuchen und Akkulturationsprozessen zum Trotz, an ihrem jeweiligen spezifischen Sosein grundsätzlich festhalten, und seien die Methoden und Mechanismen der Disorganisation noch so brutal oder subtil.

Zu diesen ethnischen Gruppen, in der Regel Minderheiten ohne institutionalisierte politische Macht, gehören die indigenen Gruppen Nordamerikas, die die gegen sie

---

1 1990:60ff.
2 1986:94.
3 1980:33. Vgl. Shira 1989:54.
4 Siehe Petersen, Novak, Gleason 1982.

verübten Genozide und Pogrome überlebt haben, nicht zuletzt deshalb, weil der angelsächsische Puritanismus (der auch einer der Gründe dafür ist, daß in Nordamerika eine verhältnismäßig geringe biologische Mestizisierung stattfand) eine eindeutige Ausrottung der Ureinwohner nicht zuließ. Eine dieser indianischen Gruppen sind die Menschen, die sich Lakota nennen.[1] Ihr Kampf gegen die gegen sie eingesetzten Truppen der Armee der Vereinigten Staaten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (insbesondere die Schlacht am Little Bighorn, 1876) und das gegen die Gruppe von Big Foot verübte Massaker am Wounded Knee (1890) hat sie in der westlichen Welt berühmt gemacht; die gegenwärtige organisierte Wiederbelebung ihrer etwa acht Jahrzehnte lang unterdrückten Kultur, ihr ethisch-politischer Kampf für ihre ethnische Identität und Souveränität (insbesondere ihr international vorgetragener Anspruch auf die Region der Black Hills), an den ihr mittels ethischer und ökologischer Argumente geführter Kampf gegen die hybride Zerstörung der "Mutter Erde" gekoppelt ist, haben, da von den Medien nicht verschwiegen, eine breite Öffentlichkeit darauf hingewiesen, daß der Freiheitskampf der Ureinwohner Nordamerikas in einem Befreiungskampf seine Fortsetzung erlebt.

Die Lakota, die zu den innerhalb größerer Nationalstaaten eingekapselten, eingeborenen Volksgruppen der sogenannten "Vierten Welt" gezählt werden, verstehen sich selbst (wie prinzipiell alle indianischen Gruppen in Nordamerika) als eine grundsätzlich gleichberechtigte Nation (als solche von den USA bis 1871 offiziell anerkannt) bzw. als eine im Wiedererstehen begriffene Nationan innerhalb einer Nation ("nation within a nation"), der das Völkerrecht auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit verweigert wird.

Die gegenwärtige, forcierte Verteidigung und Fortsetzung ihrer ethnischen Identität, womit primär die kontinuierte essentielle Selbigkeit ihrer Kultur, die sie selbst als grundsätzlich dynamisch verstehen, gemeint ist, ist das zentrale Untersuchungsgebiet dieser Arbeit, das aus methodischen Gründen in die Bereiche der Beziehung zur dominanten Gesellschaft, der Beziehung zum natürlichen Lebensraum und der Beziehung zur metaphysischen Sphäre unterteilt wird. Sie selbst verwenden die Begriffe Ethnizität und ethnische Identität nur vereinzelt; für gewöhnlich sprechen sie von ihrer "culture (and language)" und ihrem "Indian/Lakota way" und nennen die Opposition gegen die Repression und Absorption ihrer tradierten Kultur (als auch ihrer physischen

[1] In früheren ethnologischen Arbeiten werden die Lakota Teton-Sioux oder Teton-Dakota genannt. In den USA werden sie bis heute auch einfach als "the Sioux" bezeichnet.

Originalität) "struggle for survival".

Das von Fredrik Barth eingeführte Konzept der ethnischen Grenze,[1] das die Trennung in strukturelle und kognitive Faktoren überwindet, ist auch im Hinblick auf die Gruppenidentität der Lakota dienlich, denn es ist heute ihr zumeist bewußt vollzogenes Abgrenzungsverhalten gegenüber der dominanten angloamerikanischen Gesellschaft wie auch gegenüber anderen ethnischen Gruppen, anhand dessen sich die besondere subjektive wie objektive Identität erkennen läßt.[2]

Dieses operationale Konzept, das die Betrachtung der Inhalte der Betrachtung des Sich-Abgrenzens unterordnet, ist aber zum einen zu abstrakt, um die zusammengewachsene komplexe Identität greifen zu können, und zum anderen reicht dieser behavioristische Ansatz nicht aus, um all jene Aspekte und Dimensionen einzuholen, die im Abgrenzungsvollzug nicht explizit in Erscheinung treten, so die unausgesprochenen Metakonzepte kulturspezifischen Verhaltens, zu denen die primär dem Bereich des Göttlichen oder Heiligen zugeordneten (auf kollektiver Erfahrung beruhenden) Konzepte gehören, die, als absolute Wahrheiten aufgefaßt, ein essentieller Bestandteil des eigentümlichen Soseins sowie ein Agens des abweichenden bis resistenten Verhaltens sind, die aber aufgrund von impliziten Verhaltensnormen im manifesten Abgrenzungsverhalten allenfalls angedeutet werden. Diese Arbeit konzipiert daher, ausgehend von einer unmittelbaren Interaktion nicht allein in bezug auf die beispielhaft behandelte Ethnie und entsprechend der unter I. dargelegten Absicht ethnische Identität, die als die konstitutive conditio sine qua non der kulturellen Überlebensfähigkeit eines Ethnos begriffen wird, als das vielschichtige, in seiner Komplexität und Prozeßhaftigkeit nur begrenzt faßbare manifeste wie latente, bewußte wie unbewußte besondere Sosein, als seinen intelligiblen wie empirischen Charakter, der alle Bereiche des Lebens prägt und sich auf sämtlichen Ebenen menschlichen Ausdrucksvermögens mehr oder weniger zu erkennen gibt. Ist von Ethnizität die Rede, so ist damit die reale, manifeste Erscheinung der ethnischen Identität bzw. der bewußte Vollzug der Identifikation mit den Inhalten der Kultur, die als die nicht überfremdete,

---

1 Siehe Barth 1969.

2 Die ethnische Grenze der Lakota ist jedoch (wie wir sehen werden) im Unterschied zu denen vieler anderer indigener Gruppen, etwa der Kogi oder der Tarahumara, die, was der Verfasser selbst erfahren hat, vor dem Fremden buchstäblich die Flucht ergreifen, vor allem aufgrund der relativen Offenheit dieser Gruppe, die wiederum ein Merkmal ihrer ethnischen Identität ist, sehr durchlässig. Hinzu kommt der Umstand, daß nicht wenige der Elemente ihrer Identität mit Elementen der Identitäten anderer nordamerikanischer Stämme wesentlich übereinstimmen.

traditionelle verstanden wird, gemeint.

Da die Konzeption einer philosophischen Ethnologie, die die Selbst- und Weltverständnisse ethnischer Gruppen untersucht, nicht zuletzt aus dem Bewußtsein entstanden ist, daß es gegenwärtig die erste Aufgabe der Philosophie und Kulturanthropologie sein sollte, den Kausalnexus der sich in steigendem Ausmaß fortsetzenden ökologischen Katastrophe, die nicht nur die Existenz der Ökumene, sondern die Existenz der gesamten Biosphäre in Frage stellt, aufzuzeigen sowie ein Umdenken zu evozieren, welches in ein Verhalten mündet, dessen Maxime es ist, die Bewohnbarkeit der Erde zu gewährleisten, bleibt sie nicht bei der Frage nach der Überlebensfähigkeit derjenigen Gruppen stehen, die das die Welt beherrschende System in eine Art Menschenzoo plaziert hat, sondern sie sieht in Verbindung mit der angestrebten Völkerverständigung den Zweck nicht-utilitaristischer interkultureller Dialoge darin, die Stellung des Menschen neu zu bestimmen und realisierbare Alternativen für ein weiseres Verhalten gegenüber der Erde zu entwickeln. Stellvertretend für eine wachsende Zahl von Autoren, die auf die allgemeinmenschlichen und kulturellen Ursachen der zerstörerischen Ausbeutung der Ökosphäre reflektieren und versuchen, "das Rätsel, vor dem die Menschheit steht"[1] lebensbejahend zu lösen, sei Peter Sloterdijk zitiert:

> "Diesen 'Zivilisationsprozeß' treibt die Flucht der Technik vor dem Offenen voran. (...) Nach der Seite der Mittelverwendung hin ist die technische Technik abbauende Konsumtion, nach der kinetischen Seite hin aggressive Mobilmachung, nach der Seite des In-die-Welt-Setzens eine Monstrenzeugung durch Monstren. (...) die technische Technik (führt) zu nichts Besserem (...) als dazu, die große Kette des Lebens zu zerreißen. (...)
> Will man die Gefährlichkeit der Gegenwart philosophisch charakterisieren, so sollte man (...) feststellen, daß die epochale Strategie der Ausklammerung von Wahrheitsfragen aus dem politischen Raum und aus dem Zivilisationsprozeß (...) im ganzen an eine Grenze gestoßen ist. In Serien symptomatischer Katastrophen wirft die Rückkehr des Ausgeklammerten ihre Schatten voraus. (...) der neuzeitliche Mythos der Praxis stirbt, der okzidentale Aktivismus erlebt seine Götzendämmerung.
> (...) Egal, ob man für die moderne Welt-Kinetik das Bild der denkenden Lawine oder das des sekundären Vulkanismus wählt, in jedem Fall wird durch sie ein radikalisiertes Nachdenken über die Bedingungen der Möglichkeit von Richtigkeit wachgerufen.
> Philosophie in vulkanischer Zeit wird unweigerlich Vernunftkritik. (...)
> Sie [die Erde] ist von der ihr zugemuteten Definition als *theatrum*

[1] Toynbee 1979:507.

> *cosmopoliticum* überfordert. (...) Eine veritable Nachgeschichte begänne darum mit dem Herauswachsen der Erde aus ihren geschichtlich erworbenen Vernichtungsdefinitionen. (...) dies (sind) die Erdbegriffe der sogenannten Hochkulturen (...), deren Höhe sich durchwegs an der Weite ihrer Abstoßung vom erdsymbiotischen Zustand mißt. (...)
> Sie kann nur dank einer neuen weltbildenden Geste überleben, vollzogen von Menschen, für die es zur Evidenz geworden ist, daß das Hüten der Bühne das Spiel selbst bedeutet."[1]

Nichts anderes, wie wir sehen werden, denken im Grunde und sagen es in einer anderen Sprache die Menschen, auf die sich unser Blick nun konzentrieren wird. Fest auf ihrem kulturgeschichtlichen Boden stehend (auch wenn manche Ethnologen und andere Zeitgeister, die sich der Disparation geistiger Gebäude verschrieben haben, dies dementieren), verstehen sie es gegenwärtig als ihre, und nicht nur ihre Rolle, als Bewahrer der Ökosphäre, als Hüter der Erde aufzutreten, und können aufgrund ihrer ausdauernden kulturellen Identität gar nicht anders, als einen unablässigen geistigen Kampf gegen eben diesen nicht zur Ruhe kommenden Zivilisationsprozeß zu führen.

Darf man diese Gruppe mit dem Attribut "natürlich" belegen, ohne das eilig herbeigeholte Klischee des idealisierenden Romantikers, der glaubt, das verlorene Paradies entdeckt zu haben, übergestülpt zu bekommen? Ich wage zu behaupten, daß er, falls es ihn je gegeben haben sollte, in den geistigen Kreisen, denen wir Beachtung schenken sollten, ausgestorben sein dürfte. *Ikce wicasa*, die abgrenzende Eigenbezeichnung der Ethnie, um deren lebendige Identität es hier hauptsächlich geht, gegenüber "den Weißen" bedeutet soviel wie: Natürliche Menschen.[2]

Vielleicht hat es, und vielleicht auch irgendwo in Amerika, wirklich Kulturen gegeben, die vom Baum der Erkenntnis gekostet haben, den Baum des Lebens aber, damit er Früchte trüge, unangetastet ließen, und die keine Gedanken an eine herrschaftsfreie Gesellschaft verschwendeten, weil es ihnen nicht eingefallen wäre, nicht-reale Autoritäten zu akzeptieren. Das soll uns nicht weiter bekümmern. Worauf es jetzt ankommt, ist eine sich manifestierende Revolutionierung (da die geistige Evolution mit der der "zweiten Natur" objektiv nicht Schritt hält) desjenigen Weltbildes, das das westliche genannt wird, das die den Menschen, seine Menschlichkeit ausmachende

---

[1] 1989:156f., 216, 247f., 306f., 310.

[2] *Wicasa* bedeutet Mensch, *ikce* wird u.a. übersetzt mit gewöhnlich ("common"), in einem natürlichen Zustand und unentgeltlich, *Ikce wicasa* auch mit Indianer. (Buechel 1983:220, 579; Keith 1989:26)

Möglichkeit der Freiheit von und zu sich selbst ihrer Wahrheit beraubt hat[1] und auch diejenigen Menschen noch immer unmenschlich behandelt, die diese Freiheit nicht vergessen wollen.

[1] "Das heute herrschende positivistische und behavioristische Denken dient nur allzu oft dazu, die Wurzeln der Selbstbestimmung im Geiste des Menschen zu durchschneiden - einer Selbstbestimmung, die heute (wie in der Vergangenheit) kritische Ablösung vom gegebenen Universum der Erfahrung bedeutet." (Marcuse 1990:162)

B. DIE ETHNISCHE IDENTITÄT DER LAKOTA AM ENDE DES 20. JAHRHUNDERTS

I. Einführung

a) "A people without history is like wind on the buffalo grass."[1]

"They came to our land to live and be free
From the oppression of the kings across the sea
From the many kingdoms to our land they came
They were many different people, but their purpose was the same

Our people were proud, but our numbers were small
We gave many things, but they wanted it all
They pushed us back and took our lands
We tried to push back but they broke our stand

They killed the trees and shot the birds
But worst of all they slaughtered the herds
With them came disaster and hurt
The blood of many mixed with the dirt

We were herded together like cows and sheep
Put in desolate camps to die in our sleep
We have lived and died here ever since then
But maybe some day we'll truly live again."

"Historic Oppression", John Miner 1989[2]

1. Über Geschichtsbilder und Geschichtlichkeit

Als ich mir als Kind vorstellte, mich zu "den Indianern" Nordamerikas zu begeben - Schuld daran waren u.a. Twains Huck Finn und E.Th. Setons autobiographischer Jan -, betrat ich in meiner Imagination ein Zeltlager der Plainsindianer. Meine Tagträume übersprangen - was Wunder - den Verlauf der realen Geschehnisse etwa eines Jahrhunderts, das die tatsächliche Gegenwart der "Native Americans", wie sich die Ureinwohner heute nennen, entscheidend geprägt hat. Nachdem mir die Relativität der

---

[1] Sprichwort der *Oglala*-Lakota laut Mari Sandoz (in Blish 1967:XIX, zit.n. Wildhage 1988:11).

[2] Den siebzehnjährigen John Miner lernte ich 1990 im Reservat Cheyenne River kennen. In eine Kladde schrieb er seine Gedichte und malte farbige Bilder, deren Motive sich auf eine Zeit bezogen, in der er "ganz lange Haare gehabt und Pferde gestohlen" hätte.

abstrakten Unterteilung von "Zeit" in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bewußt geworden war, und nachdem ich mich mit dem geschichtlichen Werdeprozeß indigener Gruppen, insbesondere mit dem der Lakota, beschäftigt hatte, begegnete ich meiner naiven Vorstellung wieder: Lakota und andere Indianer aus den USA, die sich in Deutschland (meist in der Army stationiert) aufgehalten hatten, erzählten mir, sie seien immer wieder gefragt worden, ob sie in Tipis leben würden, warum sie nicht Lederkleidung trügen und ähnliches mehr.[1] In den USA abseits der "Indian Reservations", ganz besonders an der Ostküste, so erzählten mir Lakota, würden sie mit ebensolchen statischen, klischeehaften Vorstellungen konfrontiert. "People think", so meinte Mat Bear Eagle vom Cheyenne-River-Reservat schmunzelnd zu mir, "that feathers grow right out of your head."[2]

Dem Leser möchte ich keineswegs eine derartige Ignoranz oder gar Borniertheit unterstellen; doch voraussetzen darf ich eine profunde Kenntnis der Lakota-Historie wohl nicht, welche notwendig ist, um das Gegenwärtige, da es das Geschehene impliziert, zu begreifen. Beispielsweise können Sie den juristischen Anspruch der Lakota auf die Black Hills in Süddakota nur verstehen, wenn Sie eine Kenntnis von dem historischen Vertrag von 1868 bzw. von dem diesen mißachtenden Gesetz von 1877 haben; Sie können die Bedeutung der heute lebendigen Zeremonien für den kulturellen Überlebenskampf der Lakota weitaus besser einschätzen, wenn Sie wissen, daß deren Ausübung jahrzehntelang als Delikt behandelt wurde; Sie können (falls Sie dies einmal konkret erfahren haben oder sollten) eine Schlange Essensmarken entgegennehmender Lakota innerhalb des Bezugssystems nur dann einigermaßen adäquat einordnen bzw. werten, wenn Sie über die geschichtlichen Hintergründe dieser sich aufzeigenden

---

[1] Der Schriftsteller Gerald Vizenor (*Anishinabe*/Ojibway) nannte den Besuch eines Cowboy- und Indianerlagers von Freiburger Hobbysten im Juni 1991 "one of the most bizarre expierences of my life". (Pers. Komm. mit Wolfgang Hochbruck)

[2] In den wissenschaftlichen Disziplinen hat sich die Antizipation, die ehedem als "Naturvölker" Apostrophierten seien geschichtslos, bis vor nicht allzu langer Zeit mehr oder weniger erhalten. Eliade beispielsweise behauptete 1949 in "Le mythe de l'éternal retour" (dt.: "Kosmos und Geschichte"), sogenannte archaische Gesellschaften lehnten sich "gegen die konkrete, historische Zeit auf, sie weigerten sich, "eine Erinnerung an die Vergangenheit zu bewahren" (1966:7,33). Streck: "Als erster hatte wohl Heinrich SCHURTZ (1902) auf die Tatsache aufmerksam gemacht, 'daß auch das ärmste Naturvolk in seiner Art eine lange Geschichte hinter sich hat.' Der Ausdruck 'Ethnohistorie' kam aber erst viel später auf (RÖCK 1932; KOTHE 1948; FENTON 1951; CLOSS 1956), als die ersten Versuche, 'die Geschichte der 'geschichtslosen' Naturvölker in die Weltgeschichte einzuordnen' (BAUMANN), gescheitert waren." (1987:43) - Apropós Wiederkehr: "Wie der 'Zufall' so spielt", erfüllte sich mein Kindheitstraum bei meiner ersten Begegnung mit Indianern in einem Reservat: Ich geriet (1982) in das für den jährlichen Sonnentanz traditionell errichtete Tipicamp der Traditionalisten vom Stamm der Blood-Blackfeet in Alberta, Kanada, wo es Kuhzunge und Pemmikan zu essen gab.

Dependenz informiert sind usw. usf.

Während der Rezeption der von mir erstellten chronologischen Zusammenfassung der mir bekannten überlieferten Ereignisse möge der Leser den Quellen skeptisch gegenüberstehen und sich stets dessen bewußt sein, daß die von mir als bedeutungsvoll gewichtete Auswahl, als auch meine Weise, sie nolens volens interpretierend, dar- und zusammenzustellen, u.a. ein Produkt meines Erkenntnis- und Vermittlungsinteresses ist.

Pauschal gesagt, haben wir es mit zwei Geschichtsbildern zu tun, denen unterschiedliche Auffassungen von Historie zugrundeliegen, und die sich nicht unwesentlich widersprechen: Mit dem etischen "der Weißen" und dem emischen "der Lakota". Das der weißen Historiker und Anthropologen stützt sich überwiegend auf die erhaltenen schriftlichen als auch bildlichen Quellen; das der Indianer gründet primär auf ihrer bis heute überwiegend mündlichen Überlieferung. Der Anthropologe DeMallie charakterisiert, ich meine recht treffend, den Unterschied zwischen den beiden Auffassungen von geschichtlicher Zeit so:

> "For Western culture, history has all past time firmly under controll, imagined as a geometric grid of seconds, minutes, hours, days, weeks, months, years, decades, centuries, eons. In this conception of history, the ultimate test of historic fact is its truthfulness: can it be placed in the time grid, in relation to other historical facts? Chronology is rigid, locked into the monolithic concept of invariant time. (...) The discipline of history rejects information that comes from sources which cannot be evaluated, or from mythological or religious realms. (...) Lakota history, or the other hand, is at foremost a moral endeavor. History is never simply the past, but the past as it relates to the present. This past is preceded, accompanied, and followed by an ever present, sacred dimension which is outside the realm of human time. (...) For them history is sacred history."[1]

Das authentische Verhältnis der Lakota zur Geschichte ist ein im weiteren Sinne philosphisches, weil es deutend und wertend ist. Das Geschehen besitzt für sie einen metaphysischen Sinnzusammenhang. Sie gestalten es über ihre Handlungen aktiv mit, es wird aber grundsätzlich von der suprahumanen, überzeitlichen Sphäre vorherbestimmt. In ihrem Bestreben nach Einklang mit dieser übergeordneten

---

[1] In Walker 1982:111-113. Nagy legt den frühen Piktographien der Plainsethnien die Perzeption eines metaphysischen Raum-Zeit-Kontinuums zugrunde, einer idealen, historischen, ewigen Gegenwart. (1991:29)

spirituellen, letztgültigen Sphäre treten sie zu dieser, bezogen auf die Zukunft, ratsuchend in Kontakt bzw. erbitten, daß dies oder jenes geschehe. Insbesondere Heilige Männer (Medizinmänner) können aus Visionen und über eine verbale Kommunikation mit Geistwesen ("spirits") erfahren, was, als Folge des bisher Geschehenen, sich ereignen wird, bzw. wie sich die Menschen/Lakota zu verhalten haben.

Für die orale Tradierung ihrer Geschichte fertigten die Lakota früher als mnemotechnische Hilfen sogenannte Winterzählungen (winter counts) an, welche kalendarisch jeweils ein besonderes Vorkommnis der zurückliegenden "Jahre"/"Winter" als auch "Generationen" (Zeiträume von etwa 70 Jahren) festhielten, ursprünglich in rein piktographischer Form auf Häute gemalt, später auch unter Verwendung der übernommenen Schrift.[1] Nach Wildhage, der versucht hat, die Winterzählungen der Oglala-Lakota in den historischen Quellenzusammenhang einzuarbeiten, begannen sie "kaum vor der Mitte des 19. Jahrhunderts" mit der Erstellung solcher Chroniken.[2] Wenn Lakota von ihrer jüngeren Geschichte sprechen, so benutzen sie die übernommene Datierung nach dem Gregorianischen Kalender; an ihren Lagerfeuern erzählen sie aber auch von Ereignissen, die sich "vor langer, langer Zeit" ("a looong time ago") zugetragen haben.

In den Schulen, die von ihnen verwaltet werden, vermitteln sie zum einen die von der dominanten Gesellschaft vertretene Geschichte der USA und zum anderen "Indian

---

[1] Walker 1982:112-115. Es gab drei Formen graphischer Zeichenanordnung: Die meist von innen nach außen zu lesende Spirale, das die umgekehrte Richtung verfolgende Rechteck und das links oben beginnende Bustrophon. Über die Schrift entstanden aus Sätzen (Lakota und Englisch) bestehende Zählungen sowie Kombinationen aus Bildzeichen und Sätzen. (Wildhage 1988:31)

[2] 1988:32. Wildhage gibt uns auch einen Überblick über die antipodischen Bewertungen der Winterzählungen im Hinblick auf ihre Bedeutung als historische Quellen im Verlauf ihrer wissenschaftlichen Rezeption: Für R.H.Lowie (1915) beinhalteten sie triviale und somit historisch wertlose Vorfälle, auch G.Hyde (1937) lehnte sie, im Gegensatz zu Curtis (1908), als historisches Material ab. L.Kramer Cohen (1939) dagegen sah sie als Möglichkeit, die frühe amerikanische Geschichte vom Gesichtspunkt der Indianer aus zu interpretieren, und H.E.Britzman (1947) hielt deren ungeschriebene Geschichte sogar für wahrscheinlich vertrauenswürdiger als die weiße Geschichtsschreibung. J.Howard (1960) sah in den Zählungen eine der besten Quellen der Geschichte der Plainsindianer, wohingegen M.D.Thurman (1982) in ihnen erneut keine wichtigen geschichtlichen Aussagen entdecken konnte. (1988:10-11, 32-33) Zur ästetischen Rezeption der Piktographien der Plainsindianer und den Einfluß der Weißen auf jene siehe Nagy 1991. Nagy reflektiert auf die den traditionellen Piktographien zugrundeliegenden Konzepte und vertritt die Ansicht, man müsse die abgenutzten Vorurteile des evolutionären Historizismus ablegen, um sich von der Vorstellung befreien zu können, bei den Piktographien der Plainsstämme handele es sich um eine rohe Bilderschrift, und um die wahren Motive für den Wandel in ihrer piktographischen Kunst erkennen zu können.

history", zu der die Geschichte ihrer Unterdrückung gehört. Analog zu den Hinweistafeln, die in den USA historische Plätze markieren ("historical markers", beispielsweise entlang der Route von Lewis und Clark), wurden im Reservat Pine Ridge Schilder aufgestellt (beispielsweise am Ort des Wounded-Knee-Massakers), die über geschichtliche Ereignisse aus der Sicht von Lakota informieren. Ich werde nun in meinem historischen Rückblick, der dem Schema westlicher Geschichtsschreibung folgt, versuchen, soweit die Quellenlage es mir erlaubt, auf beide Geschichtsbilder Rücksicht zu nehmen.

2. Die Geschichte der Lakota

Die Theorie, die Menschen, die wir, seit Kolumbus sie Indios taufte, Indianer nennen, seien während der Eiszeiten über eine zur Landbrücke gewordene Bering-Straße auf den nach Amerigo Vespucci benannten Kontinent gelangt, die laut Cerman[1] seit den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts in den Naturwissenschaften als sicher angesehen wird, lehnen die Lakota, wie alle mir bekannten nordamerikanischen Indianer ab. Ihre Vorfahren haben aus ihrer Sicht von Anbeginn an in Amerika, auf der "Schildkröteninsel" ("Turtle Island") im panindianischen Bewußtsein, gelebt.[2] Auf die mythologische Ethnogenese der Lakota kommen wir noch zu sprechen.

Für den Ethnos oder Stamm, dessen den L-Dialekt/Lakota sprechende Gruppe sie sind, hat sich die, auch von ihnen verwendete Fremdbezeichnung "Sioux" durchgesetzt; linguistisch werden die Sioux der "Siouan" genannten Sprachfamilie zugeordnet.[3] "Sioux" und "Siouan" gehen etymologisch auf die Endung der Bezeichnung dieses Stammes durch die Ojibway-Indianer[4] zurück: *nadowe-is-iw-ug*, was soviel wie "Sie sind kleine Feinde" bedeutet; schriftlich erwähnt wurden die Sioux unter dieser Benennung (Schreibweise: *nadouesiu*) erstmals von dem Händler Jean Nicolet in den "Jesuit

---

[1] 1976:311.

[2] Natürlich handelt es sich auch hierbei um eine verallgemeinernde Aussage. Beispielsweise gibt es auch (Lakota-)Indianer, die den Theorien von Mu und Atlantis oder der von den verlorenen Stämmen Israels (siehe Läng 1992:12-14, Ross 1989:60-90), welche Ceram bemerkenswerterweise "wilde Theorien" nennt, zuneigen. Auch ist von einer Bewegung der Ureinwohner Amerikas nach Asien die Rede.

[3] Seit A.S. Gallatin ("Synopsis of the Indian Tribes within the United States East of the Rocky Mountains, and in the British and Russian Possesions in North America", 1836) bzw. J.W. Powell ("Indian Linguistic Families of Amercia North of Mexico", 1891).

[4] Die *Anishinabe*, wie sich die Ojibway selbst nennen, gehören zur Sprachfamilie der Algonkin.

Relations" von 1640.[1] Sie sollen sich als die *Oceti Sakowin*, was gewöhnlich mit "Sieben Ratsfeuer" übersetzt wird, verstanden haben; eines dieser Ratsfeuer sollen die *Titonwan* (d.h. Präriebewohner), auf die die in der Ethnologie gebräuchliche Bezeichnung "Teton Sioux" für die Lakota zurückgeht, gewesen sein.[2]

In dem vom Oglala Sioux Culture Center und der Red Cloud Indian School herausgegebenen Forschungsbericht "*Makoce*" (d.h. Land) heißt es über die *Oceti Sakowin*:

> "Many years before Columbus discovered America, the Indian people, who were later to be called the Sioux, were living in a large area east of the Mississipi River and west of the Appalachian Mountains. Most of them lived in the Ohio Valley. This is the present states of Illinois, Indiana, and Ohio. Some of them also lived south of the Ohio River in Kentucky and West Virginia.
>
> Before the coming of the white man (...) they made weapons and tools with stone and bone. They got fire from fires in trees and grasslands caused by lightning. Their life was peaceful. They were called the people of the seven campfires. The reason for this, the story goes, was that the people carried their fire with them as they travelled, and during the course of 73 years of travel, they had to get new fire seven times. So they had seven different campfires."[3]

Im 17.Jahrhundert lebten die Sioux westlich der Großen Seen im heutigen Minnesota und in angrenzenden Gebieten von Iowa und Wisconsin, ihre Subsistenzweise bestand aus Jagd, Fischfang, Sammeln und Gartenbau.[4] Die Forscher Pierre E. Radisson und Médard Chouart werden als die ersten Europäer angegeben, die mit ihnen zusammentrafen, und zwar 1660 im heutigen nordwestlichen Wisconsin oder östlichen Minnesota.[5] Die allmähliche Bewegung von Sioux-Gruppen nach Westen hat dazu geführt, daß sie in die östlichen, Dakota sprechenden Santee, die mittleren, Nakota sprechenden Yankton bzw. Yanktonai und die westlichen, Lakota sprechenden Teton unterteilt werden konnten.[6] *Dakota, Nakota, Lakota* meint soviel wie Freunde oder Verbündete.

---

1 Powers 1982:5-7, Wildhage 1988:15.
2 Siehe Howard 1966:3, Powers 1982:3-6, Buechel 1983:490.
3 1974:2.
4 Nurge 1975:xxi.
5 Powers 1982:16.
6 Nurge 1975:XIII, Powers 1982:11-19.

Pierre Charles Le Sueur, der sich ab etwa 1683 westlich der Großen Seen aufhielt[1] berichtete über die Teton, daß sie nicht Kanus verwendeten und Wildreis sammelten wie die übrigen Sioux, und daß sie in Behausungen aus Bisonhaut lebten, die sie mit sich führten.[2] Nach DeMallie sollen die westlichen Sioux, die um 1700 auf den Prärien zwischen dem Mississipi und dem Missouri lebten, mobile Bisonjäger gewesen sein, die Hunde zum Tragen der Tipis verwendeten.[3] Laut "*Makoce*" nannten sich die *Titonwan* oder Teton selbst Lakota, nachdem sie in das heutige South Dakota gelangt waren.[4]

In der zweiten Hälfte des 18.Jahrhunderts, so die gängige Auffassung, sollen die Lakota erstmals in den Besitz von Pferden und über den Missouri auf die High Plains gelangt sein.[5] Demnach hätten sie sich in weniger als einem Jahrhundert in die elaborierte Plainskultur transformiert, auf die die nach Westen vordringenden US-Amerikaner stießen. Wildhage:

> "... zuerst (sollen es) die Teton (...) gewesen (sein), die nach der Mitte des 18.Jahrhunderts den Missouri erreicht hätten. (...) Zum Beweis für das erste Auftauchen (...) in den Black Hills im Jahr 1775 oder 1776 zieht G.Hyde (...) den winter count von American Horse heran, eben weil er gut ins vorgestellte Bild paßt. Pferde hätten sie zu dieser Zeit noch kaum erworben, obwohl die voneinander abhängigen Winterzählungen von Battiste Good und High Hawk dies schon unter dem Jahr 1708 erwähnen. (...) Daß die Lakota (...) kulturelle Wandlungen durchgemacht haben, soll hier gar nicht bestritten werden; die Quellen geben uns aber keinen Anhaltspunkt darüber, wann dies geschehen ist."[6]

Die Lakota entwickelten sich zur demographisch größten der drei (Dialekt-)Gruppen; die heutige Zahl der Sioux schätzen sie auf etwa 60.000. Ihre eigene Unterteilung in die Sieben Ratsfeuer der *Oglala, Sicangu, Hunkpapa, Mnikowoju (=Minneconjou), Itazipco, Oohenunpa* und *Sihasapa*[7] ist laut Wildhage[8] "etwa seit der Mitte des 19.Jahrhunderts in schriftlichen Quellen belegt". Ihre sozial flexiblen Lebensgemeinschaften in erweiterten

---

1 Wildhage 1988:15.

2 *"Makoce"* 1974:3.

3 1971:32-35.

4 1974:3.

5 Siehe Nurge 1975:xxii, Bolz 1986:45.

6 1988:16.

7 Diese Eigenbezeichnungen werden gewöhnlich folgendermaßen ins Englische übersetzt: *Oglala:* They scatter their own; *Sicangu:* Burned Thighs; *Hunkpapa:* Campers at the Horn/End of the Camp Circle; *Mnikowoju:* Planters beside the Stream; *Itazipco:* Without/No Bows; *Oohenunpa:* Two Kettle/Boilings; *Sihasapa:* Blackfoot. (Powers 1982:26)

8 1988:22.

Familien *(tiospaye)* bewegten sich auf den Plains schließlich in einem Gebiet, das, so Clowser[1], vom Yellowstone bis zum Platte River bzw. vom Missouri bis an die Rocky Mountains reichte. Riesige Bisonherden durchzogen im Jahreszyklus dieses Terrain mit den Black Hills im Zentrum von Nord nach Süd und umgekehrt. Innerhalb des Ökosystems lebten die Lakota von der Jagd, insbesondere auf den Bison, sowie von den wildwachsenden Pflanzen.[2]

Gegen Ende des 18.Jahrhunderts errichteten französische Pelzhändler "trading posts" im Lakota-Territorium entlang des Missouri. Die Lakota erkannten, daß diese Händler nicht daran interessiert waren, ihre Lebensweise zu ändern. Sie erhielten von ihnen Stahlmesser, Kessel und Gewehre und gewährten ihnen, in ihren Stamm einzuheiraten.[3]

1825 schloß eine den Missouri befahrende Militärexpedition für die USA einen Freundschaftsvertrag mit diversen Lakota-Gruppen. Laut Vertragstext erkannten die unterzeichnenden Indianer u.a. an, daß die USA von nun an "all intercourse and trade with them" regelten.[4] Vier Jahre später errichtete die American Fur Company das Fort Union an der Mündung des Yellowstone River[5], 1834 entstand der Handelsposten Fort Laramie an der Mündung des North Platte River und des Laramie Creek.[6] Die im Tauschhandel mit den euroamerikanischen Händlern erworbenen Güter integrierten die Lakota - mit Ausnahme des Alkohols - in ihre autochthone Kultur, ihre Perlenarbeiten beispielsweise sind ein Ergebnis dieses Kulturkontaktes.

Genozid und Ethnozid dieser Indianer nahmen ihren Anfang mit der Durchquerung ihres Lebensraumes durch die nach Westen ziehenden Amerikaner. 1841 passierte der erste große Wagenzug nach Oregon das Tal des Platte River, innerhalb von 12 Jahren folgten ihm 157.000 Immigranten, die das Ökosystem beträchtlich schädigten.[7] "1849, im ersten Sommer des Goldrauschs", so Dee Brown, "fuhren achtzigtausend Menschen nach Kalifornien, die meisten über Land auf dem alten Oregon Trail. An allen Raststellen entlang des Missouri River und des 95.Längengrades - jener vergessenen Linie, die als Schutzgrenze für die Indianerstämme gedacht war[8] - sammelten sich die

---

1 1974:22.
2 Siehe Nurge 1975:35-54.
3 *"Makoce"* 1974:4.
4 Siehe Clowser 1974:9-11, *"Makoce"* 1974:T-1 - T-4.
5 Clowser 1974:12.
6 Wildhage 1988:19.
7 *"Makoce"* 1974:4-5.
8 Nach dem 1834 erlassenen "Indian Trade & Intercourse Act".

Wagen dieser Nachfolger Francisco Coronados."[1] "... in ihrem Gefolge", so Wildhage, "bringen sie schließlich das Militär mit. Fort Laramie (...) wird nun (1849) von der amerikanischen Regierung aufgekauft und zum militärischen Stützpunkt ausgebaut. (...) Für die Indianer sind die Auswirkungen verheerend. In den Winterzählungen tauchen jetzt häufiger Nachrichten über Epidemien auf; der ehemalige Handelspartner wird nun zum Feind (...); ihre Jagd wird durch einströmende Siedlertrecks beeinträchtigt..."[2]

Die alarmierte US-Regierung schloß 1851 bei Fort Laramie einen Friedensvertrag mit verschiedenen indigenen Gruppen, der ihr u.a. das Recht gab, Straßen und Militärposten auf deren Land zu errichten. Zu den Unterzeichnern gehörten auch Oglala und Sicangu, die aber nicht die in der Präambel angeführte Nation der "Sioux of Dahcotas" repräsentieren konnten.[3] Im Jahresbericht des Kommissars für indianische Angelegenheiten heißt es im folgenden Jahr: "Notwithstanding the mountain und prairie Indians continue to suffer from the vast number of immigrants who pass through their country, destroying their means of support, and scattering disease and death among them..."[4]

Eine einem Mormonen verlorengegangene Kuh, die ein Lakota geschlachtet hatte, löste 1854 das erste Gefecht zwischen US-Soldaten und Lakota-Kriegern aus. Leutnant Grattan vom Ft.Laramie ließ das Camp von Conquering Bear mit Kanonen beschießen, woraufhin die Indianer das Kommando töteten.[5] Drei Jahre später, so die Überlieferung der Lakota, versammelten sich ihre Sieben Ratsfeuer bei dem ihnen heiligen Berg *Mato Paha* (Bear Butte), wo sie den Beschluß faßten, keine Weißen mehr in ihrem Land zu dulden.[6] Im sogenannten Red Clouds Krieg[7] wehrten sich die Lakota, zusammen mit den mit ihnen verbündeten Cheyenne und Arapaho,[8] nach dem Sezessionskrieg gegen

---

1 1975:124.

2 1988:20.

3 Siehe Clowser 1974:24-35, Stands in Timber 1972:161-163, *"Makoce"* 1974:T-5 - T-8.

4 Clowser 1974:35-36.

5 Clowser 1974:38-39, *"Makoce"* 1974:7, Pers.Komm. mit Florine Conquering Bear.

6 *"Oyate Wicaho"*, Vol.4, No.2.

7 *Mahpiya Luta* (Red Cloud) war innerhalb der politischen Struktur der Lakota ein *Wicasa Itancan* (Anführer, Häuptling) der *Ite Sica* (Bad Faces), einer Unterabteilung der Oglala. (*"Itancan"* 1974:4) Wie ich von Lakota erfuhr, wurde er 1868 dazu bestimmt, die Verhandlungen mit den Weißen zu leiten (vgl. Daniels 1975:234, "*Oyate Wicaho*", Vol.4, No.2 ["Oyate Wicaho Report on Oglala Government"]), was zusammen mit seiner führenden Rolle in dem nach ihm benannten Krieg seine Berühmtheit begründet hat.

8 Diese drei Ethnien verstehen sich bis heute als Verbündete, ihre feindliche Beziehung zu den

den mit Forts befestigten Bozeman Trail, der, vom Fort Laramie ausgehend, durch die Jagdgründe am Powder River führte.[1]

Um die Hauptverbindungswege zu den westlichen Territorien zu sichern, beschloß der Kongreß der Vereinigten Staaten 1867, mit den feindlichen Stämmen östlich der Rocky Mountains zu verhandeln. Den Indianern wollte man ein Gebiet abseits der Eisenbahnlinien belassen, in dem sie sich als Ackerbauern und Hirten betätigen sollten.[2] Mit der "Sioux Nation of Indians" - es handelte sich um die Lakota, Yanktonai und Santee - sowie mit den Arapaho schloß man 1868 bei Fort Laramie einen Vertrag,[3] der im folgenden Jahr ratifiziert wurde. Dieser Vertrag zwischen zwei Nationen, der die juristische Grundlage für die Landansprüche der Sioux ist, garantierte der indianischen "absolute und undisturbed use and occupation" eines genau festgelegten, 26 Millionen Morgen großen Territoriums, genannt "Great Sioux Reservation". Es handelte sich dabei fast genau um das Gebiet des heutigen South Dakota westlich des Missouri, die bereits existierenden Reservate am Ostufer inbegriffen. Das Land "north of the North Platte River and east of the summits of the Bighorn Mountains" sollte als sogenanntes "unceded Indian territory" den Indianern vorbehalten sein, den Bozeman Trail durch diese Region gaben die USA auf.[4] 1871 beschlossen sie, zukünftig indianische Nationen oder Stämme nicht mehr als unabhängige Nationen, Stämme oder Mächte anzuerkennen, mit denen man Verträge schließen könne; bereits geschlossene Verträge sollten davon unbeeinträchtigt weiterhin gelten.[5]

Anfang der siebziger Jahre begannen weiße Büffeljäger und Eisenbahnpassagiere mit der fast völligen Vernichtung der Bisonherden.[6] Den Vertrag von 1868 ignorierend, wurde 1874 eine von Generalmajor George A. Custer geleitete Expedition in die Black

---

Absaroke (Crow) hat sich ebenfalls bis heute erhalten.

1 Siehe Dee Brown 1977:127-149.

2 Clowser 1974:105-107.

3 Die Indianer machten ein Kreuz hinter ihre aufgeschriebenen Namen.

4 Siehe Clowser 1974:105-146, *"Makoce"* 1974:8-12, T-9 - T-22.

5 "The Treaties Statute of 1871", § 71. Siehe AILTP 1988:87.

6 Clowser 1974:154, 158-159. Der Indianerkämpfer General Sheridan ("Nur ein toter Indianer ist ein guter Indianer") sah in der Ausrottung der Bisons, von denen die auf den Ebenen lebenden Indianer existentiell abhingen, die einzige Möglichkeit, dauernden Frieden und eine Ausbreitung der Zivilisation zu erreichen. (Dee Brown 1977:214, 161) Laut Erdoes gab es auf den Plains 1830 schätzungsweise 75 Millionen Büffel, zwanzig Jahre später noch knapp 50 Millionen und 1883 so gut wie keine mehr. (1972:170) Heute befinden sich kleine Herden im Besitz von Nationalparks, Privatleuten und "Indian tribes". Mit "tribe" wird die in einem Reservat registrierte indianische Bevölkerung bezeichnet.

Hills geschickt. Sie stieß auf Gold und andere Bodenschätze, Custer behauptete, kein Teil der USA sei für Landwirtschaft und Viehzucht besser geeignet.[1] Im nächsten Jahr versuchten die USA vergebens, die Black Hills zu pachten oder zu kaufen als auch, die Powder-River-Region zu erwerben; dennoch drangen mehr und mehr Goldsucher in die Schwarzen Berge ein.[2]

Am 9.Dezember 1875 stellte der Kommissar für indianische Angelegenheiten den sich im "unceded territory" aufhaltenden noch autarken Gruppen - sie paßten nicht in den Plan, in den Besitz der Black Hills über die Abhängigkeit der Indianer von den Lebensmittelausgaben im Reservat zu gelangen - ein vertragswidriges und unrealistisches Ultimatum: Bis zum 31.Januar 1876 sollten sie sich bei den Reservatsagenturen melden, ansonsten würden sie als feindlich betrachtet. Nach Ablauf des Ultimatums begann das Kriegsministerium mit der militärischen Verfolgung unter dem Oberbefehl von General Sheridan, gegen die sich die einzelnen Lakota-Lebensgemeinschaften, die sich von der Jagd kaum mehr ernähren konnten, letztlich nicht behaupten konnten. Nach und nach wurden sie dazu gezwungen, als entwaffnete Lebensmittelempfänger im Reservat zu leben oder aus den USA zu fliehen.[3]

Während dieses Pogroms, der im Frühjahr 1877 mit der Kapitulation der Gruppe von Crazy Horse,[4] der noch im selben Jahr ermordet wurde, zu Ende ging, kam es am 25.Juni 1876 zur Vernichtung der 7.Kavallerie unter Oberst George A. Custer, der die am Flüßchen Little Bighorn kampierenden Lakota und Northern Cheyenne angegriffen hatte ("The Battle at Little Bighorn", "Custer's Last Stand").[5] Voll Stolz erinnern sich die

---

1 Clowser 1974:162-172.

2 Nach Aussage von Oglala vor dem 4. Russell-Tribunal befanden sich Ende 1867 etwa 15.000 Goldsucher in den Black Hills. (Ismaelillo & Wright 1982:121) Das Ende der Souveränität der Lakota begann also mit der Entdeckung des Goldes, zuerst an der Westküste und schließlich in ihrem Lebensraum. Die Lakota haben für das "gelbe Metall" bis heute keine Verwendung. Die Azteken sahen das Edelmetall als das Exkrement der Götter an; auch für Freud ist das Gold, das in der europäischen (Kunst-)Geschichte Dauer, Raum, Licht und Illumination repräsentiert, "ganz einfach die Scheiße. Das Gold hat die spanische Wirtschaft ruiniert, die Indianer waren einfach klüger als die Europäer". (Thomas Zaunschirm, pers.Komm. am 1.2.1993; vgl. Zaunschirm 1989:62-64)

3 *"Makoce"* 1974:12-12, Clowser 1974:179-211, Dee Brown 1977:272-304.

4 Der Oglala *Tasunka witko* (Crazy Horse), für die Lakota die historische Personifikation ihrer traditionellen Werte, gehörte zu den letzten vier sogenannten Hemdträgern, deren Aufgabe es war, für das Wohl des ganzen Stammes zu sorgen. (*"Itancan"* 1974:6,10)

5 Ein Lakota sagte mir, es hätten dabei weitaus weniger Krieger gekämpft, als von den Weißen behauptet wird. Seine Großmutter, damals ein kleines Mädchen, habe ihm erzählt, Crazy Horse habe, um eine große Übermacht zu suggerieren, Frauen und Kinder immer wieder in die Schlacht geschickt: "It were the women and children who killed Custer." Den Little Bighorn nannten die Lakota Fettes

Lakota, die in ihrem Geschichtsbild keine militärische Niederlage gegen die USA erlitten haben, an diesen Sieg. "Custer würde zittern vor Angst, wenn er euch sehen könnte", scherzte einmal der Ansager eines Powwows (Fest sozialer Tänze) im Reservat Pine Ridge, als sich die traditionell kostümierten Männer aufstellten.

Den im Reservat verbliebenen Lakota wurde 1876 erklärt, man werde ihnen die vertraglich garantierten, für ihren Lebenserhalt erforderlichen Mittel sperren, falls sie sich nicht bereit erklärten, einen die Black Hills einschließenden Landstreifen des Reservats sowie das "unceded territory" abzutreten, sie sprachen auch von einer möglichen Umsiedlung in das sogenannte Indianerterritorium,[1] wohin die USA im Laufe ihrer territorialen Expansion bereits zahlreiche eingeborene Gruppen deportiert hatten.[2] Obwohl das sogenannte Abkommen über die Landabtretungen nicht von drei Vierteln der männlichen Indianer unterzeichnet wurde, wie es der Vertrag von 1868 vorschrieb, gelangten 1877 die Gebiete per Gesetz in den Besitz der Vereinigten Staaten.[3] Die Chiefs und Headmen der Oglala vor dem 4.Russell-Tribunal: "Um Custer zu rächen und die Black Hills zu erwerben, legalisierte der Kongreß der Vereinigten Staaten eine 'Verkaufe-oder-Verhungere'-Politik, um die Führer der Lakota zu zwingen, die Heiligen Black Hills zu verkaufen. Aber die Lakota-Nation weigerte sich, ihre souveränen Rechte auf ihr Land aufzugeben."[4] "*Makoce*": "Die Vertragskommission erklärte der Regierung, die Sioux hätten den Artikeln des Abkommens zugestimmt. In Wirklichkeit hatten die Sioux sie nie gesehen, und die wenigen Unterschriften hatte man mittels Bestechung, Alkohol und Androhung von Gewalt erhalten."[5]

Die Parzellierung der den Ureinwohnern belassenen Gebiete wurde 1887 über den "General Allotment Act" (= "Dawes Act") beschlossen. Bevor die Lakota davon direkt betroffen wurden, löste man die "Great Sioux Reservation" im März 1889 über den "Sioux Act"[6] in sechs bruchstückhafte Reservate auf. Elf Millionen Morgen traten die

---

Gras. (Neihardt 1972:88)

1 "Indian Territory", Teil des heutigen Oklahoma.

2 Die territoriale Ausdehnung wurde nach 1840 durch die Ideologie des "Manifest Destiny" legitimiert, derzufolge sie eine den USA vom Schicksal bestimmte Aufgabe darstellte. Siehe Talbot 1988:58.

3 Clowser 1974:211-233,242, "Black Hills Paha Sapa Report" (Januar 1981), Matthiessen 1983:12-13.

4 Ismaelillo & Wright 1982:121.

5 1974:25.

6 Siehe *"Makoce"* 1974:T-23 - T-38.

Sioux offiziell ab, der Staat South Dakota wurde gegründet.[1] Laut Schwarzbauer[2] ergaben Nachforschungen von Lakota, daß man Namen von Nicht-Indianern, Angehörigen anderer Stämme, von Minderjährigen sowie von nicht existenten Personen unter das Abkommen gesetzt hatte, um eine mehrheitliche Zustimmung vorzutäuschen. Die Chiefs und Headmen: "Das Land war souveränes Land, das einer gesamten Nation gehörte. Doch im Kongreß argumentierte man, daß gemeinschaftliches Eigentum für eine kapitalistische Entwicklung gefährlich sei und eine solche nationale Stärke gebrochen werden müsse. So wurde der Dawes Allotment Act erlassen, um unser Land zu zerstückeln und unser Volk aufzuspalten. Selbst als sich die Lakota-Nation gegen dieses Gesetz widersetzte, verabschiedete der Kongreß das Gesetz von 1889, um die Große Sioux Nation zu spalten."[3]

Im Jahr 1889 übernahmen die Lakota den sogenannten Geistertanz von dem Paiute-Propheten Wovoka aus Nevada. Der "Great Spirit", so die Chiefs und Headmen, hatte versprochen, daß die Ureinwohner von den Weißen genug gestraft worden seien und die Verstorbenen sie in ihrem Kampf unterstützen würden.[4] Dieser religiös-spirituelle Widerstand erstarb mit der Massakrierung des *tiospaye* von Big Foot *(Si tanka)* durch die 7.Kavallerie am 29.Dezember 1890 in der Nähe des Wounded Knee Creek.[5] Das "Wounded Knee Massacre", das den Lakota ihre Ohnmacht gegenüber den sie bevormundenden Weißen auf grausame Weise offenbarte, nimmt in ihrem Geschichtsbewußtsein einen exponierten Stellenwert ein. Besonders die Wounded Knee Survivors Association, die Nachkommen der damals Überlebenden, fordern die Errichtung einer nationalen Gedenkstätte.

Die Negierung der Lakota-Kultur bzw. die gezielte Überfremdung derselben, ermöglicht durch die Vernichtung der natürlichen Subsistenzgrundlage und die erzwungene Integration in das Reservatssystem, umspannte sämtliche Lebensbereiche. Die traditionelle politische Struktur wurde von den autokratischen Indianeragenten des Reservats bzw. der getrennten Reservate, die die Indianer über die von ihnen verwalteten Lebensmittelrationen unter Druck setzten, aufgelöst. Sie richteten statt dessen eine ihnen unterstellte Indianerpolizei sowie einen "Court of Indian Offenses"

---

1 Clowser 1974:243-245.
2 1986:77-78.
3 Ismaelillo & Wright 1982:121.
4 Ismaelillo & Wright 1982:122.
5 Siehe Mooney 1965:88-136, Buch 1979:29-147, "Wounded Knee Remembered 1890-1990" (Lakota Times Special vom 8.1.1991).

ein. Eine den ökologischen Gegebenheiten unangemessene Landwirtschaft sowie eine diesen eher entsprechende Viehzucht wurden als neue Wirtschaftsform eingeführt, der exogene Kulturwandel verdrängte die originäre materielle Kultur. Die als demoralisierend und barbarisch bezeichneten Bräuche und Zeremonien wurden (1883) unter Strafandrohung verboten,[1] christliche Kirchen übernahmen die Missionierung, staatliche Internate und Missionsschulen die englischsprachige Umerziehung der Heranwachsenden.

Die Reservate der Lakota - Standing Rock, Cheyenne River, Lower Brule, Pine Ridge und Rosebud - wurden über die Verteilung von Parzellen bestimmter Ausmaße an Individuen nach dem oben erwähnten Gesetz verkleinert, denn die von der Parzellierung nicht betroffenen Gebiete wurden als sogenanntes Überschußland an weiße Siedler vergeben.

Zu Beginn des Ersten Weltkrieges wurden die Lakota, rechtlich Mündel der US-Regierung, dazu gedrängt, ihre Rinderherden zu verkaufen, was ihre florierende Viehzucht beendete und es weißen Ranchern ermöglichte, ihre Ländereien (bis heute zu Niedrigstpreisen) zu pachten, ihre Pferde tauschten sie gegen Automobile ein. Die Agenten trieben die innere Kolonialisierung weiter voran, indem sie die Indianer dazu veranlaßten, Land innerhalb der Reservatsgrenzen, oft über betrügerische Transaktionen, aufzugeben. In den dreißiger Jahren machte die große Dürre eine Subsistenzwirtschaft in den Reservaten unmöglich, die Existenz der Lakota hing wieder primär von Hilfeleistungen der paternalistischen Regierung ab. Ein Lakota, der diese ökologische Katastrophe als Kind miterlebt hat, bestätigte mir, daß die Lakota sie als Zeichen dafür ansahen, daß die ihnen aufoktroyierte Lebensweise nicht für sie bestimmt war. Schließlich verhinderte die nach dem Erbrecht vollzogene allmähliche Aufsplitterung der Parzellen bzw. die Inbesitznahme der Grundstücke durch immer größere Erbengemeinschaften bis heute eine rentable ökonomische Nutzung dieser Ländereien durch die Indianer selbst.[2] Das Vormund-Mündel-Verhältnis (guardian-wards-relationship) zwischen US-Regierung und (Lakota-)Indianern, US-Bürger seit

---

[1] Der Kommisar für indianische Angelegenheiten erklärte 1893 traditionelle Tänze und Feste, die Mehrehe, die Praktiken der Medizinmänner, die Zerstörung indianischen Eigentums durch (trauernde) Indianer, "Unsittlichkeit", den Genuß berauschender Getränke und den Widerstand gegen den exogenen Kulturwandel zu Vergehen. (Kemnitzer 1984: 193-194)

[2] Vgl. Macgregor 1946:33-45, 1975:97-99, Erdoes 1972:172-176, *"Makoce"* 1974:33-36, *"Itancan"* 1974:15-21, Talbot 1988:59-61, Mails 1990:66-77.

1924, das auf den nie verworfenen "Worcester v. Georgia Case"[1] zurückgeht, ist nach einer Entscheidung des U.S. Supreme Court von 1980 bis heute rechtsgültig.[2]

1934 wurde der Indian Reorganization Act (IRA), auch "New Deal" genannt, erlassen, über den die miserablen Lebensbedingungen der indigenen Gruppen verbessert werden sollten. Die Parzellierung der Reservate wurde gestoppt, die treuhänderische Verwaltung existierender Parzellen jedoch verlängert. Zu den Reformen gehörten u.a. auch die Aufhebung des Verbots der Zeremonien und die Einrichtung der Verfassungen der einzelnen (Lakota-)Reservate bzw. der "Tribal Councils" genannten Regierungen derselben nach dem Muster der dominanten Gesellschaft. Diese gewählten Regierungen mit einem Präsidenten an der Spitze besitzen keine Autonomie, denn ihre Beschlüsse müssen von Vertretern der Bundesregierung (Superintendent des Reservats, Innenminister) genehmigt werden.[3] Für den 1989 gestorbenen Zeremonialhäuptling Frank Fools Crow gehörten die dreißiger Jahre zu den schlimmsten seiner Erinnerung: Die Aufhebung des Alkoholverbots für Indianer außerhalb der Reservate hätte zu einem sozialen Verfall geführt, geistig und körperlich behinderte Kinder seien erstmals, als Folge der von außen bestimmten Siedlungspolitik (Inzest), geboren worden.[4]

In den fünfziger Jahren - im Zweiten Weltkrieg dienten die Lakota in der US-Armee (wie dann auch im Korea-, Vietnam- und Golfkrieg) - beabsichtige die Bundesregierung, die besonderen Beziehungen zu den indianischen Gruppen abzubrechen,[5] um deren völlige Assimilierung zu erreichen (sogenannte Politik der Termination). Dabei kam es auch zu Umsiedlungen von Indianern in die Städte, was zum "Phänomen" der urbanen, meist gettoisierten (Lakota-)Indianer geführt hat.[6] 1946 wurde der "Indian Claims Commission Act"[7] erlassen, der den Indianern fünf Jahre Zeit gab, ihre (vertrags-)rechtlichen Ansprüche einzuklagen. Die Lakota brachten 1950 den Vertrag von 1868 vor Gericht. Ihr Klagebegehren wurde 1960 in zwei unterteilt: In den "1868 Treaty Claim" sowie den gegen das Gesetz von 1877 gerichteten "Black Hills Claim".[8]

---

1 Siehe AILTP 1988:107-111.
2 Pers.Komm. mit dem Lakota-Anwalt Mario Gonzales.
3 Useem 1975:8-9, *"Itancan"* 1974:23-25, Talbot 1988:389-399, AILTP 1988:10.
4 Mails 1990:147-151.
5 Siehe "House Concurrent Resolution 108", AILTP 1988:90.
6 *"Makoce"* 1974:37-39, AILTP 1988:11-14, Useem 1975:9-10.
7 Siehe AILTP 1988:90.
8 Pers.Komm. mit Mario Gonzales, *"Makoce"* 1974:50-51.

Die Terminationspolitik wurde in den Sechzigern allmählich aufgegeben.[1] Als Reaktion auf "Black Power" bzw. die schwarze Bürgerrechtsbewegung kam es Ende der sechziger Jahre, ausgehend von urbanen Indianern, zur Entstehung einer panindianischen Autonomiebewegung (Red Power, American Indian Movement [AIM]), der sich auch Lakota anschlossen.[2] Das Dorf Wounded Knee im Reservat Pine Ridge, der Ort des Massakers von 1890 bzw. des Massengrabes, wurde vom 27.Februar bis zum 8.Mai 1973 zum Austragungsort einer bewaffneten Konfrontation zwischen AIM-Aktivisten und nationalen Streitkräften. Der Besetzung respektive Belagerung von Wounded Knee, dem sogenannten "Wounded Knee II", waren ungeahndete rassistische Morde außerhalb des Reservats vorangegangen, die Aktion richtete sich vor allem gegen die korrupte Stammesregierung, deren Tribal Chairman Richard Wilson die in diesem Reservat lebenden Oglala mit seiner Privatarmee "GOONs" terrorisierte.[3] Der Medizinmann Leonhard Crow Dog revitalisierte während der Belagerung den Geistertanz. Sie endete, nachdem Senatoren den Indianern versprochen hatten, sich um ihre Anliegen zu kümmern. Wilson wurde 1974, lt. der U.S.-Bürgerrechtskommission durch Betrug, für eine weitere Amtsperiode von zwei Jahren wiedergewählt; zwischen 1972 und 1976, so die AIM-Aktivisten Churchill und Wall, kamen im "heimlichen Krieg des FBI gegen AIM" nahezu siebzig AIM-Anhänger ums Leben.[4] Der 1991 im Pine-Ridge-Reservat gedrehte Film "Thunderheart", der die politische Situation der Siebziger thematisiert, stieß auf heftigen Widerstand verschiedener Lakota, die ihm vorwarfen, er würde Salz in kaum verheilte Wunden streuen.[5]

In den Siebzigern begann auch die wachsende umfassende Rückbesinnung der *Lakota Oyate* ("Lakota Nation") auf ihre traditionelle Kultur, ihr spiritueller und politischer Kampf für ihre ethnische Identität und ihr Recht auf Selbstbestimmung;[6] ein Lakota: "In the last twenty years we came back." Die Black Hills, "das Herz von allem was ist", wie sie sagen, nimmt in ihrem kulturellen Überlebenskampf einen zentralen Platz ein. Der

---

1 Siehe AILTP 1988:14-18.

2 Pers.Komm. mit Mario Gonzales u.a.

3 Eine Lakota erzählte mir, dieser vom Bureau of Indian Affairs (BIA) (Abt. des Innenministeriums) gelenkte Stammespräsident habe versucht, die den Traditionen anhängenden "full bloods" umzubringen.

4 *"Makoce"* 1974:44-48, Talbot 1988:62-77, Churchill & Wall 1987:14-16, Crow Dog 1990:128-155.

5 The Lakota Times, 19.6.1991. Sonny Larvie (alias Sonny Richards) war der "Lakota Language/-Ceremonial Advisor" dieser Filmproduktion.

6 Verschiedene Gesetzgebungen, vor allem in den Siebzigern, gestatteten den (Lakota-)Indianern eine limitierte "Selbstbestimmung", so der "Indian Self-Determination and Education Assistence Act" von 1975 und der "American Indian Religious Freedom Act" von 1978. Siehe AILTP 1988:14-18.

1974 gegründete International Indian Treaty Council (IITC) verurteilte während seiner ersten Konferenz in Mobridge beim Standing-Rock-Reservat die Verletzung des Vertrages von 1868 durch die Vereinigten Staaten.[1] Ausgehend von den Oglala (Pine Ridge), die traditionell bis heute die stärkste kulturelle und politische Opposition bilden, lehnten es die Lakota und übrigen Sioux 1980 ab, die ihnen vom Obersten Gerichtshof zuerkannte Entschädigung in Höhe von insgesamt 105 Millionen Dollar für das 1877 beschlagnahmte Gebiet zu akzeptieren und damit ihren Anspruch auf die Black Hills selbst aufzugeben. 1981 errichteten AIM-Anhänger das Yellow Thunder Camp (aufgegeben 1990), ein Tipilager am Victoria Lake in den Black Hills, um gegen die ökonomische Ausbeutung der Berge zu protestieren und auf deren religiöse Bedeutung für die Lakota aufmerksam zu machen. Der Versuch der Lakota, zumindest einen Teil des Landes über die Gesetzentwürfe "Bradley Bill" von 1988 und "Grey Eagle Bill" von 1990 zurückzubekommen, ist bisher erfolglos geblieben.

Anfang der achtziger Jahre entstanden zwei Lakota-Medien, die in ihrem Überlebenskampf eine wichtige Rolle spielen: die mittlerweile in Rapid City sitzende größte indianische Wochenzeitung "The Lakota Times" und der im Reservat Pine Ridge stationierte Radiosender "KILI Radio". Die geschichtlich gewachsene Beziehung zwischen den Weißen und den Lakota in Süddakota ist nach wie vor von Rassismus und Diskriminierung geprägt. Deshalb erklärte der Gouverneur dieses Staates, dazu aufgefordert vom Herausgeber der "Lakota Times", Tim Giago, das Jahr 1990 zum Jahr der Versöhnung zwischen Weißen und Indianern und das mit dem folgenden beginnende Jahrhundert zum Jahrhundert der Versöhnung; der "Columbus Day" 1990 wurde in South Dakota beim unvollendeten Crazy-Horse-Monument in den Black Hills als "Native American Day" gefeiert.[2]

Zum 100.Jahrestag des Massakers am Wounded Knee ritten vom Fort Yates aus die Big Foot Memorial Riders der Lakota zum fünften Mal, entlang der Route von Big Foots Gruppe auf ihrer Flucht vom Standing Rock- zum Pine-Ridge-Reservat, 250 Meilen nach Wounded Knee. Während des Rittes beteten sie für die Kinder und Alten, die Kranken und Schwachen, für das Überleben ihrer Traditionen, für die Inhaftierten und die in einer bestimmten Lebensweise Gefangenen, sie beteten zur Mutter Erde und ehrten alle Lakota-Frauen, und sie beteten dafür, daß es keine Wounded Knees mehr

---

[1] Der IITC wurde 1977 als nichtstaatliche Organisation von der UNO anerkannt. (Talbot 1988:23)

[2] Der Herausgeber der "Lakota Times" forderte auch George Bush und andere Politiker auf, das Jahr 1992 zum nationalen Jahr der Versöhnung zwischen Indianern und Nicht-Indianern zu erklären.

geben werde. Mit einer symbolisch die Tränen der Lakota-Nation fortwischenden "Wiping of the Tears"-Zeremonie beendeten die Lakota symbolisch ein Jahrhundert der Trauer. Nach ihrer Philosophie ist es die Aufgabe der jetzt lebenden Lakota, der 7.Generation nach den Verträgen mit den Weißen, wiederum für die kommenden sieben Generationen eine Zukunft zu schaffen.

Das Bedürfnis der Sioux nach Unabhängigkeit, Selbstbestimmung, Einigkeit und Identität mündete in die Herausbildung einer vierteljährlich zusammenkommenden Versammlung von Lakota, Dakota und Nakota aus Kanada und den USA: der *Ikce Wicasa Ta Ominiciye*. Laut ihres Vereinigungsübereinkommens (Dakota-Lakota-Nakota Unification Accord) soll sie sich aus souveränen, unabhängigen *Tiospayes, Ospayes* (Gruppen) und "Stämmen" mit je einem Sitz in der Versammlung zusammensetzen. In der Präambel heißt es:

> "We the duly elected leaders of the sovereign independent Indian Nations, being aware of our close kinship and recognizing the benefits to be derived from uniting in common cause, do hereby affirm and establish a Unification Accord for Peace, Alliance, and Sovereignty. Further to exercise our fundamental and inalienable right to determine our own destiny and to govern our own affairs. Further to follow our original instructions to strenghten our Oyate, to cooperate with one another, to live on earth in harmony and peace with all peoples and creatures."[1]

Wie sehr das Geschichtsbild des weißen Amerika mit dem der Lakota-Indianer kontrastiert, soll abschließend folgender Auszug aus einem Artikel der "Lakota Times" über die von den Lakota boykottierte Feier anläßlich des fünfzigjährigen Bestehens des Mount Rushmore[2] am 3.Juli 1991 in den Black Hills zeigen:

> "President Bush said the four presidents immortilazed in stone 'chiseled into our national soul a yearning for freedom, democracy, equality, and justice - a conviction that all people have the right to life, liberty and the pursuit of happiness'.
> He said Washington sought to build a nation devoted to freedom and human dignity. Jefferson's greatest gift to the nation was to negotiate the Luisana

---

1 *"Yuwitaya Lakota"*, Volume 1, Issue 2, Spring Equinox, 1992.

2 Der italienische Filmregisseur Piero Tellini bemerkte 1977, daß sich links des in Stein gehauenen George Washington ein die Präsidentenköpfe überragendes natürliches Profil eines Indianers in dem Felsen erkennen läßt. ("Lakota Times", 22.5.1991) Um vier Uhr nachmittags, so sagte mir ein Lakota, kann man dieses fünfte Gesicht des "Shrine of Democracy" deutlich sehen. Für die Lakota, die es oft mit dem von Crazy Horse identifizieren, ist es ein zeichenhafter Hinweis aus der metaphysischen Welt dafür, daß die ihnen von den USA abgerungenen Black Hills (zu) ihnen gehören.

purchase with the French, he said. 'The purchase expanded our boundaries forever and opened to millions new horizons, opportunities and dreams.'
It seems Jefferson forgot to sign it with the Native Peoples who had a rightful claim.
Abraham Lincoln, 'armed with changeless moral laws, paved the pass for the future', the president said.
History tells us he sentenced 350 Sioux to be hanged for fighting for their very homeland. Thirtyeight eventually died in the largest mass hanging in American history.
Theodore Roosevelt 'brought to the outdoors the same exuberance he brought to life - calling our lands and wildlife the property of unborn generations'. This could be taken from a book written by elders of the Lakota nation.
President Roosevelt also, by hook and crook, stole millions of acres of Indian lands he later converted to national parks and forest lands."[1]

b) Eine Briefmarke für Sitting Bull

> "Im Bereich der Kultur manifestiert sich der neue Totalitarismus gerade in einem harmonisierenden Pluralismus, worin die einander widersprechendsten Werke und Wahrheiten friedlich nebeneinander koexistieren."[2]
>
> Herbert Marcuse

1. Die Herausgabe der "Sitting Bull Stamp"

Am 14.September 1989 erschien in den USA eine 28-Cent-Briefmarke, deren Motiv eine Porträtzeichnung von Sitting Bull *(Tatanka Yotanka)*[3] ist. Sitting Bull, Heiliger Mann und Häuptling der Lakota, wurde am 15.September 1890 beim Versuch seiner Festnahme im Standing-Rock-Reservat erschossen. Die "First Day of Issue Ceremony" fand in Rapid City (South Dakota) im Rushmore Plaza Civic Center statt, geleitet wurde sie vom Postmaster der Stadt. Dieses Zeremoniell, eine Begegnung von Vertretern der Post und geladenen Lakota-Indianern, habe ich damals besucht, und heute erscheint es mir, da

[1] Avis Little Eagle, "Lakota conspicious by absence at Mount Rushmore dedication", "The Lakota Times", 2.7.1991.

[2] Aus: "Der eindimensionale Mensch" (1988:81).

[3] Ein sechzigjähriger Lakota sagte mir, *Ptetanka Yyotanka* sei Sitting Bulls wirklicher Name gewesen, *"Pte"* sei das ältere Wort für den Bison.

eine unbeabsichtigte Allegorie für die bereits erfolgte Assimilierung der Lakota und die Überfremdung ihrer Kultur, als dafür geeignet, dem Leser eine Ahnung von dem inneren Kolonialismus zu verschaffen, dem die (Lakota-)Indianer in den USA ausgesetzt waren und sind:

Die "Sitting Bull Stamp" gehört zu einer Briefmarkenserie, mit der als Große Amerikaner Apostrophierte geehrt werden ("Great American Series stamp"). Vor Sitting Bull wurden bereits drei andere berühmte historische Native Americans in sie aufgenommen: der Cherokee Sequoyah[1] und die Lakota Red Cloud und Crazy Horse. Im August 1990 gab die Post die "American Indian Headdresses"-Briefmarken heraus (Werbeslogan: "Indian Treasures Come Alive"), auf denen Adlerfederhauben der Assiniboine, Shoshone, Cheyenne, Flathead und Comanche abgebildet sind. Die Sitting-Bull-Briefmarke zeigt eine Frontalansicht von Sitting Bulls Kopf, die graphische Vorlage dazu wurde von Robert Anderson aus Massachusetts nach fotografischen Porträts kreiert. Andersons Sitting Bull schaut den Betrachter aus einem etwas zu rundlich geratenen Gesicht gelassen und optimistisch an; im Gesicht des Sitting Bull der Studioaufnahmen hingegen sind deutlich Spuren eines leidvollen Lebensweges zu erkennen.

Im Parkgelände vor dem Civic Center bemerkte ich bei meiner Ankunft eine Gruppe Lakota-Kinder, als solche zu erkennen nur aufgrund ihrer indianiden Merkmale. Ihre Lehrerinnen -es handelte sich um eine Schulklasse der Crazy Horse School im Reservat Pine Ridge - versorgten sie gerade mit Lebensmittelkonserven aus der US-amerikanischen Überschußproduktion, die die Regierung an die überwiegend von der Wohlfahrt abhängigen Lakota ausgibt. In der Stadthalle vertrieb die Post die Briefmarke mit dem "FIRST DAY OF ISSUE"-Stempel auf Umschlägen, bedruckt mit der Zeichnung eines berittenen Lakota-Kriegstrupps, sowie T-Shirts, bedruckt mit einem vergrößerten Bild der Briefmarke.

Unter den Anwesenden fiel eine Weiße auf, die ein Lederkleid und Mokassins trug. Echt dagegen wirkte ein alter Mann mit langem weißen Haar, der, zeitgemäß gekleidet, an einem Tisch saß, wo er um Autogramme und die Erlaubnis, ihn fotografieren zu dürfen, gebeten wurde. Seine ausgeprägt indianische Physiognomie wiesen den Greis unmittelbar als (Lakota-)Indianer aus. James Holy Eagle, der mir als Verwandter von

---

[1] Sequoyah entwickelte zwischen 1809 und 1821 die Cherokee-Silbenschrift. (Lindig 1985:134)

Sitting Bull vorgestellt wurde, war damals 101 Jahre alt.[1] Er gehörte zu den Ehrengästen der Veranstaltung, wie auch der Executive Director der United Sioux Tribes und die Postamtsvorsteher aus Omaha, Sioux Falls und Mobridge.[2] Während des Zeremoniells saß er auf dem Ehrenplatz neben dem Sprecherpult auf dem Podium.

Das Programm begann mit dem Einmarsch uniformierter Vietnam-Veteranen (Firebase 463), Weiße und Indianer aus South Dakota, die die amerikanische Flagge präsentierten. An der Spitze paradierte ein Lakota mit Adlerfederhaube, der ein traditionelles Männerhemd, Blue Jeans und perlenbestickte Mokassins trug. In einer Hand hielt er die Fahne, in der anderen eine traditionelle, mit Adlerfedern geschmückte Standarte der Lakota-Kriegergesellschaften. Im Anschluß sang eine Weiße, die modernen Lakota-Schmuck angelegt hatte, die Nationalhymne, und daraufhin sang ein Lakota-Junge mit langen Zöpfen die sogenannte Hymne der Sioux (Sioux Anthem). Dann sang eine Weiße das "Gebet des Herrn", während eine junge Lakota-Frau in vollständig traditioneller Aufmachung es synchron mittels indianischer Zeichensprache visualisierte.

Die Würdigung Sitting Bulls erfolgte durch den Senior Assistant Postmaster General aus Washington, D.C. In sehr allgemein gehaltenen Formulierungen hob er Sitting Bulls Kampf für sein Volk und dessen Lebensraum hervor; das klassisch schöne, einfache Motiv des Wertzeichens spiegele die Menschlichkeit, die Würde und Tapferkeit des "great Indian leader" wider, die Briefmarke werde Menschen auf der ganzen Welt mit seinem Aussehen bekannt machen. Von einem Mitglied der Standing-Rock-Stammesregierung erhielt er ein "star quilt"[3] als Geschenk. Anschließend sang und trommelte eine Gruppe Powwow-Sänger der Lakota einen "honoring song" für Sitting Bull, die Repräsentanten der Post und ihre indianischen Gäste tanzten dazu im Kreis den "honoring dance", angeführt von James Holy Eagle. Im Anschluß an die Formalitäten war ein Powwow geplant, doch es kam kein wirkliches Tanzfest zustande, da nur ein paar Lakota-Kinder in Kostümen erschienen waren. Nur wenige Indianer hatten die öffentlich angekündigte Feier besucht...

---

[1] Er wurde am 4.4.1889 zehn Meilen nördlich der Pine-Ridge-Agentur geboren. (Pers.Komm. mit seiner Enkelin Sonja Silvia Holy Eagle)

[2] Mobridge liegt am östlichen Ufer des Missouri, an der Grenze zum Standing-Rock-Reservat, wo Sitting Bull begraben liegt. Auf der anderen Seite des Missouri befindet sich das Sitting Bull Monument.

[3] Handgearbeitete Steppdecke, die zu einem Identitätssymbol der Lakota geworden ist.

2. Sitting Bulls Verhältnis zum weißen Amerika

Um die Bedeutung, bzw. Absurdität der Ehrung Sitting Bulls als Großen Amerikaner ein Jahrhundert nach seinem Tod durch eine staatliche Institution erfassen zu können, ist es notwendig, seine überlieferte Einstellung gegenüber seinen anglo-amerikanischen Zeitgenossen zu kennen. Der *Wicasa wakan* (Heiliger Mann/Medizinmann) ein Hunkpapa, hat sich wohl nie träumen lassen, eines Tages in eine nationale Briefmarkenserie aufgenommen zu werden. Indianer waren nach einer Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der USA von 1883 keine Staatsbürger, sondern galten als fremdstämmig,[1] die amerikanische Staatsbürgerschaft wurde ihnen erst durch das Snyder-Gesetz von 1924 zuteil.[2] Die Amerikaner, die sich in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts des Lakota-Territoriums mittels Militärgewalt und einer "brüchigen" Vertragspolitik bemächtigten, waren Sitting Bulls Feinde.

Von allen Häuptlingen der Lakota widersetzte er sich am längsten dem Bestreben der Regierung, sein Volk in einem Reservat anzusiedeln.[3] Im Oktober 1976, vier Monate nach der Schlacht am Little Bighorn, erklärte er dem seine "band" verfolgenden Colonel Nelson Miles, er sei nicht dazu geschaffen, als Agenturindianer zu leben. Im folgenden Jahr floh er deshalb mit seiner Gruppe in das Kanada Queen Victorias.[4] Als er erfuhr, daß der vom US-Kriegsministerium gesandte General Terry mit ihm über seine Rückkehr in die USA verhandeln wollte, sah er in einer Unterredung keinen Sinn, da die Amerikaner allesamt Lügner seien. Da er für die Kanadier kein britischer Staatsbürger war, sondern ein resistenter amerikanischer Indianer, sprachen sie ihm jeden Anspruch auf Land ab. Im Juli 1881 kehrte auch er, buchstäblich notgedrungen, in die USA zurück.[5]

---

1 Dee Brown 1977:379.

2 Talbot 1988:389.

3 Frank White Buffalo Man über die Reaktion seines Großvaters auf das Angebot der Regierung von 1875, die Black Hills zu kaufen: "Long ago some people, government officials, wanted to meet with Sitting Bull. He was out hunting. Gall, Crow King, and Grass were chiefs, but the officials would not talk to them, so the Indians brought Sitting Bull. Sitting Bull picked up a handful of dirt and said he couldn't give them this much." (Kadlecek 1983:151-152)

4 Dee Brown 1977:297-298.

5 Dee Brown 1977:403-406. Nicholas Black Elk: "We broke camp in the spring [1880]. All of our horses had died and most of us had to travel on foot. (...) We started back to the U.S. because we were tired of being in Canada." (DeMallie 1985:210)

Dort wehrte er sich kompromißlos gegen jeden Versuch der Regierung, die "Great Sioux Reservation" weiter zu verkleinern, er unterzeichnete keinen der Verträge oder Abkommen zwischen den Lakota und den USA. Als die Sioux 1889, unter Druck gesetzt, ihre Große Reservation aufgaben, erklärte der gescheiterte Häuptling, es gäbe keinen Indianer mehr außer ihm.[1] Das Büro für indianische Angelegenheiten in Washington, das seinen politischen Einfluß im Reservat fürchtete, wollte ihn in ein Militärgefängnis bringen lassen, erschossen wurde er von Lakota-Polizisten, die ihn verhaften sollten.[2]

3. Das schizophrene Verhältnis der Amerikaner zu den Native Americans

Sitting Bulls amerikanische Zeitgenossen hatten ein gespaltenes Verhältnis zu den autochthonen Ethnien, speziell zu denen der Plains. So äußerten sich verschiedene Indianerkämpfer öffentlich voller Bewunderung über die Lebensweise der von ihnen bekriegten Ureinwohner:

> "Four years before his death, Georg Armstrong Custer published serially in the Galaxy, a respectable middle-class magazine, 'My Life on the Plains', in which he expressed his admiration for 'the fearless hunter, matchless horseman und warrior of the Plains'. Many Army officers who had fought against these Indians expressed similar experiences in widely read books (...) including portraits of many of the leading chiefs and warriors (...) - - Red Cloud, Satanta, Gaul,[3] Sitting Bull, and others."[4]

Und während man an die Lakota und andere Plains-Stämme, Kriegsgefangene in Reservaten, Lebensmittelrationen ausgab, ergötzte sich ein Millionenpublikum an den "genuine Plains Indians", darunter 1885 auch Sitting Bull, die in "Buffalo Bill" Codys Wild-West-Show Bisons jagden oder eine Postkutsche überfielen.[5]

Diese schizophrene Haltung hat sich bis heute erhalten: Die Indianer der Vergangenheit werden generell heroisiert, verkitscht, vermarktet; die gegenwärtig lebenden werden

---

1 Dee Brown 1977:415.
2 Dee Brown 1977:419-421.
3 Hier ist wohl Gall gemeint.
4 Ewers 1982:25-26.
5 Ewers 1982:26-27. Im Euro-Disneyland wurde diese Spaltung zwischen aktueller Wirklichkeit und nostalgisch-verklärter Vergangenheit auf originalgetreu unterhaltende Weise neu aufgelegt.

verdrängt, diskriminiert, gefürchtet.[1] Das wurde auch während der Herausgabe der Sitting-Bull-Briefmarke deutlich: Sein Abbild wurde vermarktet, sein Kampf gegen den Verlust von Land und Lebensweise als heroische Leistung gewürdigt; der aktuelle Kampf der Lakota um die Rückgabe der Black Hills war ein Tabu-Thema, ihre gegenwärtige soziokulturelle Situation wurde nicht angesprochen - auch nicht vom Chairman der Standing-Rock-Reservation, dem als einzigem Indianer das Wort erteilt wurde.

4. Das perpetuierte Indianerstereotyp

Die sich im letzten Jahrhundert durchsetzende Gleichsetzung der nordamerikanischen Indianer mit dem stereotypisierten Plainsindianer führt Ewers in seiner Studie "The Emergence of the Plains Indian as the Symbol of the North American Indian" von 1964 auf die Publikationen von George Catlin, Maximilian Prinz zu Wied-Neuwied und Karl Bodmer zurück. Für Phyllis Rogers ist der eigentliche Schöpfer dieses Indianerklischees, das sich bis heute in den USA erhalten habe und das er "the Siouan image of the American Indian" nennt, William F.Cody. Besonders durch seine in Millionenauflage verbreiteten Werbeplakate habe Buffalo Bill, der in den neunziger Jahren anfing, seine indianischen Akteure diverser Plains-Stämme als "Sioux" zu bezeichnen, das imaginäre Bild des nordamerikanischen Indianers geprägt.[2]

Die erste reguläre US-Briefmarke, die ein Indianerporträt zeigte, erschien 1923 und hieß "American Indian". Bei dem Abgebildeten handelte es sich um einen Lakota, und zwar um Hollow Horn Bear vom Rosebud-Reservat.[3] Die Tatsache, daß in der "Great Americans Series", in die auch Buffalo Bill aufgenommen wurde, drei Teton-Sioux und nur ein Vertreter einer anderen Ethnie die indigene Bevölkerung repräsentieren, ist nur ein Beispiel für die ungebrochene Kontinuität des im vorigen Jahrhundert entstandenen Stereotyps.

---

[1] Nur eine Gehirnoperation, so der Lakota Vine Deloria sarkastisch, könne diese Schizophrenie beheben. (Dokumentarfilm "Wer waren die Barbaren? Der Untergang der Indianer Nordamerikas")

[2] 1981:6-9. Zur historischen Entwicklung der Indianerstereotypen siehe King 1991. Nach King geht das Plainsindianerstereotyp auf die Oglala-Lakota in Codys Show zurück, entstand jedoch beinahe zufällig als ein Resultat einer Vielzahl von Faktoren im 19.Jahrhundert. (Ebd.:41)

[3] Ewers 1982:29.

5. Die propagierte Verschmelzung der Kulturen

Unverkennbar für den kritischen Beobachter war es die Absicht der Post, die antagonistische Beziehung zwischen der dominanten Gesellschaft und der kolonialisierten Minderheit als überwunden darzustellen. Mittels einer permanenten Synthese bzw. Fusion von kulturellen Elementen wurde eine harmonische Koexistenz bzw. Einheit der beiden Kulturen suggeriert, ein religiöser Synkretismus propagiert: Traditionelle indianische Kleidung und moderner westlicher Habitus waren nebeneinander vertreten bzw. wurden miteinander vermischt, Lakota und Weiße marschierten im Gleichschritt Seite an Seite, das Vaterunser wurde in Zeichensprache übersetzt usw. Auch wenn die beteiligten Indianer selbst es nicht so empfunden haben mögen: Ihre Kultur wurde zur Folklore degradiert.

Sitting Bulls Verteidigung der ethnischen Identität seines Volkes wurde zwar gewürdigt, doch indem man ihn als Großen Amerikaner ausgab, assimilierte man ihn gleichzeitig posthum.[1] Wie die ganze Veranstaltung war die auf die Nationalhymne folgende patriotische "Sioux Anthem"[2] nicht repräsentativ für die Lakota, die dem American way of life ihre eigene Lebensphilosophie entgegenstellen, einen Teil ihres Territoriums zurückfordern und den Status einer souveränen Nation anstreben.

---

[1] Acht Jahre zuvor reagierte die damals noch existierende Zeitung *"Oyate Wicaho"*, herausgegeben von Aktivisten des American Indian Movement, folgendermaßen auf die Herausgabe der "Crazy Horse Stamp": "The U.S. Postal Service, in another superficial attempt by the U.S. government to convince the world that they 'love their Indians', has decided to issue a new postage stamp with their own version of the likeness of Crazy Horse on it. (...) a representative of the U.S.Postal Service stated, 'We just wanted to honor a great American!'. This was the biggest insult of all, as Crazy Horse spent his entire life fighting the United States and the American army. Rather than attempting to patch over their past and present history of genocide against Indian people (...) the United States should instead begin to live up its own laws and recognize Indian treaty rights, human rights, and the right to true selfdetermination for Indian people." (*"Oyate Wicaho"*, Vol.2, No.10)

[2] Die Hymne wurde laut Feraca von dem Lakota Ellis Chips komponiert und 1955 erstmals öffentlich gesungen. Daniels hat sie folgendermaßen ins Englische übersetzt: "The flag of the President of the United States will stand forever. Underneath it, the people will continue to flourish, now and in future generations. For this pupose I have done this." (Daniels 1975:236)

II. Die Lakota und der weiße Mann

> "There is a re-awakening, a movement to resurrect our language and culture. (...) There are many Lakota with a problem of identity. They don't know who they are. There is confusion. They live in a world where we have to be two things: a Lakota and a participant in a larger society that often conflicts with our values, views and perceptions. There is a re-education process going on. (...) We are restructuring a whole nation."[1]
>
> Elgin Bad Wound

> "They try to live in two worlds. It's possible to live in two worlds. We must understand and use our traditional way. They must identify themselves as an Indian and be proud of that and still live in the white man's world."[2]
>
> Royal Bull Bear

> "Experts paint us as they would like us to be. Often we paint ourselves as we wish we were or as we might have been. (...) To be an Indian in modern American society is in a very real sense to be unreal and ahistorical."[3]
>
> Vine Deloria

> "Most non-Indians think the rest of the world should progress and Indians should stay the same. We have to assume modern technology to survive. We are a vital, progressive people. We are emerging nations."
>
> Tim Giago

> "*Lakota oyate ki tonhanl maka ki yanke ki hehanyan el akan unkunpi ktelo. Ninsiyan. Ho, Hecetu welo!* (For as long as the earth exists, the Lakota people will be. So will you. So be it.)"[4]
>
> Ivan Star Comes Out (Bear Brain)

a) Ein Leben in zwei Welten

Treue zur eigenen Kultur ("tenacity") haben US-amerikanische Kulturanthropologen den Lakota immer wieder bescheinigt. Tatsächlich haben die ehemaligen Bisonjäger, die der Repression, Diffamierung und Verklärung ihrer Kultur widerstanden und sich den wandelnden Lebensumständen angepaßt haben, diese am Leben erhalten können. Heute, am Ende des 20. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung, über ein Jahrhundert nach ihrer Einweisung in Reservate, befinden sie sich in einem Prozeß intensiver, reflektierter kultureller Wiederbelebung; sich als

---

1 "The Lakota Times", 11.12.1991.
2 "The Lakota Times", 20.11.1991.
3 1970:9-10.
4 "The Lakota Times", 9.10.1990.

eine prinzipiell gleichberechtigte Nation begreifend, versuchen sie, ihre traditionelle Kultur, die sie geistig und ethisch als der dominanten überlegen ansehen, in ihrer Ganzheit innerhalb der von der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation umgestalteten Lebenswelt zu reaktivieren oder, mit ihren Worten, wieder aufzubauen.

Dem Tourismus, der modernsten Form exogenen Kulturwandels, wenn nicht gar Ethnozids, haben sie sich nicht verkauft. Unübersehbar und unleugbar jedoch sind die sie selbst deprimierenden Folgeerscheinungen des fortgesetzten Aufeinandertreffens zweier antagonistischer Weltanschauungen und Lebensweisen: partieller Kulturverlust, soziokulturelle Desintegrität und Verwirrung und das Problem der individuellen wie kollektiven Identität auf Seiten der indigenen Minderheit. Jetzt, in einer Zeit postmoderner Gegenaufklärung - damit meine ich vor allem die fortschreitende Relativierung abendländischer Denkgewohnheiten, den auf geistiger Ebene unaufhaltsamen Einsturz der Dominanzposition westlicher Gesellschaften in der Welt - scheinen die Bedingungen der Möglichkeit (wenn auch nicht in ihrer Totalität) für die angestrebte umfassende, vitale Aktualisierung der eigenen Kultur geschaffen zu sein bzw. sich herauszubilden. Als die größten Hindernisse für dieses Unterfangen dürften die oben angedeuteten Depravationserscheinungen anhaltender Bevormundung und Unterdrückung und der unausweichliche, heute sublimere, schwieriger zu erkennende Einfluß des herrschenden Lebensstils anzusehen sein.

Unweigerlich führen die Lakota, mehr oder weniger, ein Leben in zwei überwiegend zueinander antithetischen Welten und Realitäten (zugespitzt gesagt: Mickey Mouse versus Weiße Büffelkalbfrau). Indem sie, der überlebensnotwendigen Bedeutung ethnischer Identität bewußt, an der eigenen festhalten, grenzen sie sich von der angloamerikanischen Gesellschaft, die sie selbst "die dominante Gesellschaft" nennen, ab. Sie nennen die Amerikaner europäischer Abstammung "whites", "white people" oder "white Americans",[1] in ihrer Sprache *wasicun* (sprich: watschítschu), was sie mit "die das Fett nehmen" übersetzen, bezogen auf die von ihnen behauptete habgierige Mentalität der Weißen.[2]

Sich selbst nennen sie Lakota (Verbündete, Freunde) bzw. *Lakota oyate* (Lakota nation/people) und *Ikce wicasa*, was sie mit "gewöhnliche/ursprüngliche Menschen" (common/original

---

[1] "Sie sagen, ihre Vorfahren kamen aus Schweden, Österreich, Deutschland ... Für mich sind sie einfach weiße Amerikaner", meinte ein älterer Lakota zu mir. "Whites", "white people" oder "the white man" nennen die nordamerikanischen Ureinwohner auch die nicht-amerikanischen Weißen.

[2] Zu den unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes *wasicun*, dessen Etymologie lt. DeMallie unbekannt ist, siehe DeMallie 1985:150-152, Buechel 1983:551. *Wasin* bedeutet Fett.

man/men) übersetzen.[1] Mit *Ikce wicasa* (sprich: Iktsché witschascha) sind alle Sioux, also die Dakota, Lakota und Nakota, gemeint. Auf englisch nennen sie sich manchmal auch Sioux (eigentlich französisch; sprich: Ssu), auch Native Americans, vor allem aber Indians, wobei "Indian(s)" sowohl als Synonym für die Lakota bzw. *Ikce wicasa*, als auch zur Bezeichnung aller (nordamerikanischen) Indianer (="Indian people[s]") gebraucht wird.

Dem American way of life, wie auch sie den US-amerikanischen Lebensstil nennen, stellen sie ihren Indian way entgegen, auf Lakota *Lakol wicohan*, womit die in der originären Kultur wurzelnde tradierte Weltsicht bzw. der aus dieser entspringende Lebensvollzug gemeint ist.[2] Die Lakota können heute nicht mehr in kulturpolitische Gruppen wie Traditionalisten, Progressive etc. unterteilt werden, da sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, insgesamt von der Strömung kultureller Rückbesinnung erfaßt sind. Wenn von Traditionalisten, auch in diesem Text, die Rede ist, so sind damit diejenigen gemeint, die am intensivsten am autochthonen Kultursystem festhalten und sich entsprechend stärker nativistisch geben. Wenn ich von Traditionellen spreche, meine ich all jene, deren Lebensvollzug sich grundsätzlich an den Traditionen orientiert. Für die Lakota selbst sind die "wirklichen" Lakota ("the real Indians"), also jene, deren ethnische Identität, Ethnizität oder "Indianess" am ausgeprägtesten ist, die sogenannten Graswurzel-Lakota ("grass root people"), die abseits des mainstream und davon relativ unberührt, sich weitestgehend im traditionellen Paradigma bewegen und in ihren communities die "traditional ways" am konsequentesten fortsetzen.[3]

Jene, die nicht zu den Graswurzel-Gemeinschaften gehören, aber auch diese, wenn auch in weitaus geringerem Maße, befinden sich heute in der paradoxen Situation, daß sie, da sie partiell außerhalb ihrer eigenen Kultur stehen oder gar dieser entfremdet sind, als Lakota-Indianer

---

1 Buechel übersetzt "*ikcé wicá_a*" mit: "Common men, wild men; Indians, not white men." (1983:220) John Fire Lame Deer: "Wir nennen uns *Ikce Wicasa* - die natürlichen Menschen, die freien, wilden Menschen." (Lame Deer & Erdoes 1979:28) In dem Spielfilm "Der mit dem Wolf tanzt" wird *Ikce wicasa* in der Bedeutung von "wahre Menschen" übersetzt. Doris Leader Charge, die am Sinte Gleska College im Reservat Rosebud über die Sprache und Kultur ihres Volkes lehrt, erarbeitete hauptsächlich die (vereinfachten) Dialoge auf lakota.

2 Ein Beispiel: "In the Indian spiritual way", erklärte Sonja Silvia Holy Eagle im August 1991 Reportern des "Rapid City Journal", nachdem ihr Großvater James Holy Eagle im Alter von 102 Jahren gestorben war, "they say he's covering his tracks right now ... going back to pick up his tracks everywhere he has been in life before he goes on with his journey to the spirit world. (...) Like last night, I went to tell some relatives he was gone, and they saw him sitting there by me. I feel lonely and sad that I can't see him, but when I feel his presence I get over it." ("Rapid City Journal", 31.8.1991)

3 Ein Lakota: "The real Indians, the grass root people, live away from town in communities in the country, in log houses with an outhouse. They live a humble life and continue the culture."

"Indianer spielen", wie sie es selbst ausdrücken, und womit sie den meist zeitlich begrenzten Umgang mit kulturspezifischen Bereichen und Elementen meinen, der in der Tat spielerisch anmutet. Insbesondere ist diesbezüglich das Fest sozialer Tänze, das gewiß identitätsstiftende Powwow zu nennen, bei dem ihre traditionelle Kleidung als ein Kostüm (costume) getragen wird.[1]

Abschließen möchte ich diese einleitenden Worte mit drei skizzierten Impressionen, aus denen die Absurdität der entstandenen Situation durchscheint: Während eines Sonnentanzes draußen auf dem Land öffnete ich einmal in einem alten trailor einen auf dem Erdboden stehenden Kühlschrank, in dem sich Bisonfleisch für das abschließende Fest befinden sollte. "Das mußt Du sehen", sagte ich zu Lorena und ließ sie die Kühlschranktür selbst aufmachen. Ein riesiges Stück Bisonfleisch, das ihn vollständig füllte, sprang ihr entgegen. "Irgendwie surreal, nicht wahr?" - "Ja, irgendwie surreal." Auf dem Sonnentanzplatz, dort wo sich die Tänzer vorbereiteten, lag ein zerzauster ausgestopfter Adler auf dem Boden, die Indianer brauchten seine Federn. Der trailor eines Weißen in ihrer community, der sich unermüdlich darum bemüht, die Lakota zum Ba'hai-Glauben zu bewegen, war während seiner Abwesenheit auf geradezu groteske Weise vollständig verbarrikadiert, aus Angst vor Einbrüchen und eingeschlagenen Scheiben...

b) Rassismus und Diskriminierung

> "Herrschen und Beherrschtwerden gehört nicht nur zu den unerläßlichen, sondern auch zu den nützlichen Dingen, und bei einigen besteht unmittelbar von Geburt eine Scheidung - der einen zum Beherrschtwerden, der anderen zum Herrschen."[2]
>
> Aristoteles

> "Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race des Weißen. Die gelben Indianer (=Inder) haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften."[3]

---

1 Schon Gordon Macgregor schrieb in seiner 1946 publizierten Studie "Warriors Without Weapons" unter ein Foto von einem Powwow: "Indianer sein für einen Tag", und über den Wandel der Bekleidung: "Pine Ridge children dress much like the white children in any midwestern rural community. (...) Doting grandmothers may make a beaded buckskin suit, but it is always thought of as a costume and is worn only at fairs and Indian dances where the child participates beside his costumed elders ..." (1946:128-130) Heute kommt es vor, daß sich Lakota-Tänzer Kleidungsstücke anfertigen, die sie in Indianerfilmen gesehen haben. Siehe auch die Anekdote von Austin Two Moons in Nizhoní 1990:10.

2 "Politik" 1254a 22-24.

3 Zit.n. Sutter 1989:244.

Immanuel Kant

> "Man sieht es auch an den wilden Nationen, daß, wenn sie gleich den Europäern längere Zeit hindurch Dienste tun, sie sich doch nie an ihre Lebensart gewöhnen. Bei ihnen ist dieses aber nicht ein edler Hang zur Freiheit, wie Rousseau und andere meinen, sondern eine gewisse Rohigkeit, indem das Tier hier gewissermaßen die Menschheit noch nicht in sich entwikelt hat."[1]

Immanuel Kant

Die Lakota sahen und sehen anders aus als die Angehörigen der dominanten angloamerikanischen Bevölkerung. Ihre Physis unterscheidet sich auch, wenn auch vergleichsweise sehr gering, von der der anderen indigenen Stämme, auch von der der Dakota und Nakota, worauf ich jedoch nicht eingehe, nicht zuletzt deshalb, weil mir generell alles, was den historisch belasteten Begriff der Rasse berührt, problematisch und suspekt erscheint.[2] Zu den signifikanten Merkmalen, die die (Lakota-)Indianer von den "Weißen" im Alltag sichtbar unterscheiden, gehören ihre dunklere, stärker pigmentierte Haut, ihre dunklen Augen und dunklen, glatten Haare, das Nichtvorhandensein von Körperbehaarung, der spärliche Bartwuchs und ihre spezifischen Gesichtszüge.

Rassistisch diskriminiert und diskreditiert wird ein(e) Lakota offen oder subtil in den Dakotas, aber auch anderswo, alltäglich - es sei denn, es überwiegen bei ihm oder ihr wohlgemerkt europide Phänotypen; viele Lakota halten South Dakota, das im übrigen zu den Staaten gehört, in denen so gut wie keine Schwarzen leben,[3] für den rassistischsten Bundesstaat. Die

---

1 Ebd:254.

2 Es bleibt zu hoffen, daß die Auffassung des Genetikers Cavalli-Sforza, der die monogenetische Abstammung des modernen Menschen behauptet, von der Sinnlosigkeit des Begriffs Rassismus Eingang in das Bewußtsein der Menschen findet, wobei die Frage, ob der Terminus Rasse durch seine Theorie obsolet geworden ist oder nicht, meines Erachtens zweitrangig ist. Er selbst: "Kulturelle Unterschiede sind schwer zu begreifen und werden als bedrohlich empfunden. Deshalb flüchten sich manche in den Gedanken, daß ihre angebliche Rasse anderen überlegen ist. Eine solche Haltung ist die bittere Frucht von Unwissen und Angst, die beide nicht so bald verschwinden werden. (...) ich fürchte, daß der Rassismus noch gefährliche Gelegenheiten finden wird, sein häßliches Gesicht zu zeigen." ("DIE ZEIT", 7.2.1992)

3 Bei einem Sonnentanz der Lakota im Jahre 1990 fiel ein Schwarzer unter den Anwesenden auf, der einen mit einem indianischen Perlenhutband geschmückten Hut trug. Sonny Larvie sprach von dem in der Sioux Trading Post in Rapid City angestellten Farbigen, sich dabei schüttelnd, als "nigger", was der Leser erst verstehen wird, wenn er die Ausführungen über den Humor der Lakota gelesen hat. - Als ich einen Nördlichen Cheyenne fragte, was die Südlichen in Oklahoma so trieben,

tiefverwurzelte Tradition der die grundsätzliche Überlegenheit der "weißen Rasse" irrational oder unvernünftig vernünftig antizipierenden Abwertung anderer Völker durch europäische Gesellschaften bzw. solche europäischer Herkunft, an die die Motti erinnern sollten, dürfte den wenigsten der Angloamerikaner, welche die (Lakota-)Indianer als minderwertig ansehen und sie mit Attributen wie "fucking", "worthless", "dirty" etc. versehen, bewußt sein; ebensowenig wie die Tradition der in den Staaten mit Indian Reservations allerdings weniger anzutreffende Fremdvölker-, hier Indianeridealisierung, die keineswegs unterschlagen werden soll. Getrost darf man in bezug auf Süddakota von einer Apartheid zwischen Weißen und Indianern sprechen, die von ihrer Überwindung noch weit entfernt ist, wobei jedoch, um jenen denkwürdigen Gegensatz der Einstellungen nochmals zu nennen, eine Minderheit die Ureinwohner für - man gestatte mir dieses Wortspiel - "apart" im Sinne von schön verschieden, exotisch bzw. identifikationswürdig hält.

Sonja Silvia Holy Eagle, Enkelin von James Holy Eagle, heute sehr stolz darauf, eine Lakota zu sein und Modell indianischer Künstler, über den tradierten Rassismus:

> "In dieser Stadt (Rapid City) gibt es eine Menge Vorurteile und Diskriminierung. - In der Schule, ich war dreizehn, beleidigten sie mich (called me names), nannten mich darkskin ..., sagten 'Geh zurück ins Reservat, wo du herkommst!', machten sich darüber lustig, wie die Indianer sind. Ich haßte es wirklich und war voller Haß und Zorn. Sie hatten Angst vor Indianern. - Als ich ein Kind war, sprachen meine Eltern indianisch mit mir, als ich älter wurde, lernte ich Englisch. - Als ich heranwuchs, war Schönheit für mich blondes Haar und eine winzigkleine Nase, ich schaute nicht in den Spiegel. Ich änderte meine Haarfarbe."

Duane Ross, der Rektor der Schule in Eagle Butte (Hauptstadt des Reservats Cheyenne River), einer community, in der sehr viele Weiße ansässig sind und in der die Lakota im Unterschied vor allem zu den sogenannten traditionellen Reservatsgemeinschaften zur dominanten Gesellschaft hintendieren:

> "In dieser community wollen die Kinder Weiße sein, weil sie als Weiße mehr Möglichkeiten haben. Die Lehrer hier sagen ihnen: 'Get education so you can get out of here (dem Reservat).' Die Leute hier schämen sich dafür, Indianer zu sein. Meine Eltern waren fast Vollblut-Indianer (full-blood), sie ließen sich als half-blood registrieren, ich habe die Sprache nicht gelernt. Wenn Leute mich auf Lakota ansprechen, ich habe lange Haare ..., ist mir das peinlich, ich möchte die Sprache jetzt lernen."

---

antwortete er: "They are getting black".

Der siebzehnjährige John Miner, dessen Gedicht "Historic Oppression" ich weiter oben zitiert habe, ein Halbblut:

> "In Sioux Falls bin ich sehr diskriminiert worden. Als ich von einem Weißen einen Kamm leihen wollte, sagte er: 'I don't want to catch bugs.' Nach einem Basketballspiel, ich hatte gut gespielt, nannten sie mich schmutziger Indianer, der weißen Rasse unterlegen. Im Supermarkt sind wir beschuldigt worden, gestohlen zu haben, angeblich Videobänder. Sie haben die Polizei gerufen, und wir mußten unsere Taschen ausleeren. Wir hatten nichts gestohlen. Sie haben uns dann Sachen geschenkt, weil wir auf eine Anzeige verzichteten. - Die Feds (Federal Government) respektieren unsere Rechte nicht. Vielleicht werden die Indianer wieder zu den Waffen greifen, wir haben bewiesen, daß wir es können."

Für die "skins", wie sich die Lakota humorvoll gern selbst nennen (ein "real skin" ist ein full blood), ist hitch-hiking, das Trampen, bei dem der Anhalter neben der Straße in Fahrtrichtung geht, nach eigenem Bekunden nach wie vor lebensgefährlich. Auf lakota warnt KILI-Radio vor Autofahrern, die die Wagentür öffnen, wenn sie an trampenden Indianern vorbeifahren. (Wegen ihrer Armut trampen weitaus mehr Lakota als Weiße, Fußgänger in Rapid City sind meistens Indianer.) Zu unverhohlenen rassistischen Homiziden, wie sie vor der Protestaktion in Wounded Knee 1973 geschahen, ist es in letzter Zeit nicht mehr gekommen, aber ein Ende des Rassismus ist nicht in Sicht, auch nicht nach "Dances with Wolves", für den bemerkenswerterweise kein indianischer Schauspieler eine Auszeichnung erhielt.[1] Im September 1990 forderten demonstrierende Indianer in South Dakota den Rücktritt von Mike Whalen, deputy state's attorney des Charles Mix County, weil er die gegenwärtige "Native American culture" als gott-, gesetz-, hoffnungs- und arbeitslos bezeichnet hatte.[2] Erwähnt werden muß auch, daß sich die Bundesregierung nicht nur entschieden gegen eine Gedächtnisstätte in Wounded Knee sträubt, sondern auch gegen eine für die in der Schlacht am Little Bighorn gefallenen Indianer.[3]

---

1 Mir wurde erzählt, daß sich indianische Mitwirkende während der Dreharbeiten zeitweise diskriminiert gefühlt hätten.

2 "The Lakota Times", 25.9.1990.

3 "The Lakota Times", 30.10.1990. Das "Custer Battlefield reenactment", eine der zahllosen Inszenierungen geschichtlicher Begebenheiten in den Vereinigten Staaten, das seinerzeit, da es aufgrund der prinzipiell unveränderten Beziehungsstrukturen zwischen den Angloamerikanern und den eingeborenen Gruppen zu Ausschreitungen kam, eingestellt worden war, wurde 1990 erstmals wieder aufgeführt. Das mit Grabsteinen für die gefallenen Soldaten bestückte Schlachtfeld, eine Touristenattraktion, liegt auf dem Land, das die *Absaroke* (Crow), die damals Custer unterstützten und heute die indianischen Darsteller stellen, als Reservat erhielten. Die Einnahmen aus dem Tourismus kassiert der Staat.

Das von dem Gouverneur Süddakotas 1990 ausgerufene Jahr der Versöhnung ("Year of Reconciliation") zwischen Weißen und Ureinwohnern, ein Eingeständnis der in die Gegenwart reichenden rassistischen Diskriminierung und Politik, kann unmöglich "über Nacht" die bestehenden, teils sublimen Apartheitsstrukturen, welche typischerweise bei den Ureinwohnern eine die Diskriminierung erwartende Haltung evoziert haben, und die auf beiden Seiten anerzogenen Vorurteile[1] beseitigen; die anschließende Proklamation eines Jahrhunderts der Versöhnung erscheint somit nur konsequent. Diese verbalen Schritte in Richtung interkulturelle Verständigung haben jedoch, wie die hochsensibilisierten Lakota und Dakota kontinuierlich und öffentlich feststellen, sich in der bundesstaatlichen Politik bisher nicht niedergeschlagen; es sind weniger die kaum reflektierten, auf falscher Projektion beruhenden Vorurteile der Machthaber als deren primär wirtschaftliche Interessen, die sie davon abhalten, die realen Besitz- und Machtverhältnisse konsequent zu verändern.

Ähnlich wie die Herausgabe der Sitting-Bull-Briefmarke für die repressive Toleranz der herrschenden Gesellschaft, war das jährliche Black Hills Powwow im Civic Center in Rapid City im "Jahr der Versöhnung" symptomatisch für die Distanz zwischen Indianern und Weißen und ihre Berührungsängste. Buchstäblich auf der einen Seite führten die Plainsindianer ihre Tänze auf und besuchten die indianische Kunstausstellung, und außerhalb des Gebäudes auf der anderen spazierten die Weißen zwischen ihren Jahrmarktständen. Als rassistisch denunzierten verschiedene Stämme u.a. auch das sich "Redskins" nennende Kansas City football team und die von ihren Anhängern während der Spiele eingesetzten, übrigens von Cherokee-Indianern fabrizierten, Spielzeugtomahawks ("tomahawk chop"). "Indian effigies, caricatures and stereotypes need to be ended", ließen Protestierende verlauten, "... we believe these images foster a deep misunderstanding of Indian culture and provide a platform from which an anti-Indian mentality is taught."[2]

Tim Giago, der Gründer und Herausgeber der "The Lakota Times", den ich im August 1990 in der Redaktion in Rapid City interviewte, über die immens zu nennende Ignoranz der Angloamerikaner bezüglich der indigenen Kulturen des Landes und stolz über seine eigene Zeitung:

---

[1] Ein ehemals mit uns befreundeter, in Süddakota ansässiger Weißer, der uns erzählte, daß einige Sioux sich, als er ein Kind war, über seine weißblonden Haare lustig gemacht hätten, nannte beispielsweise den Sonnentanz, ohne je einen gesehen zu haben, "barbarisch". Die Beziehung zu ihm ging nicht zuletzt deshalb in die Brüche, weil wir unverhohlen unsere Sympathie für die Ureinwohner und ihre Ansprüche zum Ausdruck brachten.

[2] "The Lakota Times", 6.11.1991.

"Der Mensch fürchtet das am meisten, was er nicht kennt. Die Nicht-Indianer verstehen die Dakota und Lakota nicht. Meine Zeitung ist eine Plattform, um die Ignoranz etwas zu verringern, ein Forum, um die Träume und Hoffnungen der Lakota einem größeren Leserkreis zu vermitteln. Die letzten hundert Jahre waren wir, was jede Form der Kommunikation betrifft, im Nachteil. Früher hatten wir eine große Versammlung am Bear Butte, in den isolierten Reservaten ging die Kommunikation verloren. Unsere Kultur wurde zu Museumsstücken, wir leben in einem Vakuum. Wir müssen die nicht-indianische Bevölkerung erziehen (educate), mit ihr kommunizieren.

Jede Woche wird die Zeitung von 2.000 Nicht-Indianern gelesen. Insgesamt haben wir 10.200 Leser, wenn man davon ausgeht, daß jede Zeitung von vier Leuten gelesen wird. Wir haben Abonnenten in 50 Staaten und 14 ausländischen, wir sind dabei, die größte Wochenzeitung der Staaten zu werden. Wir haben eine sehr große Lücke gefüllt. Die weißen Medien haben die Indianerreservationen nicht abgedeckt, sie tun es jetzt. Zu Beginn war es sehr schwer, Inserenten zu finden. Man hielt uns für militant, wir vertreten die indianischen Rechte, die Vertragsrechte, Wasserrechte. Wir wollen informieren und erziehen und berichten auch darüber, was in den anderen Indian countries los ist."

Gedanken eines alten, traditionellen Medizinmanns der Lakota, Sidney Keith, den ich noch des öfteren zitieren werde, zum Thema Versöhnung:

"... Natives are human with all the weaknesses of natural, therefore healthy, human beings. But they are people of constant spiritual consciousness, and they have never been conquered and they are not conquered now, but are rather the victims of collective and deliberate murder-genocide. (...)

So little is left of these ones who walked this earth probably some 500,000 years, despite the fact that anthropologists don't ususally go beyond 30,000. (...) At best, the Indo-European is an import. But the Native is indigenous like his brothers and sisters, the birds and the four-legged animals and the trees and plants and swimmers and crawlers, and the living stones and mesas and buttes and mountains.

I do not suggest a noble redman, nor do I suggest a mindless savage. But I do insist upon a people who were in harmony with mother earth, with the seasons, with truth, and who had a way of life that truly worked, and worked well, until the invader came with the lies, his greed, his insanity.

(...) As late as the 1970s the Jesuits were still totally convinced that the spiritual riches of the Native peoples was devil worship. And the one who speaks, who writes these words, within the last ten years has been called a devil-worshipper, a pagan.

In the state of Wisconsin, Natives are now called 'timber niggers', and there are 'prairie niggers' and there are 'plains niggers'. Whitman always needs a 'nigger' -

> meaning a scapegoat. (...)
> What means this word, reconciliation? It can mean something only if (...) both Native and non-Native passionately study every book on the subject (...) These people, Indian and non-Indian, must then make connections, must pull out the truth from all these millions of words, recognizing the monstrosity which has not only social but cosmic proportion, truly desiring the one sacredness, the one ultimate reality - truth.
> Anything less than this is simply another abuse of Indian people by the dominating society, and will have no effect - and in this case, to use the word reconciliation is nothing less than a gross obscenity. Certain things are demanded if there's true reconciliation, on both sides. (...)
> (...) Indians must become spiritual warriors, fighting their way back to the source and coming up with an almost superhuman, if not impossible, generosity to forgive these ones who have done this filthy and continuing thing.
> (...) it means to return (...) to a way of life that works, to use what is good from these imported ones and to throw away what does not enhance his 'Indianess'. For the Indo-European usurper (...) it means a total and unconditional and tryly (sic) real desire to find out the truth, and to face it, he whose society is now so filled and overbrimming with lies and greed, coldness, insensitivity, alienation, general alcoholism (sic) (but heroin to television, from martinis to chocolate, from shopping sprees to status symbols, from radios to football games all around, everywhere, drugs anything to divert one's attention from the truth, from the reality, from the obscenity of what is going on in this country specifically, and throughout the hemisphere, and throughout the world..."[1]

Auf Sidneys Ansichten und Gedankengänge eingehend zu reflektieren, würde uns hier vom eigentlichen Thema zu weit entfernen, da sie, tpyisch für die Weltbetrachtung der *Ikce wicasa*, die vorausgesetzte spirituelle Dimension einholend, ganzheitlich-kosmischen Charakter haben und dazu neigen, die Dinge quasi sub specie aeterni zu betrachten. Behalten wir im Auge, daß die Ureinwohner in ihren angestammten Territorien laut Sidney, der als Ursache dafür das Bedürfnis nach einem Sündenbock angibt, als Wald-, Prärie- und Plains-Nigger bezeichnet, als eine Art Untermensch, als Bürger zweiter Klasse also angesehen werden, und behalten wir im Hinterkopf, daß der traditionelle Medizinmann, repräsentativ für alle Indianer, die sich an ihren tradierten Weltbildern orientieren, den vorherrschenden Lebensstil als obszön[2] und grundsätzlich verkehrt empfindet, daß er alle kulturellen Importe, die die ethnische Identität, Ethnizität gefährden, ablehnt; seine Tochter Sandi schrieb uns im Juli 1992: "I have a goal as an Lakota Indian woman and I have a hard time today being traditional."

Rassistisches Verhalten Indianern gegenüber, das wie jeder Rassismus mannigfaltige Gründe hat, spiegelt die Ansicht, (nicht vom kausal-mechanischen Weltbild bestimmte) technologisch

---

1 "The Lakota Times", 24.7.1990, A5; 31.7.1990, A5.
2 Vgl. Marcuse 1988:21ff.

"unterentwickelte" Kulturen seien inferior. Es verdrängt die Tatsache, daß zu Abwertung verführende Zerfallserscheinungen wie die Indianer, die sich in städtischen Parks betrinken und betteln, Produkte nicht beendeter Ethnozide sind. Lorena und ich haben, wahrscheinlich (zumindest was mich betrifft) unterbewußt provozierend, solches rassistisches Verhalten in den Jahren 1989 und 1990 am eigenen Leib erfahren. Wie das? Nun, Lorena stammt, wie gesagt, aus Kolumbien und hat vermutlich auch indianische Vorfahren, ich habe lange, dunkle Haare und eine schnell bräunende Haut. Im mittleren Westen leben so gut wie nur "Anglos" und Indianer. Dazu kamen von indianischen Kunsthandwerkern gefertigte Assecoires (indianische bzw. ethnospezifische Identitätssymbole und Erkennungszeichen von heute) sowie 1989 unser armseliges Vehikel, "ein richtiges Powwow-Auto", wie eine Dakota meinte. Ob wir unseren blonden Sohn adoptiert hätten und von welchem Stamm wir seien, fragte uns einmal eine ältere Dame in Hot Springs, South Dakota.

Vor allem unser "junker", den wir *"Hoka Hey"* (im Sinne von "Let's go") getauft und auf dessen Türen wir einen Adler und einen Bisonschädel gepinselt hatten - mit unserem *"Gnugnuska"* (grasshopper) im folgenden Jahr unterließen wir derartiges - rief immer wieder Ablehnung, Mißtrauen und Aggressionen außerhalb der Reservate hervor, solange, bis ich erwähnte, daß wir aus Deutschland kämen, woraufhin uns sogleich die für die Amerikaner des midwest typische Offenheit und Hilfsbereitschaft zuteil wurde. Polizisten in South Dakota, unweit eines Reservats, die uns gefolgt waren, weil, wie sie erklärten, wir die Geschwindigkeitsbegrenzung um zwei Meilen pro Stunde überschritten hätten, glaubten erst, ich wollte sie veralbern, als ich ihnen erklärte, mein Führerschein sei ein deutscher, und ein Motelbesitzer, der uns in der Nacht zuvor nicht selbst registriert hatte, hämmerte völlig unbeherrscht gegen unsere Türe, angeblich deshalb, weil wir, was normalerweise und oft sogar explizit toleriert wird, uns ein paar Minuten nach der check-out-Zeit noch im Zimmer aufhielten.

Die Echtheit meiner Kreditkarte wurde des öfteren, nicht unbedingt offen ausgesprochen, angezweifelt. Ich könnte die Karte ja auch gestohlen haben, meinte eine Verkäuferin in Rapid City zu mir, und ein deutschstämmiger Gastronom, der, da sie merkwürdigerweise nicht funktioniere, ebenfalls bei der Bank anrief, stieß überrascht aus: "This card is good!" "Indian Joe", ein Lakota, der ein eigenes Geschäft aufgemacht hat, habe, so Sonny Larvie, dieselben Probleme; einmal habe er die Waren nach dem Anruf des Verkäufers bei der Bank mit den Worten "Ich will diese Sachen nicht mehr" auf dem Ladentisch stehengelassen. - "It is hard to be an Indian", diesen Satz habe ich oft aus dem Mund von Lakota gehört.[1]

---

[1] Der "honoring song" für *Mahpiya Luta* lautet, ins Englische übersetzt: "Red Cloud, you told me to be an Indian. But it's hard to do. That's what the people are saying." (Zit.n. Powers 1982:155) Vgl.

Der Rassismus der Weißen gegenüber der indigenen, nur etwa ein Prozent der Bevölkerung ausmachenden Minderheit, der unterdrückte Schuldgefühle zu kompensieren sucht, hat auch bei manchen Lakota-Indianern, speziell solchen, deren Äußerungen und Gebaren einen nicht seltenen Inferioritätskomplex erkennen lassen, zu einer umgekehrt rassistischen Einstellung geführt - einer sprach mir gegenüber von "white honkies" -, bzw. zu dem Urteil, die autochthonen Kulturen seien in jeder Hinsicht superior (gewesen).[1] Es sind vor allem die mixed bloods, aber auch einige extrem traditionalistisch gesinnte full bloods, deren Ressentiments rassistische Züge tragen.[2] Diejenigen dagegen, die überwiegend oder gänzlich indianischer Abstammung sind und in der traditionellen Kultur ihre Wurzeln haben (Sprache), also weder physisch noch kulturell vom Problem der eigenen Identität betroffen sind, die in dem Gefühl leben, zu wissen, wer sie sind, werten den weißen Mann nicht rassistisch ab; rassistische Einstellungen unter den Lakota sind als Reaktionen zu begreifen, und zwar als Ausdruck von ohnmächtigem Haß respektive Selbsthaß bei den Mischblütigen.

Darunter fällt auch der fortgesetzte interne Rassismus zwischen den erwähnten sogenannten full-bloods und den half-bloods oder half-breeds (*iyeska* auf lakota) bzw. mixed-bloods; Royal Bull Bear, Nachkomme des von Red Cloud getöteten Häuptlings Bull Bear:[3] "We have our own discrimination here between the mixed bloods and the full-bloods."[4] Es sind vor allem die unter den stark "mestizisierten" Lakota eine Minderheit bildenden Vollblut-Indianer (einer schätzte mir gegenüber die full-bloods auf höchstens fünf Prozent), die abfällig über die "half-breeds" reden. Radikale Traditionalisten zählen sie nicht zu den Lakota und schließen auch, auf die Bewahrung des genetischen Erbes bedacht, full bloods aus, die Weiße heiraten. Selo Black Crow aus dem Reservat Pine Ridge: "Ich verstehe es nicht. In den Fünfzigern haben wir gegen die half-bloods

---

Red Clouds rhetorisch hervorragende Abdankungsrede vom 4.Juli 1903 (in Walker 1986:137-140).

1 Die Menschen, die Kolumbus antraf, seien religiös, sozial und politisch den Weißen weit überlegen gewesen, behauptete Wayne Ducheneaux, der Präsident des National Congress of American Indians 1991 in Rapid City. ("The Lakota Times", 5.2.1991)

2 Der AIM-Aktivist Russel Means, kein full-blood und von Lakota selbst als "ein Rassist" bezeichnet, gegenüber Reportern des "Los Angeles Times Magazine": "... the 1/16th or 1/32nd Indians out here - you know, the ones that, if you lined them up, they look just like whites, based on pigmentation and hair loss. ... They're baldheaded and red-haired, and sunburned. (...) So, if you want to help the Indian people, number one, you convince them not to buy white bread - or anything white. White has proven to Indian people to be a death color." ("Los Angeles Times Magazine", 15.6.1986) Der Artikel von Bella Stumbo liefert übrigens eine hervorragende Zusammenfassung der soziokulturellen Problemkreise im Reservat.

3 Siehe *"Itancan"* 1974:4. Die Beziehung zwischen den Bull Bears und Red Clouds ist aufgrund der damaligen Vorfälle bis zum heutigen Tag gespannt.

4 "The Lakota Times", 20.11.1991.

gekämpft. Jetzt wollen sie alle Indianer sein."

Entstanden ist das überkommene, um nicht zu sagen eingefleischte Denken in Quotienten indianischen Blutes durch die Volkszählungen der Bundesregierung bzw. die Verfassungen der über den IRA eingeführten Stammesregierungen, die, bezogen auf die Lakota, von einer nach einem fixen Datum geborenen Person, die Mitglied eines Tribe werden soll, u.a. verlangen, zumindest zu einem Viertel reservatsbezogener indianischer Abstammung zu sein.[1] Wer beispielsweise für sein Kind beim Oglala Sioux Tribe (Reservat Pine Ridge) die Mitgliedschaft beantragt, welche erforderlich ist, um die den Ureinwohnern gesetzlich garantierten Sonderrechte und Dienstleistungen[2] in Anspruch nehmen zu können, muß auf einem vorgedruckten Formular dessen Stammbaum darlegen, angefangen bei den Urururgroßvätern und -müttern, und, angefangen bei den Ururgroßeltern, "Tribe" und "Blood degree" angeben.

Die Lakota meinen, wenn sie von full-bloods und half-bloods sprechen, die biologische Abstammung; doch darüber hinaus beziehen sich diese Termini, je nach Sprecher und Kontext in unterschiedlichem Maße, auf, wie schon Useem[3] 1947 feststellte, den Einfluß der dominanten Gesellschaft auf die Denkungsart und Lebensweise der so genannten. "He's a white man", sagte mir beispielsweise ein augenscheinlicher full-blood-Medizinmann über einen anderen, der auch euroamerikanische Vorfahren hat; und er meinte damit auch die Lebenseinstellung. Im allgemeinen ist es, soweit ich es beurteilen kann, tatsächlich so, daß die full-bloods und die, die es nahezu sind, durch die historischen soziokulturellen Prozesse bedingt, der Lakota-Kultur weniger entfremdet sind als die mixed-bloods. Die Lakota Mary Crow Dog, ein Halbblut:

> "To be an Indian I had to go to the full-bloods. (...) The half-breeds, the iyeskas, I thought, never really cared for anybody but themselves, having learned that 'wholesome selfishness' alone brought the blessings of civilization. The fullbloods have a heart. They are humble. They are willing to share whatever happiness they have. They sit on their land which has a sacred meaning for them, even if it brings them no income. The iyeskas have no land because they sold theirs long ago. Whenever some white businessmen come to the res[4] trying to make a deal to dig for

---

1 In der Verfassung des Cheyenne River Sioux Tribe beispielsweise steht unter "ARTICLE II-MEMBERSHIP SEC.2 (b)": "To admit persons of one-fourth (1/4) or more Cheyenne River Sioux Indian blood born after the effective date of this amendment to membership upon two-thirds (2/3) vote of the Tribal Council." ("Constitution and By-Laws of the Cheyenne River Sioux Tribe South Dakota", S.1.)

2 Siehe AILTP 1988. Dazu gehören z.B. das Recht auf kostenlose Ausbildung und medizinische Versorgung. Für ein Stipendium oder eine Arbeit, die bevorzugt an Indianer vergeben wird, ist die im enrollment paper bescheinigte indianische Abstammung ebenfalls wichtig.

3 1947:12. Vgl. Daniels 1975:204-214.

4 Umgangssprachliche, von den Lakota gebrauchte Kurzfrom für reservation, auch "rez" geschrie-

> coal or uranium, the iyeskas always say, 'Let's get that money. Buy a new car and a color TV.' The full-bloods say nothing. They just sit on their little patches of land and don't budge. It is because of them that there are still some Indians left.
> (...) The Reorganisation Act brought into being a class of half- and quarter-blood politicians whose allegiance was mainly to Washington. The full-blood traditionalists never took to these puppet regimes, looking upon them as the work of white men, installed for white men's advantage. They would have nothing to do with them and often refused to take part in tribal elections. As a result, in many tribes, the chairmen were voted into power by a small minority of halfbreed Uncle Tomahawks who did not represent the grass-roots-people but only the educated, well-off, landless part-Indians."[1]

Aufgrund der Vermischung über Generationen hinweg haben die Lakota Schwierigkeiten, auf den ersten Blick zu erkennen, wer indianischer Abstammung und wer ein Nicht-Indianer (non-Indian) bzw. ein sogenannter "wannabe", ein Möchtegern-Indianer, ist. Neben der Konfusion und Unsicherheit bezüglich jahrzehntelang unterdrückter und bis heute diskriminierter, ridikülisierter Kulturelemente existiert das Problem der physischen Identität. Oftmals habe sie gewünscht, sie könne sich von ihrem "weißen Blut" reinigen, schreibt Mary Crow Dog. Als junges Mädchen pflegte sie in den Spiegel zu schauen, um einen Anhaltspunkt dafür zu finden, wer und was sie war.[2] Als er in Rapid City noch als Polizist tätig war, erzählte Sonny Larvie, sei er ständig für einen "fetten Mexikaner" gehalten worden. Der junge Louie Thunderhawk, der natürlich gewelltes Haar hat, sagte mir, er werde es wachsen lassen und in zwei Zöpfe flechten, um als eingeborener Indianer erkannt und nicht für einen (illegal eingewanderten) Mexikaner gehalten zu werden.

Über eine Lakota wurde mir erzählt, sie würde wegen ihrer natürlich blonden Haare von ihren eigenen Leuten ständig für eine Weiße gehalten. Verwundert reagierte ich, als eine Frau ohne sichtbare indianide Merkmale im Gespräch mit einer anderen sagte, sie seien beide Indianerinnen. Sie sei zur Hälfte Indianerin, erklärte sie. "Und was glaubst Du, was ich bin?!" rief mir ein Angestellter des Sioux Indian Museum erbost hinterher, da ich ihm, der sich in einem ungewöhnlich und unangemessen aggressiven Ton über mein in den Ausstellungsräumen

---

ben.

[1] 1990:93-94, 113-114. Wie schon erwähnt, gab es Heiraten zwischen Lakota und Weißen, sogenannten "squaw men", bereits vor der Einrichtung der Reservate. Jene Individuen, die von beiden Gruppen abstammten und einen Lebensstil entwickelt hatten, der Elemente beider Kulturen miteinander verband, waren für die Regierung der USA natürlich von Wichtigkeit. Aus dieser Situation heraus entstand das Schema des Regierens gemäß biologischer Abstammung. (Daniels 1975:205) Die Mentalität der Lakota und ihre traditionelle Beziehung zu Land wird noch eingehend besprochen.

[2] 1990:9.

herumlaufendes Kind beschwert hatte, im emotionalen Wortstreit gesagt hatte, ein Indianer hätte sich nicht so benommen.[1]

"Wannabees" nennen die *Ikce wicasa* jene Personen, die sich, nicht oder nur minimal von Ureinwohnern abstammend - sei es, weil sie sich davon finanzielle Vorteile (z.B. ein Universitätsstipendium für Native Americans) erhoffen, sei es als Reaktion auf die in den USA vor allem seit der letzten Dekade angestiegene idyllische Idealisierung indigener Kulturen (der Präreservationszeit) -, als Indianer ausgeben und/oder durch ihr Äußeres zumindest zeitweise den Eindruck erwecken wollen, sie gehörten einem Indianerstamm an. In denselben Verhältnissen wie die Lakota leben oder wie sie tagtäglich diskriminiert werden, wollen die Möchtegern-Indianer, darunter auch Touristen aus Europa,[2] selbstverständlich nicht; allen, denen ich in Süddakota begegnete, stammten weder aus, noch lebten sie in diesem Staat.

In den USA ist es, wie aus der jüngsten Volkszählung von 1990 hervorgeht, gegenwärtig eine verbreitete Mode, sich als Indianer registrieren zu lassen, jedenfalls in solchen Staaten mit geringer indianischer Bevölkerung. Der durchschnittlich um 38,1 Prozent gestiegene Anteil des statistischen indianischen Bevölkerungsanteils (in Alabama um 117 %, in New Jersey um 78,3 %) läßt sich, so die Demographen und Soziologen, nur damit erklären, daß eine große Anzahl Amerikaner ihre "rassische Selbstidentifikation"[3]zwischen 1980 und 1990 geändert hat. Die

---

1 Lorena und ich wurden nicht nur von Angloamerikanern, sondern auch von Indianern für Indianer gehalten. Hielten wir uns im Cheyenne-River-Reservat auf, dachte man, sie sei aus Rosebud usw. Für die Lakota, die sie in der Tat wie eine der ihren behandelten, blieb sie, auch nachdem sie wiederholt erklärte hatte, daß sie Kolumbianerin ist, eine Indianerin, eine "Columbian Indian". An die Frage "Which tribe are you from?", die mich, als sie mir ein Indianer 1982 das erste Mal stellte, völlig überraschte, habe ich mich im Laufe der Zeit gewöhnt. Schließlich sympathisiere ich unverhohlen mit den Ureinwohnern. "You want the real thing", stellte Sonnys Helfer Marshal fest.

2 1990 lernte ich eine deutsche Hobbyistin kennen, die mit drei selbstgefertigten Powwow-Kostümen angereist war, das traditionelle Frauenkleid getraute sie sich aber nicht anzuziehen. "In unserem früheren Leben waren wir Indianer", erklärten zwei Schweizer, die in demselben Jahr die USA mit Motorrädern, bemalt mit kitschig-idyllischen Lakotamotiven und versehen mit mit originalgetreuen Lakota-Symbolen bestickten Gepäcktaschen, Angloamerikanern bei der Crow Fair in Montana, die bei dem Anblick der Besitzer enttäuscht geäußert hatten: "And they are not even Indians."

3 "Es gibt keine allgemeine gesetzliche oder gerichtliche Definition von 'Indianer', die geeignet wäre, eine Person als Indianer zu identifizieren. Eine Person, die im Zensus der Vereinigten Staaten als Indianer ausgewiesen ist, hat sich im allgemeinen selbst als Indianer erklärt." (BIA, "The American Indians. Answers to 101 Questions", S.2, zit.n. Schmidt 1980:131) Die vom BIA mit Dienstleistungen versorgte Bevölkerungsgruppe (prinzipiell Indianer, die auf oder in der Nähe von Bundes-Reservaten leben), beläuft sich auf weniger als eine Million. ("The Lakota Times", 29.5.1991) Zum Unterschied zwischen Bundes-Reservaten, zu denen die der Lakota gehören, und Bundesstaat-Reservaten siehe Talbot 1985:40-42.

Zahlen wären wahrscheinlich noch weitaus höher, wenn der Film "Dances With Wolves" ein Jahr früher herausgekommen wäre, kommentierte ein Demograph.[1] Dean Chavers, der das Phänomen untersuchte und analysierte, stellte fest, daß der Statistik zufolge die indianische Bevölkerung innerhalb von vierzig Jahren um 504 Prozent zugenommen hat (1950: 357.000; 1990: 1,8 Millionen), und gelangte zu dem Schluß, daß etwa 400.000 US-Bürger, die keinem Stamm angehören, behaupten, Indianer zu sein. Er erinnerte in seinem in der "Lakota Times" erschienenen Artikel "Attention Wannabees: Leave Indians alone!" an die menschenverachtende Diskriminierung, der die Ureinwohner ausgesetzt waren und sind:

> "For many years, it was unpopular to be an Indian in this country. Some of my lighter-skinned cousins decades ago married whites and lived as white people. Most of us had skin that was too dark to 'pass', even if we had wanted to or we chose to identify as Indians.
> (...) Signs in bars stated, 'No dogs or Indians allowed'.[2] We used to have restrooms in North Carolina for whites, colored and Indians, Restaurants were segregated; we could buy food at the back door of the restaurant, as long as we went somewhere else to eat it.
> Indian men were and still are called 'Chief' by insensitive and boorish whites. Indians women are called 'squaws', which is even worse; it is an Ojibwa word for part of the genitals, the vulva..."[3]

Eine Karikatur in der "Lakota Times" zeigte einen Weißen mit zwei langen Zöpfen, der öffentlich von sich behauptet, ein Nachkomme von Crazy Horse zu sein. In einem Artikel mit der Überschrift "We wannabe we!" verwehrte sich die Wochenzeitung auf die für die Lakota typische ironische Weise gegen die utilitaristischen Möchtegernindianer:

> "There seems to be one tribe in the Native American community that is growing. It's called the 'wannabe' tribe. (...)
> Is it because our families are our lives? When others are putting their parents in nursing homes, where some are left and forgotten, we still strive to live as an extended family.
> Is it because we respect our elders? (...) Most non-Indians refer to them as elderly which implies sickly, helpless and useless. We refer to them as elders which reflects respect and acknowledgement of their wisdom.
> Do they wannabe Native Americans because we are natural environmentalists?

---

1 "The Lakota Times", 29.5.1991.

2 In Scenic, South Dakota, hängt über dem ehemaligen Longhorn Saloon noch die alte, verwitterte Tafel, auf der in Großbuchstaben auf Englisch und Lakota zu lesen steht: "Für Indianer verboten".

3 "The Lakota Times", 3.4.1991. "Die Männer sind die Böcke (bucks) und die Frauen die Squaws", erklärte mir ein Lastkraftwagenfahrer, der mich 1987 zum Reservat der Nördlichen Cheyenne mitnahm, wo ich so viele "fickende Indianer" sehen könnte, wie ich nur wollte, lachend sein sexistisches Vokabular.

When our air and water are so polluted life itself is threatened, will they follow our belief of Mother Earth? (...)
Could it be for material gain? Such as our health services, scholarships and job consideration as a minority? There are those professional wannabees who surface at colleges and universities or seeking high level governmental jobs, thereby knocking legitimate Indians out of key positions. We all know of these blood-sukers.
Or is it because at the very core of our culture is spirituality? Many are seeking answers they cannot find elsewhere. They've tried everything else, asked everyone else, but now some are turning to us and are beginning to question where our strength comes from.
(...) We will share our wisdom, share our culture, with those who are genuinely interested - to those who seek answers with their hearts.
But we also wannabe part of another tribe - the human tribe - with equal treatment, equal respect and dignity. Without racism, without discrimination. We are only different - not less."[1]

c) Lakota-Mentalität und Sozialverhalten (Fragmente)

"When I go to the store (in Rapid City) I have to think white, I have to act white. When I'm with Indians I think in Indian."

Sonja Silvia Holy Eagle

Den Mentalitäten anderer Völker, ihren kollektiven Denkungsarten und Idiosynkrasien, und ihren konventionellen sozialen Weisen des Sichverhaltens, anhand derer sich ihre geistigen Grundeinstellungen (insbesondere die Sozial-Ethiken) sehr gut erkennen lassen, galt von jeher mein spezielles Interesse. Die Mentalität einer Ethnie, die der einer ihr kulturell nahestehenden sehr ähnlich sein kann, ist das sich in sämtlichen Vollzügen niederschlagende geistig-seelische Fundament ihres Soseins, ihrer Identität. Die dem Außenstehenden bzw. im reflektierten Enkulturationsprozeß Befindlichen aufgrund ihres Andersseins auffallenden sozialen Verhaltensweisen, in denen die besondere Mentalität greifbar wird, sind elementare kulturelle Unterscheidungsmerkmale, unerläßliche Konstituenten der ethnischen Grenze. Aussicht auf ein annäherndes Verstehen einer anderen Kultur, hier der der Lakota, besteht nur dann, wenn man sich darum bemüht, die in den ethnospezifischen Verhaltensweisen durchscheinende Mentalität zu begreifen; interkulturelle Mißverständnisse lassen sich nur dann überwinden, wenn man diese Verhaltensweisen zu verstehen lernt.

---

[1] "The Lakota Times", 31.7.1990.

Ihre traditionellen Umgangsformen, die sich von jenen der dominanten Gesellschaft unterscheiden, haben die Lakota, die in den Reservaten leben, weitgehend, mehr oder weniger verinnerlicht, bewahrt. Am lebendigsten haben sie sich in den ländlichen Lebensgemeinschaften der "Graswurzel"-Lakota, die ja die traditionelle Kultur am intensivsten fortsetzen und verteidigen,[1] erhalten. Lakota hingegen, die nicht im Reservat aufgewachsen und ihrer Kultur insgesamt stärker entfremdet sind, haben die traditionellen Verhaltensmuster meist nicht erlernt. "Urban Indians like my husband", erklärte mir Sandi Miner, die im Cheyenne-River-Reservat sehr traditionell erzogen wurde, "don't know about traditional behaviour. I have to teach him."

1. Das Herz und die rechte Gehirnhälfte

Ziemlich bekannt ist die Begegnung zwischen C.G.Jung und einem Häuptling des Taos-Pueblo. Warum sie glaubten, daß die Weißen verrückt seien, wollte Jung von ihm wissen. Weil diese mit dem Kopf und nicht wie sie mit dem Herzen denken würden, erklärte der auf sein Herz deutende Indianer.[2] Auch für die Lakota ist das Herz, *cante* in ihrer Sprache, die für ihr Verhalten, ihr Tun, ihr Leben maßgebliche "Instanz", auch sie sagen von sich, daß sie im Unterschied zum weißen Mann mit dem Herzen denken. Viele Lakota-Wörter sind Komposita auf der Stammform *cante* und geben uns Aufschluß darüber, daß das Herz, Sitz des Gefühlslebens (vor allem der liebenden, wohlwollenden Gefühle), die Meinungen bildet und zwischen gut und böse unterscheidet, und daß ein starkes Herz haben bedeutet, tapfer zu sein. *Cante yuza* übersetzt Buechel mit "denken, sich eine Meinung bilden", *cante yukeya* mit "vernünftig" und *cante kiyuza* mit "eine Meinung darüber haben, ob etwas gut oder schlecht ist".[3]

Mit dem Herzen denken - ein Paradoxon für das Ohr des westlichen Verstandesmenschen, für den es, wie für Jung, evident ist, daß der Mensch mit dem Kopf, mit seiner Vernunft denkt -, was heißt das? Menschen, die mit dem Herzen denken, vertrauen in erster Linie ihren Gefühlen, ihrer Intuition, die von ihnen gefühlten ethischen Werte bestimmen situationsbedingt ihr Tun. Sie sind

---

1 So auch mit "aber"-gläubischen Vorstellungen verknüpfte Bräuche. Einige Mütter, teilte mir eine Lakota mit, fertigten noch den beschützenden Beutel in Form einer Schildkröte oder Eidechse (Sinnbild für Langlebigkeit) für die Nabelschnur ihres Babys an. Leicht verlegen erklärte sie, es hieße, das Kind würde andernfalls später, nach der Nabelschnur suchend, Löcher in die Erde graben.

2 Jung 1989:254. Der 1890 geborene Hopi Sun Chief, nachdem er das Sherman-Institut in Kalifornien besucht hatte: "Ich hatte viele englische Wörter gelernt und konnte einen Teil der Zehn Gebote auswendig hersagen. (...) Ich hatte auch gelernt, daß mancher mit dem Kopf statt mit dem Herzen denkt." (zit.n. Mc Luhan 1980:114)

3 1983:123-126.

das Gegenteil der analysierenden, kalkulierenden Rationalisten, die das Fühlen von der Vernunfttätigkeit abtrennen, oder auch der Bürokraten, die sich allein an schriftlich fixierte Vorschriften halten. Mit Pascal und Scheler übersetzt, ziehen sie die "logique de coeur" der Logik des Verstandes vor.[1] - "Aber wenn du es in deinem Herzen fühlst, dann solltest du es tun", sagte mir, auf ihr Herz deutend, eine *Winyan wakan* (Heilige Frau/Medizinfrau), als ich ihr erklärte, ich wolle deshalb nicht beim Sonnentanz mittanzen, da viele Lakota die Teilnahme von Weißen ablehnen, bzw. um nicht für einen Indianer spielenden "wannabe" (Möchtegernindianer) gehalten zu werden.

Heute beziehen sich die Lakota auf die wissenschaftliche Erkenntnis von den unterschiedlichen Funktionen der rechten und der linken Gehirnhälfte, um die Unterschiede zwischen ihrer Denkungsart und der der dominanten Gesellschaft zu erklären und sich von ihr abzugrenzen. Sie behaupten, bei ihnen sei die rechte Gehirnhälfte, bei den Weißen dagegen die linke die dominante, bzw. sie dächten mit der rechten und die Weißen mit der linken. Bekanntlich ist die linke Gehirnhemisphäre der Sitz unseres analytischen, linearen Denkens und die rechte der Sitz des nonverbalen, intuitiven, holistischen Verstehens:

> "Heute wissen wir, daß in der linken Hemisphäre des Gehirns unsere logischen, analytischen Fähigkeiten lokalisiert sind, während die rechte Hemisphäre der Sitz des intuitiven, nonverbalen Wahrnehmens und Verstehens ist. Seit den Tagen der alten Griechen sind wir Europäer unerschütterlich von der Überlegenheit der analytischen Seite des Geistes überzeugt, und diese Überzeugung dürfte das charakteristische Merkmal aller westlichen Philosophie sein. Ganz anders der Osten, wo man allgemein - und besonders im Zen - zur entgegengesetzten Ansicht gelangte."[2]

"The brain is the basement of all knowledge", erklärte mir der einundsiebzigjährige *Wicasa wakan* Sidney Keith. "A baby has all knowledge. Ye show him the pipe (die heilige Gebetspfeife), ye know, and he knows it. The Indians, God, the spirits and the space people are right-brain. White people are left-brain." Die Indianer denken mit der rechten Gehirnhälfte, sagte mir auch Milo Black Crow, und auf seine linke Stirnseite deutend: "When you think on this side, when you put it on this side you really get into problems." Demnach sind die Lakota - von der sehr bemerkenswerten, nicht allein von ihnen geteilten Auffassung, ein Neugeborenes verfüge

---

1 Siehe Scheler 1957:362. Vgl. Der XIV: Dalai Lama 1992:7-8, 38-42. Auch in der neueren europäischen Philosophie existiert eine Strömung gegen den einseitig rationalen Zug des Denkens. So gedeihen nach Heidegger "die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis (...) nur aus einem unablässigen herzhaften Denken" (1959:27); Guzzoni spricht von einem sinnlichen oder auch landschaftlichen Denken, auf das u.a. das Saint-Exupérysche "mit dem Herzen sehen" hinweise (1990:181).

2 Hoover 1983:13. Vgl. Mildner 1992:79-85.

noch über Allwissenheit, hier einmal abgesehen - davon überzeugt, daß Gott, die (Lakota-)Indianer, die Geister als auch die außerirdischen Wesen dieselbe Denkungsart haben, konträr zu der komplizierenden, problematisierenden der Weißen. Diese Vorstellung, die kulturelle Unterschiede und Konflikte erklären soll, impliziert die Ansicht, daß die Weißen und die Indianer einander, solange jeder bei seiner Denkungsart bleibt, nicht verstehen können, und daß die Weißen zu Gott, den Geistern und den "space people" nicht in Beziehung treten, ihre Existenz nicht erfahren können.

Der sechzigjährige Milo sagte mir, er wisse von dem Unterschied zwischen den Gehirnhälften von seinem Vater, und dieser wiederum vom Großvater. Die Möglichkeit, daß die Lakota schon seit längerem davon Kenntnis haben, möchte ich nicht ausschließen; wahrscheinlich hat jedoch die 1989 erschienene Publikation *"Mitakuye Oyasin"* des Sioux Dr. Allen Ross - die die westliche Wissenschaft als "völlig unwissenschaftlich" abqualifizieren würde, da assoziativ, spekulativ und wenig methodologisch - die Lakota dazu gebracht, die Gehirnpolarität als Erklärungsmodell für die unterschiedlichen Verhältnisse zur Wirklichkeit heranzuziehen. Ausgehend von den experimentell gewonnenen Erkenntnissen Sperrys schreibt Ross:

> "The left side of the brain controls logic, linearitiy, reading and writing, time orientation, and masculine expression. The right side of the brain is dominant in instinct, wholism, dance, art, spatiality, and feminine expression. (...) I think Germany is the most left-brained country I ever visited. Clocks hang everywhere, and the Germans really pride themselves with being on time. (...) Wholistic thinking is what is used in traditional ceremonies. (...) we dance our prayers, we sing our prayers, and we use four sacred colors. (...) the right hemisphere is not interested in 'clock' time as the left side... Native Americans use a concept called 'Indian time'. You do something whenever it feels right. That's my understanding of spatial time orientation."[1]

All meine persönlichen Erfahrungen mit den Lakota, wie auch das Dilemma der letztendlichen Unmöglichkeit, ihre von Symbolen durchdrungene, östlichen Sinnsystemen geistig verwandte Weltanschauung adäquat in ein diskursives Denken, in wissenschaftliche Begriffe zu übersetzen, das mir im Verlauf des Schreibens immer stärker bewußt wurde, sprechen für die "Tatsache", daß sie die Wirklichkeit überwiegend a-/transrational, intuitiv, ganzheitlich erfassen. So neigen sie eher zu künstlerischen, schöpferischen Tätigkeiten und tendieren auffällig dazu, "alles" ineinander und zusammen einzubeziehen und wertbezogen den vom Verstand nicht einholbaren Sinn, die spirituelle Dimension des Daseins zu erfassen. Sie haben, wenn man Philosophieren nicht auf das begriffliche Reflektieren reduziert, eine philosophische Grundhaltung dem Leben

---

[1] 1989:14-16.

gegenüber. Wer ihre Kultur verstehen will, der muß, vorausgesetzt, Verstehen des anderen erfordere, an seiner Stelle denken, die Welt mit seinen Augen sehen zu können, willens und fähig sein, mit dem "Herzen", der Intuition zu "denken".[1]

2. "Indian Time" und die Evidenz der Koinzidenz

Der feststehende Ausdruck "Indian time" weist darauf hin, daß die (Lakota-)Indianer ein anderes Verhältnis zur Zeit haben als die Angehörigen der dominanten Gesellschaft. "Indian time", erklärten mir die Lakota, heißt, man erscheint ein, zwei Stunden später als verabredet. So wurde eine Zusammenkunft im August 1990, bei der über den Black-Hills-Gesetzesentwurf der "Grauen Adler" beraten wurde, für 9 Uhr morgens angesetzt, damit man, für die Lakota selbstverständlich, so um 10, 11 Uhr beginnen konnte. Nach Ross meint "Indian time", was ich auch nur bestätigen kann, man führt eine Handlung dann aus, wenn man das Gefühl hat, der richtige Zeitpunkt dafür sei gekommen.[2]

Warum kommen die Lakota, ausgenommen jene, die etwa als Angestellte in der Stadt vom vorherrschenden Zeitempfinden dominiert werden und demzufolge auch "keine Zeit haben", mit der mechanischen Zeit gemessen, immer zu spät? Welches Zeitbewußtsein liegt ihrem Verhalten allgemein zugrunde?

Ihr Zeitbewußtsein blickt nicht, was bei der Betrachtung ihrer historischen Zeit bereits zur Sprache kam, linear auf ein Vergangenes als etwas Abgeschlossenes zurück, sondern es orientiert sich an den wahrnehmbaren natürlichen, zyklischen Bewegungsabläufen im Raum. Die Dimensionen Zeit und Raum, Kategorien des westlichen Denkens, bilden in ihrer Sprache, in ihrem Denken eine "vierdimensionale" Einheit:

> "The Lakota language does not employ separate lexical categories to differentiate between time and space; the two concepts are inseparable. All temporal statements in Lakota are simultaneously spatial ones, and the reverse is true. For example, in everyday Lakota one asks, 'When is Pine Ridge from here?' (Letan Pine Ridge tohan

---

1 Der Medizinmann Leonhard Crow Dog über das Wesen indianischer Religion, die das geistige Fundament indianischer Weltanschauung ist: "Look through the eye in your heart. That's the meaning of Indian religion." (Crow Dog 1990:199)

2 Waltraud Wagner: "Kommt man zu den Indianern, so kann man hören, wie sie sich 'zu indianischer Zeit' verabreden und Termine setzen. (...) Eine halbe Stunde oder auch zwei Stunden später mag die 'richtige Zeit' sein, die 'indianische Zeit'. 'Ihr Weißen sagt immer: tut dies, tut das. Man muß alles zur richtigen Zeit tun!', so hörte ich den irokesischen Ratsvorsitzenden Beeman Logan aus Tonawanda 1969 in einer heftigen Debatte sagen." (1980:11)

hwo?), that is, 'How far is it to Pine Ridget?' (...) (they) measure time in accordance with spatial manifestations: spring, summer, fall, winter and their corresponding physiographies."[1]

Die Quantifizierung, Objektivierung und Kapitalisierung (Zeit = Geld) von Zeit, ihre Zerlegung in gleichförmige Einheiten und der nach diesen strukturierte, die im situativen Kontext subjektiv erlebte Zeit verneinende Lebensvollzug ist den (Lakota-)Indianern wesensfremd geblieben. Von dem den modernen westlichen Menschen (zumindest im Unterbewußtsein) quälenden Zeitdruck, der ihn besitzenden (Existenz-)Angst und Sorge[2] (man denke an Hyginus' Fabel), die in der Auffassung von Zeit als einer linear verlaufenden, dem Menschen davon-, auf den Tod zulaufenden Realkategorie gründet,[3] ist bei ihnen so gut wie nichts zu spüren. Sie verbringen viel Zeit mit "Nicht-Tun" (westlich gesehen mit Nichtstun), man könnte sagen, sie befinden sich "zeitlos", zeitumschlungen im Da. Mit Scheler[4] gesagt, denken sie nicht wie das Gesellschaftsobjekt (der Städter) in Zeitkästen, sondern schwimmen im absolutzeitlichen Fluß.

Als wir uns einige Zeit bei den auf dem Land lebenden Bear Eagles aufgehalten hatten, war uns der westliche Zeitsinn abhanden gekommen. Als ich unsere Gastgeber fragte, ob sie wüßten, wie lange wir bereits bei ihnen lebten, verneinten sie schmunzelnd, keiner hatte die Tage gezählt.

Der Paiute-Shoshone Steve "Raising" Kane: "The good thing about Indian time is that you're never late."[5]

Der Zufall im Sinne des bloß Zufälligen, Kontingenten, existiert im Denken der Lakota nicht. Die "sympatheia ton holon", die "correspondentia", jenes Prinzip, das Jung "Synchronizität" nannte, welches einen außerhalb des menschlichen Bewußtseins vorhandenen apriorischen Sinn, auf welchem die akausalen sinnvollen Koinzidenzen innerer und äußerer Ereignisse beruhen, voraussetzt, ist in ihrer Daseinsauslegung eine Selbstverständlichkeit.[6] Wie wir schon im

---

1 Powers 1982:174-175.

2 "Don't worry. Be Hopi" steht auf einem von Hopi-Indianern gedruckten T-Shirt.

3 Vgl. Sloterdijk 1989:131ff., 146ff. ("Chronolatrie", "ruinöses Sein-zum-Tode"-Vorstellung)

4 Vorlesung über das Werk Max Schelers von Manfred Frings (Hg. der Ges.Werke Schelers) im Sommersemester 1983 in Köln.

5 Giago 1990:56.

6 Jung, der der europäistischen Suprematiestellung gegenüber anderen Kulturen verhaftet ist, denkt in Evolutionsstufen: "Ich brauche wohl nicht hervorzuheben, daß für den primitiven Geist die Synchronizität eine selbstverständliche Voraussetzung bedeutet, weshalb es auf seiner Stufe auch keine Zufälle gibt. (...) Selbstverständlich erscheint auf primitiver Stufe die Synchronizität nicht als Begriff ihrer selbst, sondern als 'magische' Kausalität. Letztere stellt die Frühform unseres klassischen Kausalitätsbegriffes dar, während die Entwicklung der chinesischen Philosophie aus der Konnotation des Magischen den 'Begriff' des Tao, der sinngemäßen Koinzidenz, hervorgebracht hat, nicht aber

historischen Teil gesehen haben, betrachten sie die Ereignisse als sinnvoll miteinander zusammenhängend, zusammenfallend. Mit Gehlen[1] gedacht, ist ihr Universum ein sprechendes Du-Universum, das dem Menschen Zeichen schickt, deren Sinngehalt er erkennen kann, wie wir noch beispielhaft sehen werden.

3. Ethnozentrik, relative Offenheit und kritisches Bewußtsein

Wie jede andere Ethnie und jede andere Nation normalerweise auch, sind die Lakota im allgemeinen ethnozentrisch eingestellt; wären sie es nicht, hätte die dominante Gesellschaft sie längst eingeschmolzen. In ihrem nicht neuzeitlich anthropozentrischen Selbstentwurf stellen sie das soziokulturelle Zentrum dar, die Black Hills sind ihre Mitte der Welt, wie die Mesas für die Hopi oder die Sierra Nevada für die Kogi, die, das nur nebenbei, alle anderen Menschen als ihre "hermanos menores" ansehen. Sie seien das beste Volk, die besten Reiter, erklärte ein Lakota den deutschen Fernsehreportern, die 1990 den Big-Foot-Gedächtnisritt filmten. Auf meine Frage, was es bedeute, ein(e) Lakota zu sein, antwortete Sonja Holy Eagle: "I'd say ... I'm proud and that is all to it." "You can live there (im Reservat) so many years but you will never ever cross the border", erklärte mir eine Weiße, die mit einem Lakota verheiratet ist.

Doch das Ingroup-Outgroup-Verhältnis ist bei ihnen - ausgenommen einige Traditionalisten, die, so Sonja, einen Lakota nicht mit einem Weißen zusammen sehen möchten - nicht so extrem wie bei anderen mir bekannten nordamerikanischen Stämmen, so den ausgesprochen reservierten, distanzierten Northern Cheyenne oder den Pueblos. Verglichen mit jenen sind sie auffallend offen, interessiert, ja weltoffen. Sie sind "wohltuend unkompliziert", es ist verhältnismäßig leicht, mit ihnen in Kontakt zu kommen, obwohl auch sie die Erfahrung spürbar gelehrt hat, den Weißen zu mißtrauen. Haben sie das Gefühl, daß man ihnen geistig nahesteht, sich mit ihnen solidarisch fühlt, dann gehört man schnell dazu, ist ein "bro" (brother), ein *kola* (Freund)[2] - aber eben wohl nie ganz, nur bis zu einem gewissen, wahrscheinlich unüberbrückbaren Limes. Bekanntschaften und Freundschaften mit Lakota überdauern nach meiner Erfahrung Jahre der Trennung. Während jene Cheyenne, mit denen ich geglaubt hatte, eine Beziehung eingegangen zu sein, mich zwei Jahre später wie einen Fremden, ja geradezu abweisend behandelten, begrüßten mich die mir vertraut gewordenen Lakota herzlich wie einen alten Freund.

---

eine auf Kausalität beruhende Naturwissenschaft." (1990:80)

1 Siehe Gehlen 1979:296.

2 "Wenn wir heute das Wort *kola* gebrauchen", so Robert Grey Eagles, "dann meinen wir Freund. Traditionellerweise wurde es nicht leichtfertig benutzt. Es bedeutete, daß man gewillt war, sein Leben für diese Person aufzugeben." ("The Lakota Times", 31.12.1991)

Erwähnt werden muß auch ihr auffallend gesellschaftskritisches Bewußtsein, das von dem der mehrheitlich zur (Selbst-)Kritik unfähigen angloamerikanischen Bevölkerung abweicht, vor allem was die nationale, die bundesstaatliche Politik als auch die der ihnen seinerzeit aufgesetzten "Stammesregierungen" betrifft. Als beispielsweise vor dem Beginn des, wie man heute weiß, von der Regierung definitiv geplanten Militäreinsatzes am Persischen Golf die Benzinpreise sprunghaft anstiegen, waren sich die Lakota darüber im klaren, daß dies dem Zweck dienen sollte, die Bereitwilligkeit zum Krieg in der Bevölkerung zu steigern.

Diese Fähigkeit zum kritischen Denken, diese Tendenz, sich von der ideologisch aufgeladenen Medienpropaganda nicht täuschen zu lassen, haben sie mit den anderen mir bekannten ethnischen Minderheiten in den USA gemein. Deren umfassende Marginalität, die von beiden Seiten aufrechterhaltene Kluft zwischen ihnen und der herrschenden Mehrheit - der Aspekt des Ausgegrenztseins von der hypertrophen Konsumtion,[1] der in besonderem Maße die Lakota betrifft, dürfte hervorzuheben sein - sowie ihre historischen Erfahrungen disponieren sie, den gesellschaftlichen Zuständen und Prozessen kritischer gegenüberzustehen. Relativierend muß jedoch dazugesagt werden, daß ihr Verhältnis zum dominanten, sie paternalistisch behandelnden System ebenfalls schizophrene Züge hat. Sie klagen es an, sie fortgesetzt zu unterdrücken, geben sich jedoch (was nur wenige als inkonsequent ansehen) ausgesprochen patriotisch, wenn sie ihre Kriegsveteranen ehren.

4. (Non-)verbale Kommunikation

Die Lakota haben zwar die schriftlichen Kommunikationsformen und Medien der Mehrheitskultur übernommen, doch sie ziehen es deutlich vor, mündlich zu kommunizieren. Wer versucht hat, mit Lakota einen Briefwechsel anzufangen, der weiß es überaus zu schätzen, wenn er jemals eine auch nur kurze Antwort erhält. Kommunikation per Telefon hingegen entspricht ihrer, aus ihrer ursprünglich mündlichen Kultur[2] stammenden Neigung zur Mündlichkeit; ihr Radiosender "KILI Radio" erreicht weitaus mehr Zuhörer als ihre Wochenzeitung "The Lakota Times" Leser. "Moccasin telegraph" nennen sie die unter ihnen bis heute übliche Verbreitung von Nachrichten und Neuigkeiten in Windeseile von Mund zu Mund.

---

1 Vgl. Marcuse 1969:32-33.

2 Zur Problematik der Dichotomie von "Mündlichkeit" und "Schriftlichkeit" siehe Hochbruck 1991:10-13.

Das direkte, für die Angloamerikaner typische Ansprechen einer unbekannten Person empfinden sie als unhöflich, respektlos. Ihre traditionelle Weise, Kontakt aufzunehmen, geschieht indirekt. Sonja Holy Eagle: "Indians don't like that you walk straight up to them, right up to them. That's too aggressive, too bold. First you ask other people you know to give them a message. Next time you shake their hands." Im Unterschied zu den Angloamerikanern schauen sie sich bei einer Konversation so gut wie nicht in die Augen, Kinder sollen Erwachsenen nicht in die Augen sehen. In ihrer Kultur ist dies ein Ausdruck von Respekt.

Sie entschuldigen sich nicht fortlaufend verbal (eine Etikette der dominanten Gesellschaft), in ihrer Sprache gibt es keine Entsprechungen zu floskelhaften Entschuldigungen wie "Oh please excuse me!" Nur wenn sie aufrichtig etwas bereuen, erklärte mir eine Lakota, als ich sie fragte, ob sie niemals um Verzeihung bitten würden, würden sie sagen, es täte ihnen in ihrem Herzen weh (Identität von Sprechen und Meinen). Das gesprochene Wort hat traditionell einen sehr hohen Wert, wie auch für die weiße Bevölkerung des mittleren Westens. Der allgemeine Kulturverlust, besonders die zersetzende Wirkung des Alkohols, hat aber dazu geführt, daß man keineswegs generell sagen kann, die Lakota hielten, was sie versprechen.

Ihre Sprache kenne keine Schimpfwörter, so die Lakota, die mit der englischen Sprache mehr oder weniger in ihren Sprachgebrauch eingeflossenen "bad words", "cuss words" könne man nicht ins Lakota übersetzen.[1] Wolle man etwa "goddamned" übersetzen, so ein Lakota, könne man allenfalls sagen "The Great Mystery puts dirt in the river". "We got civilized", meinte ein Jugendlicher ironisch, "we've learned to cuss around."

Bis heute ist die Kultur der Lakota - auch das gilt allgemein für die nordamerikanischen Ureinwohner - eine Zuhörerkultur geblieben. Sie hören einander aufmerksam zu, lassen einander aussprechen (eine öffentliche Rede endet mit dem Satz: "That's all I have to say"), sogenannte Rückmeldungen existieren, sind aber nicht erforderlich. Sich einander ins Wort zu fallen, die Rede des anderen zu unterbrechen, wie es in europäischen Kulturen und denen europäischer Herkunft üblich ist, empfinden sie als eklatant taktlos und sehen darin ein Zeichen geistiger Unterlegenheit. Andere, insbesondere die traditionell hochgeachteten Ältesten, auszufragen, verstößt gegen ihre Benimmregeln. Man erfährt von dem anderen das, was er einem von sich aus mitteilen möchte, und lernt von ihm durch Zuhören und Zusehen. Ross:

---

[1] Uns wurde von ans Fluchen gewöhnten Indianern erzählt, daß sie, wenn sie in ihrer eigenen Zunge reden, englische Schimpfwörter einstreuen, da diese eben in jener nicht existierten. Nördliche Cheyenne erklärten mir ebenfalls, ihre Sprache sei frei von Schimpfwörtern. In anderen Algonkin-Sprachen soll eine Fülle von skatologischen, visceralen Ausdrücken existieren. (Pers.Komm. m. W.Hochbruck)

> "... in the traditionell D/Lakota way, you were not allowed to question the elders. You were taught to respect them. The older a person was, the more knowledge he had. You were taught to listen. You were never allowed to ask the question, 'Why' That's the way I grew up. But this traditional concept came into conflict when I went to boarding school. If you didn't raise your hand and ask, 'Why' -- questioning everything -- you usually ended up with a 'D' or an 'F'."[1]

Auch herrscht in ihrer Kommunikation kein Sprechzwang. Phasen des Schweigens rufen kein Unwohlgefühl hervor, es besteht ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Sprechen und Schweigen, verbaler und nonverbaler Kommunikation. Gerade die Lakota auf dem Land verbringen oft lange Zeit im nonverbalen Einverständnis miteinander.

4.1. "Indian Humor", Klatsch und Geschichten

Die Lakota sind die humorvollsten Indianer, ja die humorvollsten Menschen, die ich bislang kennengelernt habe.[2] Sie scherzen und lachen in einem fort, nehmen den anderen und sich selbst andauernd auf den Arm und erzählen auch öfters Witze, z.B. "*wasicun* jokes". "Just kidding" oder "Nooooo!" sagen sie, wenn sie klarstellen wollen, daß das, was sie soeben sagten, nicht ernstgemeint war. "Give me a break, give me break!" japste Sonny Larvie, als ich mir, "mental assimiliert" - die Lakota: "Oh you got into it" -, ihre Manier des "joking", kidding", "teasing" angewöhnt hatte.

Diese "humoristische Totalität" ihrer Weltanschauung, wie Jean Paul sagen würde, verrät eine große Freiheit des Geistes und Toleranz, sie spricht für meine keineswegs romantisierende These, ihre Haltung zum Leben sei eine philosophische; mit Vischer gesprochen, treiben sie immer Metaphysik. Tim Giago: "I believe that this uncluttered, unrestricted outlook on life and nature, passed on by oral teaching from generation to generation, is the solit foundation of what is now described by Indian people themselves as 'Indian humor'."[3] Die Tatsache, daß dieser hervorstechende, in allen Lebensbereichen erfahrbare Wesenszug und bedeutende Aspekt ihrer heutigen Ethnizität in wissenschaftlichen Arbeiten so gut wie nicht erwähnt wird, verleitet mich zu der Annahme, den sie abhandelnden Ethnologen fehle es an Sinn für Humor, weshalb sie die

---

1 1989:47.

2 Und die Deutschen die humorlosesten. Die Angloamerikaner haben auch viel Sinn für Humor (schließlich waren sie mal Engländer), sind aber nicht so ausgesprochene "Komiker" wie die Lakota, die aus Erfahrung sprechen, wenn sie von den Deutschen sagen, sie verstünden keinen Spaß.

3 1990:54-55.

Kultur der Lakota in vieler Hinsicht nicht verstanden haben. Der für seine spitze Feder bekannte Lakota Vine Deloria:

> "One of the best ways to understand a people is to know what makes them laugh. (...) Irony and satire provide much keener insights into a group's collective psyche and values than do years of research. It has always been a great disappointment to Indian people that the humorous side of Indian Life has not been mentioned by professed experts on Indian affairs. Rather the image of the granite-faced grunting redskin has been perpetuated by American mythology."[1]

Deshalb gleich einige Beispiele für Lakota-Humor: Kurz vor einer Lakota-Hochzeitszeremonie - ich trug eine kurze Hose - bemerkte der *Wicasa wakan* in Anspielung an meine stark behaarten Beine: "My friend got ready. He has already wrapped a buffalo robe around his legs." Bei einem Sonnentanz schob ein Lakota mit Mühe einen alten Mann im Rollstuhl über den holprigen Boden zum Tanzplatz. Ein anderer: "Put him in 'Drive'!" Nach einem Sonnentanz hielt der Leiter eine Ansprache. Einer der Tänzer habe ihn gefragt: "Leader, can I go bathroom?". Beim nächstenmal solle er sich "Pampers" mitnehmen, die großen.

Im Auto band sich eine "Vollblut"-Lakota ein Stirnband um. In den Rückspiegel schauend, meinte sie, das Indianerstereotyp persiflierend: "Now I look like a REAL Indian". Ein Lakota zeigte mir ein Foto, das einen Vorfahren mit reich verzierter Kleidung und Federhaube zeigt, und sagte lachend: "He must have been a headman because he has all this junk on." Eine in einem Museum befindliche Weste eines anderen Vorfahr wolle er nicht zurückfordern, sie würde ja doch im "pawn shop" landen.

Nachdem wir einige Tage das Haus von Melvin und Sandi Miner, die mit ihrem Kunsthandwerk zu einer Art Show gefahren waren, gehütet und den Hund versorgt hatten, scherzte Melvin: "I hope you didn't feed him with Sauerkraut." Als Sonny um eine Scherzpause bat, bemerkte ich, in Deutschland sei ich viel, viel ernster. Darauf Melvin: "Is it worse than now?"

Auf spontane ethnologische Fragen erhält man garantiert, vor allem wenn sie sich auf religiöse Dinge beziehen, eine spontane spöttische Antwort. Die Lakota wehren sich so auf humorvolle Weise dagegen, wie Forschungsobjekte behandelt zu werden, ungefragt als Informanten zu dienen. Sie machen sich über jene (Völkerkundler) lustig, die glauben, ein Verständnis ihrer Kultur, ihrer Spiritualität mittels Fragen gewinnen zu können.[2] Ein Lakota auf meine Frage,

---

[1] 1970:148.

[2] Vine Deloria: "Indians are certain that all societies of the Near East had anthropologists at one time because all those societies are now defunct. Indians are equally certain that Columbus brought

weshalb Sitting Bull aus Kanada in die USA zurückgekehrt sei: "I don't know. Maybe 'cause women were prettier around here." Auf die Frage, weshalb bei einem Sonnentanz, was von der Norm abwich, ein Mann hinter den Frauen tanzte, bekam ich zur Antwort: "Maybe he came in late."[1]

Die Lakota lachen noch über Dinge, denen ein Euroamerikaner oder Mitteleuropäer keine komische Seite mehr abgewinnen könnte, z.B. über lebensgefährliche Unfälle. "He likes to roll over cars" bemerkte derselbe Heilige Mann, der über meine behaarten Beine gescherzt hatte, in Anspielung an einen Unfall, bei dem ich mit Frau und Kind im Wagen in einen Graben geschlingert war. Nachdem ich mich von einem durchgegangenen Pferd hatte fallen lassen müssen, um nicht in einem Galeriewäldchen aufgespießt zu werden, konnte ich ein Bein kaum noch bewegen und verspürte am ganzen Leib heftige Schmerzen. Als eine Frau mir auf meine Bitte hin Schmerztabletten brachte, neckte sie ein Mann: "Ah, you are concerned about his legs." Als eine Frau von demselben Pferd, mit einem Fuß im Steigbügel verkeilt, über die Erde geschleift worden war, hatten sie über die "Kunstreiterin" gescherzt. Ein jüngerer Mann mit Arm und Bein in Gips erklärte uns, er habe die falsche von zwei Brücken genommen. Volltrunken war er mit dem Wagen einen Abhang hinuntergestürzt.

Das unter den Lakota besonders ausgeprägte "teasing", das ich anfangs als gegen mich gerichtete Aggression auffaßte, ist ein Ausdruck von Sympathie. Sie machen sich lustig über den, necken den, zu dem sie Zuneigung verspüren ("people you feel comfortable with"). Sonny Larvie: "If they stop teasing you, you better watch out." Es hat zudem die Funktion der sozialen Kontrolle, Kritik wird normalerweise auf humorvolle Art geübt. Sonny: "If somebody is socially dysfunct, for example he don't share, we make fun of this person." Diese Weise, Kritik zu äußern, fußt in dem Unwillen, den anderen, sich über ihn erhebend, zu verletzen, sowie in dem Wissen, daß der dergestalt Kritisierte, dem die Möglichkeit gegeben wird, über sich selbst zu lachen, eher bereit ist, sein Verhalten zu ändern.[2] Ich hätte den Hund verdorben, meinte Sonny zu mir in Anwesenheit von Melvin, weil ich ihn, der tagaus, tagein hinter dem Haus angebunden war, spazierengeführt hatte. Vine Deloria behauptet, dieses Necken, das nach meinem Verständnis ein Gefühl des grundsätzlichen Anerkanntseins bzw. Geborgenseins in der Gruppe voraussetzt, sei eine seit Jahrhunderten übliche Form sozialer Kontrolle der Ureinwohner:

---

anthropologists on his ships when he came to the New World. How else could he have made so many wrong deductions about where he was? (1970:83-84)

1 Seine Aufgabe war es, die Frauen zu beschützen ("to take care of the women").

2 Steve "Raising" Kane: "If someone is out of line, that person (is kidded to convey) that he's doing wrong (...) The one doing the teasing is not trying to be better than the person being teased but is trying to make a point." (Giago 1990:52)

> "For centuries before the white invasion, teasing was a method of control of social situations by Indian people. Rather than embarrass members of the tribe publicly, people used to tease individuals they considered out of step with the consensus of tribal opinion. In this way egos were preserved and disputes within the tribe of a personal nature were held to a minimum. Gradually people learned to anticipate teasing and began to tease themselves as a means of showing humility and at the same time advocating a course of action they deeply believed in."[1]

"Humor ist, wenn man trotzdem lacht." Der heutige indianische Humor, der bei den Lakota, die besonders stark von Diskriminierung, wirtschaftlicher Not und Abhängigkeit und soziokultureller Degenerierung betroffen sind, besonders stark ausgeprägt ist, und der nach ihrem eigenen Bekunden die Aufgabe erfüllt, sie seelisch im Gleichgewicht zu halten ("We try to keep in balance.") - Lachen hat ja eine enorm therapeutische Wirkung[2] -, ist unter den anhaltenden deprimierenden Umständen primär als ein kollektiver psychischer Verteidigungsmechanismus zu begreifen. Er ist ein psychologisches Fundament ihrer Selbstbehauptung, und man darf annehmen, daß er in der sogenannten Reservatskultur zu seiner jetzigen Dimension gelangt ist, wie u.a. Tim Giago behauptet:

> "Indians were forced to take their culture and spirituality underground, and they sharpened their humor in order to make the horrible things happening around them more bearable. That humor bonded individuals and tribes, providing a sense of security and creating hope for change."[3]

Vine Deloria kann man nur zustimmen, wenn er resümiert, daß ein Volk, das über sich selbst und andere lachen und alle Aspekte des Lebens zusammenhalten kann, ohne jemanden in Extreme verfallen zu lassen, fähig ist, zu überleben.[4] Folgender indianischer Witz ist ein treffendes Beispiel für die humorvolle Kompensation des Geschehenen und Gegebenen: Ein Indianer sagt zu seinem weißen Nachbarn: "Du hast mein Land gestohlen, meinen Vater erschossen, meine Frau vergewaltigt, meine Tochter geschwängert und meinen Sohn zum Whiskey-Trinken

---

1 1970:149.

2 Von den traditionellen Clowns der Lakota, den *Heyoka*, wird noch die Rede sein. Ihre Pendants bei den Hopi, die zwischen den Tänzen der *Kachinas* narrenfrei ihre Späße treiben - sie dürfen ohne weiteres verbotene Kameras und Kassettenrekorder zertrümmern - und am Schluß die Umstehenden mit Lebensmitteln bewerfen, sind die komischsten Clowns, die ich je life gesehen habe. Ihre Parodie auf den Boxkampf hätte einem Chaplin Freude bereitet. Sie machen auch Bräuche anderer Stämme lächerlich,z.B. das Powwow der Plainsindianer. Mir schenkten sie fünf Laibe Brot, nachdem sie mich wie einen Tewa-Clown angemalt und mir dabei um ein Haar die Haare abgeschnitten hatten.

3 1990:54.

4 1970:168.

verleitet. Eines Tages werde ich die Geduld verlieren. Paß besser auf mit dem Scheiß."[1]

Klatsch, meist negativer Art, ist ein fester Bestandteil der Lakota-Alltagskommunikation, obwohl er von ihnen zugleich moralisch verworfen wird. Ob die Lakota heute mehr Klatschgeschichten verbreiten und Gerüchte in Umlauf setzen als früher, auch darüber läßt sich nur spekulieren. Außer Frage steht seine Funktion für die wechselseitige soziale Kontrolle. Der häufige, von Neid und Eifersucht gespeiste maliziöse, zerstörerisch wirkende Klatsch behindert sie in der gemeinschaftlichen Verwirklichung ihrer Ziele. Der böswillige Klatsch ist, wie ich von Susanne Einfeld erfuhr, auch ein Instrument, um Nicht-Lakota, Nicht-Indianer aus der Gemeinschaft auszuschließen.

Obwohl sie in die TV-Kultur transkulturiert sind, haben sie das Geschichtenerzählen nicht aufgegeben. Persönliche Geschichten, Alltags- und Klatschgeschichten, Kriegsgeschichten sind typische Elemente ihrer mündlichen (auch schriftlichen) Kommunikation, in der ebenfalls überlieferte, identitätsstiftende Geschichten - Mythen, *Iktomi*(Trickster)-Geschichten, Geschichten ihrer lebendigen Geschichte - auftauchen. Im Sinne der kulturellen Erneuerung erzählen Älteste im Winter, der traditionellen Zeit des Geschichtenerzählens, im Cultural Center in Eagle Butte, der Hauptstadt des Cheyenne-River-Reservats, Kindern aus allen Lakota-Schulen Geschichten aus der oralen Tradition.

5. Die Solidaritätsgemeinschaft

"Das ist alles, was wir benötigen, einen Fuß ins Geschäft bekommen", reflektierte ein Lakota, als wir zu mehreren Brennholz für eine Schwitzzeremonie in einem Wäldchen auflasen, "aber die Indianer sind nicht dazu geboren (not born this way). Sie tauschen Dinge und beschenken sich gegenseitig." "Indianer haben niemals Geld gekannt", sagte mir ein anderer. "Was irdische Habe angeht, stehen die Kinder traditionell an erster Stelle. An zweiter Stelle kommen Pferde und andere Güter."

Die Denkungsart der *Ikce wicasa* ist der des "homo capitalisticus", wie Scheler[2] den Menschen der modernen westlichen Zivilisationen nennt, der seinsvergessen das objektivierte Seiende und dessen Jenseits expansiv zu seinem Nutzen zu beherrschen trachtet, der egozentrisch fetischisierte Besitztümer anhäuft, und dessen Wertmesser das Geld ist, diametral entgegen-

---

1 Crow Dog 1990:54.

2 Scheler-Vorlesung von Manfred Frings im Sommersemester 1983 in Köln.

gesetzt. Sie sind bis heute eine vom Solidaritätsgefühl (das, wie wir noch sehen werden, die natürliche Mitwelt mit einschließt) getragene Lebensgemeinschaft geblieben, die sich aus verschiedenen Solidaritätsgemeinschaften (Verwandtschaftsgruppe, "community"/*tiospaye*, Reservatsgemeinschaft, *L/D/Nakota oyate*) zusammensetzt. Sie ziehen den Tauschhandel und den balancierten Geschenkaustausch noch heute vor und grenzen sich als Kultur des Teilens ("sharing culture") gegen die dominante Wettbewerbsgesellschaft ("competetive society") ab. Interkulturelle Konflikte und Mißverständnisse entzünden sich speziell an diesem elementaren Baustein im Kulturmuster ihres sozialen Verhaltens.

Für die Lakota ist es selbstverständlich richtig, miteinander zu teilen, einander zu helfen ("to help out"), reziprok zu kooperieren, und sie erwarten auch selbstverständlich von anderen, die sich in ihre Gemeinschaften begeben, daß sie diese Verhaltensnorm befolgen. Als Sandi und Melvin Miner von der Art Show, bei der sie Abnehmer für fast all ihr Kunsthandwerk gefunden hatten, zurückkehrten, war das erste, was sie taten, Sonny Larvie und uns noch am selben Abend zum Essen einzuladen. Von Sandi erfuhr ich, daß Gewinner bei Powwows ihre Preisgelder manchmal mit anderen, armen Tänzern teilen (Tendenz zu wirtschaftlicher Egalisierung), ganz im Unterschied zu dem, was in der "weißen konkurrierenden Welt" üblich ist.[1]

Ein "Graswurzel"-Lakota reparierte unser Auto, ohne eine Bezahlung zu verlangen, sichtlich darüber erfreut, einen dafür passenden Vergaser zu besitzen: "You are fixed up." Mit den Worten der Lakota gesagt, wandern die Dinge in ihrer Kultur im Kreis ("Things go in circle."). Sie akkumulieren Güter nur zu dem Zweck, sie über die tradierte "give-away"-Zeremonie, die ich noch eigens behandeln werde, öffentlich zu verschenken.

Wer sich besonders solidarisch verhält, wer freigiebig teilt und schenkt, erwirbt sich als "Lohn" Ansehen und steigt im Status. Wer dem Prinzip des Teilens nicht nachkommt, der wird, wie wir schon gehört haben, über das "teasing" dazu bewegt, sein unkonventionelles Verhalten aufzugeben. Daher kann ein Lakota, solange er von der ethnischen Gemeinschaft akzeptiert werden möchte, unmöglich für sich oder seine Familie allein Besitz anhäufen, unmöglich ein, mit

---

[1] Es kommt oft vor, daß Lakota, auch wenn sie kein Geld für die Rückfahrt haben, dennoch zu einem Powwow fahren, weil sie mit der Unterstützung anderer rechnen können. Bei Powwows benutzen die Zuschauer manchmal Geldscheine dazu, um ihre Anerkennung für eine Tänzerin, einen Tänzer zu zeigen und die Preisrichter zu beeinflussen. Der Tänzer tanzt über die auf dem Boden gelegte Dollarnote, und dann kann jeder der Umstehenden, manchmal nur alte Leute, sie an sich nehmen. Daß Geld für die Lakota keinen so hohen Stellenwert hat, läßt sich u.a. daran erkennen, daß in ihren Häusern Münzen unbeachtet herumliegen. Lorena, in deren Heimatland Kolumbien ebenfalls Münzen "überall herumliegen", hat mich darauf hingewiesen. Die Mentalitäten der Lakota und der "Latinos" sind sich in vielen Dingen ähnlich.

dem Maßstab der dominanten Gesellschaft gemessen, erfolgreicher Geschäftsmann sein. Eine Geschichte, die mir erzählt wurde, der Tendenz nach wahrscheinlich von Weißen erfunden, setzt das antithetische Verhalten in das folgende Bild: Zwei Weiße fischen Krabben, die sie in ihre Eimer befördern. Verwundert fragt der eine den anderen, warum sein Eimer keinen Deckel habe. Der antwortet ihm: "Das sind indianische Krabben. Immer wenn einer versucht, nach oben zu kommen, halten ihn die anderen zurück."

Die Lakota werfen der dominanten Gesellschaft Unfähigkeit zum Teilen vor, die selbstbezogene Mentalität werten sie als der ihren geistig-ethisch unterlegen.[1] "Die Weißen können nicht geben. Sie können nur nehmen", erklärte ein Heiliger Mann Lorena. "Hier auf meinem Land könnt ihr euer Zelt überall aufschlagen", sagte uns Oliver Red Cloud, Urenkel des berühmten Häuptlings *Mahpiya Luta*, mit gewissem Stolz, "dort draußen (außerhalb des Reservats) müßt ihr für alles, für alles bezahlen."

Illustrieren möchte ich das konträre Sozialverhalten noch anhand eines Vorfalls, der sich am Fuß des den Lakota heiligen Bear Butte zutrug. Als wir dort zusammen mit Sonny Larvie und einigen recht wohlhabenden Angloamerikanern zelteten, aßen jene abseits bei ihren Autos ihre Kost und teilten sie nicht einmal mit dem Medizinmann, dessen Hilfe sie in Anspruch nahmen. Später dann kamen einige Lakota-Frauen zu uns. Sie bereiteten sofort Nahrung in großen Mengen und verteilten sie an alle. Als er einmal mit einem Freund die Weißen besucht hätte, erzählte Sonny auf überaus humorvolle Weise, hätten sie bei ihnen das Haus vergebens nach etwas Eßbarem durchsucht und wären fast verhungert. Das Teilen von Nahrung, dem ursprünglichsten Besitz des Menschen, ist für die einstigen Jäger ein selbstverständlicher sozialer Akt, das gemeinschaftliche Essen ist fundamentaler Bestandteil ihres Miteinanderseins. Man kann im Indianerland unmöglich verhungern, stellte Lorena fest.

5.1. Über die Gabe und die Gastfreundschaft

Mit betretenem Gesicht und einer großen Plastiktüte unter dem Arm kam Lorena einmal zum Pferdegehege, als wir bei den auf dem Land lebenden Bear Eagles zu Besuch waren. In Unwissenheit eines traditionellen Brauchs, hatte sie ihr Gefallen an einer das Wohnzimmersofa

---

[1] "To the Oglalas, who hold on to the traditional values of sharing, and who practice community generosity patterns and take part in give-away ceremonies, the whites appear stingy and disloyal even to their own relatives. (...) To the whites, who are unaware of the real issue of cultural identity, the 'choice' of poverty by the Indians only supports the conclusion that the Oglalas are inferior, and this inferiority is most often expressed in terms of the concept of race." (Daniels 1975:210-211)

schmückenden gemusterten Decke geäußert und Mrs. Bear Eagle gefragt, wo solche Decken erhältlich seien. Die hatte daraufhin ihre Tochter geheißen, die Decke einzupacken und sie Lorena zu geben. Der alte Brauch[1] der Lakota, jemandem das, woran er sein Gefallen äußert, sofort und mehr oder weniger wortlos zu schenken, ist unter den besonders Traditionellen, vor allem den alten Leuten, bis heute lebendig. Sonny Larvie: "If you say 'I like that' old people give it to you." In den vierziger Jahren hätten Anthropologen und BIA-Arbeiter diese Verhaltensform, deren Sinn es wiederum ist, Besitzgegenstände in Kreisläufe einzubringen, dazu benutzt, um traditionelle Gegenstände in ihren Besitz bzw. in den von Museen zu bekommen.[2]

Selbst wenn man, vorsichtig geworden, sein Gefallen an einer Sache nicht äußert, kann es geschehen, daß man sie von einem aufmerksamen Lakota überreicht bekommt. Ich baute gerade ein Tipi auf, als plötzlich ein jüngerer Mann auf mich zukam und mir wortlos einen Fuchsschwanz, der in seinem Auto gelegen und auf den ich wohl einen Moment zu lange geschaut hatte, in die Hände drückte und davonging. Sonny Larvie, der wußte, daß ich ohne Erfolg versucht hatte, eine Adlerknochenflöte zu erstehen, gab mir bei einem Wiedersehen eine solche in die Hände, die er eigens besorgt hatte, um meinen Wunsch zu erfüllen. "Ich habe meins schon verschenkt, sonst würde ich es dir geben", sagte er, als ich wissen wollte, wo man Bisonfelle günstig erwerben könne.

Überreicht man einem Lakota ein Geschenk, so äußert er keine Freude, geschweige denn ergießt sich in überschwenglichen Dankesbezeugungen, sondern er nimmt es, mit Sonnys Worten "ohne Gefühle zu zeigen", schweigend oder nur mit einem Laut, einer Geste der Zustimmung an. Die Gabe in Form eines gegenständlichen Geschenks, die nicht zwingend in einem definierten Zeitraum erwidert werden muß, ist ein, dem Gebenden wie dem Nehmenden Freude bereitendes Zeichen für Sympathie, Freundschaft und Zusammenhalt, das Beziehungen herstellt und festigt. Die Manier des stillen nonverbalen Gebens und Empfangens, welche das Geschenk scheinbar als bedeutungslos wertet, soll nach meinem Dafürhalten ein Nicht-Verhaftetsein an Dingen demonstrieren. Sie befreit zudem nach meiner Erfahrung den Empfänger davon, sein eigentliches Verhalten dem Geber gegenüber möglicherweise verfälschen zu müssen. Umgangssprachlich formuliert, ist es so nicht möglich, Freundschaft zu "kaufen" bzw. in die gefühlsmäßige Schuld des Schenkenden zu geraten.

---

[1] Zum Gegensatz zwischen sich den Lebensumständen anpassenden Bräuchen und kodifizierten Gesetzen siehe Vine Deloria, "Gesetze und Bräuche", in Wagner 1983:78-81.

[2] Im Reservat der Nördlichen Cheyenne, die denselben Brauch hatten, soll, wie ich von ihnen erfuhr, dasselbe passiert sein. Die alten Cheyenne hätten dort bald in nahezu leergeräumten Häusern gesessen.

Die Gastfreundschaft hat für die Lakota, wie man aus dem bislang Gesagten ableiten könnte, einen traditionell höheren Wert als in der, vom "My home is my castle"-Denken ausgehenden, dominanten Gesellschaft. Sie wird, gegenseitiges Einvernehmen vorausgesetzt und falls für den Gast erforderlich, für einen für euroamerikanische oder mitteleuropäische Verhältnisse unvorstellbar langen Zeitraum "gewährt", worin sich auch einmal mehr das verschiedene Zeitempfinden zu erkennen gibt. Melvin Miner erzählte mir, als ich als sein Gast dies Thema ansprach, seine Frau und er hätten einen Lakota ohne Unterkunft bei sich aufgenommen. Nachdem er zwei Jahre lang auf ihrem Sofa übernachtet hatte, hätten sie ihn gefragt, ob er sich nicht nach einer anderen Bleibe umsehen könnte, worüber er sich etwas aufgeregt hätte. "Er blieb ein halbes Jahr bei uns, wir haben nie etwas gesagt", bemerkte ein anderer Lakota über einen Besucher aus Deutschland.[1] Ob sie denn Gästen, falls sie sie nicht mehr erwünschten, dies nicht mitteilen würden, frage ich Mat Bear Eagle, unsicher darüber, ob man mit unserer Anwesenheit einverstanden war. Sie würden erkennen, "what kind of people" die Gäste seien, erwiderte er. Leuten, die ihnen mißfielen, würden sie dies durchaus sagen.

Es ist ein, zumindest unter den Lakota selbst, bis heute durchgängig gepflegter Brauch, dem eintretenden Gast unverzüglich etwas zu trinken, zu essen nicht anzubieten, sondern zu geben.[2] Sonja Holy Eagle: "When Indians come in I give them coffee. I don't ask them 'Would you like a coffee?' Whatever I'm eating I share it with them. My house is the house of the extended familiy, the *tiospaye*, my house is your house." Wir sollten uns bitte selbst Kaffee aus der Küche holen, sie hätte stets so viele Gäste und könne nicht ständig Kaffee servieren, entschuldigte sich die Frau eines viel beschäftigten Medizinmannes bei uns. Ein mit uns bekanntes, in überdurchschnittlicher Armut im Pine-Ridge-Reservat lebendes Paar teilte mit uns, als wir überraschend zu Besuch kamen, selbstverständlich einen zubereiteten Truthahn. "Wenn ich nur Wasser habe", erklärte die Frau, deren Mutter das Essen als Geschenk mitgebracht hatte, "dann gebe ich dem Besucher ein Glas Wasser."

6. Zur Mann-Frau-Beziehung und den Verwandtschaftsbeziehungen

In der ursprünglichen Plainskultur, so die von den Lakota geschätzte, "Dr. Medicine" genannte

---

1 Es ist eine Form der Ausbeutung der Indianer bzw. der Völker der sogenannten Dritten Welt durch die Europäer, wenn sie die traditionelle Gastfreundschaft ausnutzen und umgekehrt allenfalls bereit sind, Besucher für weniger Tage zu dulden.

2 Bei den Hopi besteht die traditionelle Begrüßung darin, dem Besucher wortlos etwas zu essen und zu trinken zu geben. Als ich 1987 in Old Oraibi ankam und mich erschöpft hinsetzte, trat eine Frau aus dem Haus und stellte mir einen Teller zu essen und ein Glas eisgekühlte Limonade hin.

promovierte Anthropologin Beatrice Medicine, eine Lakota, existierte (wörtlich übersetzt) ein feinfühliges Gleichgewicht zwischen der Rolle des Mannes und der der Frau, in welchem Liebe, Respekt und Ehre gegenseitig geteilt wurden. Die Lakota-Frauen seien nicht, wie so oft dargestellt, die Packesel gewesen, sondern Gleichberechtigte ("equals") in einer schönen Kultur, in welcher individuelle Autonomie und Aspiration geachtet wurden, während das Wohl des ganzen Lagerkreises aufrechterhalten wurde.[1]

Es ist jedoch unleugbar, daß die genuine Kultur ausgeprägt patriarchalische wie maskulin-gerontokratische Züge und Strukturen aufwies, die sich bis heute unübersehbar, wenn auch mit Abstrichen, grundsätzlich erhalten haben. Mögen sie auch betonen, daß ihr Kulturheros (die Weiße Büffelkalb[jung]frau) weiblich ist und daß sie die spirituelle Kraft zu heilen als weiblich auffassen - die Lakota-Männer haben die den Frauen, von denen traditionell erwartet wird, daß sie schweigend im Hintergrund agieren, übergeordnete, vorherrschende Position behauptet. "Lateinamerikanisch" ausgedrückt, sind sie zum Teil ausgesprochene "Machos". Sonny Larvie: "The men fight, fuck and drink".

Die höchste Achtung gebührt nach der Tradition dem Großvater, *tunkasila*. *Tunkasila*/"grandfather" ist die respektvolle, ehrerbietende Anredeform nicht nur für den genealogischen Großvater, sondern auch für jeden alten Mann, "Gott" und die Geister. Traditionalisten beklagen, daß durch den Einfluß der dominanten Gesellschaft die besondere Achtung der alten Männer wie Frauen (Alter wird mit Weisheit assoziiert) abgenommen hat.

"The man comes first", erklärte mir der betont traditionelle Heilige Mann Sidney Keith, als ich fragte, ob ich mich erst bei seiner Frau, die Kaffee serviert und unserer Unterredung schweigend beigewohnt hatte, oder bei ihm zu verabschieden hätte. "Women hardly don't say anything. They are not supposed to." Er habe so viele Töchter und Enkelinnen, doch niemand mache etwas zu essen, "beschwerte" sich einmal ein anderer *Wicasa wakan* während unseres Besuchs.

Keith' Tochter Sandi Miner über die Beziehung von Mann und Frau in der Ehe: "Der Mann ist dominant. Von meinem Mann kann ich nichts erwarten. Ich putze das Haus, koche und wasche, kümmere mich um die Kinder und mache meine Arbeit (Kunsthandwerk). Der Mann hat ein einfaches Leben. Er geht aus, während die traditionelle Frau zuhause bleibt, nichts sagt und hinter

---

[1] "The historic role women played in warfare", in "Wounded Knee Remembered 1890-1990" (Lakota Times Special vom 8.1.1991), S.30. Vergleiche diesen Essay mit den Darstellungen der Geschlechterbeziehung und Rolle der Frau von Hassrick 1982:124-140 und Walker 1982:40-44, 50-57, 63-64. Walker: "Their traditions held the female inferior to the male, and that she should serve him." (ebd.: 1982:63)

ihrem Mann hergeht."[1] In der Schule dagegen werde ein umgekehrtes Verhalten erwartet, was innere Konflikte hervorrufe. Eine Auflehnung von Seiten der Frau gegen die überkommene Rollenverteilung führe zu Konflikten. Die Männer stünden wie hilflose Kinder da, wenn die Frau sich einmal nicht um den Haushalt kümmern könne.

Der stark eingeengte soziale Bewegungsspielraum gerade der verheirateten Frau wird durch eine permanente soziale Kontrolle mit aufrechterhalten. Sonja Holy Eagle sagte über einen gewalttätigen Eifersuchtsausbruch eines Lakota gegenüber seiner weißen Frau: "Der Platz einer verheirateten Frau ist neben ihrem Mann. Die Leute beobachten sie. Wenn sie allein herumläuft, wundern sich die Leute. Von einer Frau wird erwartet, daß sie nicht mit einem verheirateten Mann spricht."

Das Verhältnis zwischen Männern und Frauen ist in der Öffentlichkeit generell sehr distanziert, betont zurückhaltend. Sie vermeiden es, einander anzublicken, sich direkt in die Augen zu schauen. Die Sphäre der Frau bleibt einem mehr oder weniger außenstehenden Mann daher weitgehend verschlossen; die überwiegend von Männern verfaßten Abhandlungen über die Kultur der Lakota schildern und deuten dieselbe aus der Sicht der Männer. Aufgrund dieser der sozialen Kontrolle unterworfenen Verhaltensnorm - die alleinstehende Sonja Holy Eagle hätte ich schlecht allein, ohne meine Frau besuchen können - hatte ich wenig Kontakt vor allem zu jüngeren Frauen. Zu älteren Frauen und Ältesten hingegen war es grundsätzlich möglich, Kontakt aufzunehmen. Entsprechend umgekehrt hatte Lorena intensiven Kontakt zu den Frauen, während die Männer sich respektvoll von ihr fernhielten und kaum ein Wort mit ihr wechselten.

Bea Medicine schreibt über die gewandelte Rolle der Lakota-Frau heute:

> "Women's roles as household provisioners have retained a certain stability. (...) Because of the socioeconomic situation in most native communities, women are assuming a greater share of work as economic providers. This may be due to several factors: the transitory nature of marriages, the lack of jobs for males, the adaptive aspects of motherhood for purposes of financial support (welfare checks from Aid to Families with Dependent Children), and a racism that appears to be more focused on Indian men than Indian women. Women also tend to be better educated, wich also accounts for their greater ability to obtain and hold jobs. (...)
> A biculturalism with resultant segmentation of self is a common characteristic of the contemporary Lakota woman. Selective attention of sex-role enactment may be what distinguishes the Lakota woman from her Ango counterparts. She must develop

[1] "Women shall not walk before men" lautet ein Sprichwort der Lakota. In ihren Zeremonien sind die weiblichen Teilnehmer, beispielsweise die Sonnentänzerinnen, grundsätzlich hinter den Männern lokalisiert.

> adaptive strategies to allow this flexibility.
> A common phrase heard at Indian women's gatherings is this: 'We are the carriers of culture'. This belief may provide Indian women a mandate to transmit cultural viability, engendering a sense of identity with a unique and satisfying cultural group. It is this that gives Lakota women the strength to operate in both the native and the non-native life spheres."[1]

Die Verwandtschaftsbeziehungen unter den Lakota kennzeichnen sich ungebrochen durch ein enges Zusammengehörigkeitsgefühl und entsprechend solidarisches Verhalten. Sie denken mehr oder weniger, auch dann, wenn sie ihre eigene Sprache nicht oder nur rudimentär sprechen können, noch in ihrem eigenen System der Verwandtschaftsbeziehungen. Sonja Holy Eagle: "In the Indian way my cousins are my brothers and sisters. My sisters' and brothers' kids are my kids. My father and mother und their brothers and sisters and cousins are my dads."[2] Im Sinne der kulturellen Wiederbelebung propagiert die Lakota Pat Locke ein Wiedererlernen der vergleichsweise sehr komplexen und genauen genuinen Verwandtschaftsterminologie und des dieser inhärenten achtungsvollen Verhaltens:

> "Today, we often neglect to use the appropriate kinship terms when speaking to our family members and relatives. It could even be said that when we were forbidden to speak the Lakota language including the respectful terms used to address relatives, there was a progressive breakdown of harmony, decency and order in our relationships among ourselves. One way to restore our respectful kinship relations is to relearn and use the kinship terminology and thus restore and observe the proper respectful behaviour that is inherent in the Lakota kinship relation system. (...) Because of the importance of kinship, the greatest respect and courtesy must be shown to relatives."[3]

Regelrechte (auf die Vermeidung von Konflikten bzw. Inzest zielende) Meidungen zwischen bestimmten Verwandten - die Lakota sagen, diese sprechen nicht miteinander -, so etwa zwischen Ehefrau und "Schwiegervater" und Ehemann und "Schwiegermutter", werden, wie ich erfuhr, zum Teil noch gelebt. Brüder und Schwestern würden allerdings, "wenn sie älter werden", nur noch in sehr wenigen Familien nicht mehr miteinander sprechen.

Auf einer höheren, das sogenannte Kindred übersteigenden Bewußtseinsebene sehen sich die Lakota als verwandt mit allen "Bestandteilen" des Universiums, zu denen auch die Geister (der Vorfahren) gehören. Das Lakota-Wort *wacekiya* bedeutet sowohl "einen Verwandten anreden"

---

1 1988:170-171.

2 Zum Verwandtschaftssystem der Präreservationskultur siehe Walker 1982:44-50, 57-58, sowie Pat Lockes Aufsatz "Respect: a virtue that had reason" ("The Lakota Times", 25.9.1990)

3 "The Lakota Times", 25.9.1990.

als auch "(mit der heiligen Pfeife) zeremoniell beten, rauchen".[1] Von der Gewißheit der universalen Verwandtschaft, welche essentiell mit der modernen naturwissenschaftlichen Theorie der totalen Vernetzung allen "Lebens" (Gaia-Theorie) übereinzustimmen scheint, und der durchgehenden Verflechtung von "Leben" und "Religion" wird später noch ausführlicher die Rede sein.

d) Armut, Alkohol und Gewalt

> "To survive as a nation, we were forced to beg and be dependant on them. This is total degradation and humiliation. We shared our homeland with them. In return, they tried to break our spirit. A Shame of America!"[2]
>
> Ken Black Spotted Horse

> "The old ways of our Lakota people are gone. Genocide has been commited on us and we're not the same people any more (...) Once the white man killed off our bison and forced us to live on reservations, a man no longer could hunt and think he was worthy anything (...) That's when alcohol took the place of hope. And every time an Indian puts a bottle to his mouth, Custer rides again, and he wins."[3]
>
> Sidney Keith

Den ersten Lakota, denen ich in einem Reservat, in Wanblee auf Pine-Ridge, begegnete, waren ausnahmslos betrunken. Einer von ihnen wurde von der Polizei gesucht und wenig später festgenommen, ein anderer bot mir drei Adlerfedern für zehn Dollar an, und ein alter Mann seine perlenbesetzte Baseballmütze für zwei Dollar. Ein junger Mann, der nicht in Wanblee lebte, überredete mich dazu, ihm etwas Geld zu geben; wenig später wankte er im Alkoholrausch durch die in Apathie versunkene Ortschaft. Als ich drei Jahre später (1990) mit Joe Poitra, einem dort mit einer Lakota lebenden Ojibwa, auf den Betonstufen ihres in einem desolaten Zustand befindlichen Hauses saß und bemerkte, daß sich hier rein gar nichts geändert hatte, sagte er: "Ja, immer wenn die Wohlfahrtsschecks kommen, betrinken sie sich und kreuzen durch die Gegend. Dann ist es wieder ruhig, so wie jetzt." Er verdiente sich ein paar Dollar, indem er den Ort von herumliegendem Müll säuberte, und überlegte, für eine Weile wieder im Straßenbau zu arbeiten. Eine Gruppe Jugendlicher gesellte sich zu uns. Einer kam gerade aus dem Gefängnis, wo er

---

1 Locke, ebd., Ella Deloria 1944:28-29.
2 "The Lakota Times", 3.4.1991.
3 "The Lakota Times", 12.3.1991.

wegen Alkohol am Steuer ("drinking and driving") eingesessen hatte, ein anderer mußte am folgenden Tag, desselben Delikts beschuldigt, vor Gericht.

Als wir bei den Bear Eagles im Reservat Cheyenne River zu Gast waren, hielt sich dort auch ein Jugendlicher auf, der, zusammen mit anderen angeklagt, unter Alkoholeinfluß eine Vergewaltigung begangen zu haben, auf seinen Prozeß wartete. Einen anderen Gast, der nach einem schweren Autounfall in betrunkenem Zustand an Krücken ging, fuhren wir zum Krankenhaus. Er war in Deutschland in der Army stationiert gewesen, die einzigen deutschen Wörter, die er behalten hatte, waren die Namen alkoholischer Produkte, in besonders guter Erinnerung hatte er die mit Spirituosen gefüllten Pralinen. Sämtliche Lakota, die anhielten, als unser Wagen auf dem Highway liegenblieb, waren alkoholisiert. Das Gesicht eines Trampenden, den wir mitnahmen, wies deutliche Spuren einer Schlägerei auf. Während unseres Aufenthaltes ereignete sich auch ein schwerer Unfall auf der unbefestigten Straße, die an dem Grundstück unserer Gastgeber vorbeiführte, ein Pkw mit betrunkenen Insassen stürzte in den Straßengraben.

Und so könnte ich, Seite um Seite füllend, fortfahren, Erlebnisse aneinanderzureihen, um dem Leser die aus der Kulturzerstörung resultierten dramatischen Verfallserscheinungen vor Augen zu führen. Vielleicht sollte ich noch den jungen Mann mit den Sonnentanznarben auf seiner Brust erwähnen, den ich einmal in Rapid City zu seinem Schlafplatz in der von Indianern frequentierten Mission fuhr. Er ging an Krücken, weil er im Alkoholrausch in einem Müllcontainer geschlafen hatte, der am nächsten Morgen geleert wurde.

Sechs der zehn ärmsten counties der USA liegen in Reservaten in Süddakota, mit Shannon (Pine Ridge Indian Reservation) und Ziebach (Cheyenne River Indian Reservation) an der Spitze,[1] die in Rapid City lebenden Lakota gehören in der Regel der einkommensschwächsten Einwohnerschicht an. Materielle Armut, wenn nicht Elend, zu der das Problem der psycho-sozialen Streß hervorrufenden Diskriminierung und das der fehlenden physischen wie kulturellen Identität hinzukommen, der Mißbrauch von Alkohol wie auch in geringerem Umfang anderer Drogen, und Gewalt gegen andere, vorwiegend gegen Frauen und Kinder,
aber auch gegen die eigene Person gerichtet, greifen wie die Glieder einer Kette ineinander und bilden einen Teufelskreis, aus dem, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nur jene auf Dauer ausbrechen können, die nicht bloß temporär ihre traditionelle, auf (seelisches) Gleichgewicht

---

[1] Dem Zensus aus dem Jahre 1980 zufolge betrug das nationale durchschnittliche Prokopfeinkommen 8.080 Dollar, das der in Ziebach county ansässigen Indianer 1.814 Dollar. (Cheyenne River Sioux Tribe 1989:9)

bedachte Religion praktizieren.[1]

1. Die verwaltete Armut

Bevor man sie in Reservate wies und zu Mündeln der US-Regierung erklärte, waren die Lakota innerhalb ihres indigenen Kontextes relativ wohlhabend, wovon die in Museen konservierten Bestandteile ihrer (sogenannten) materiellen Kultur aus dem vergangenen Jahrhundert Zeugnis ablegen. Von der Zeit an, als sie die High Plains betraten, bis in die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts waren sie reich an Pferden,[2] Bisonroben und Handelsgütern, wohlhabender als die Nakota und Dakota.[3] Über ein Jahrhundert nach der Vernichtung der primären Subsistenzgrundlage ihrer Vorfahren verstehen sich die Lakota noch immer als eine Bisonjägerkultur, die Männer sich (ideell) als Bisonjäger und (spirituelle) Krieger; bis zu einem gewissen Grad ist ihre materielle Armut auch der Preis, den sie für das Festhalten an ihrem ethnischen Sosein bezahlen.[4]

Die materielle Armut der Lakota, bevorzugt der im Pine-Ridge-Reservat lebenden, ist vielfach untersucht und dokumentiert worden, beginnend mit - läßt man den Meriam Report[5] aus dem Jahre 1928, der die indigene Bevölkerung eine "zurückgebliebene Rasse" nannte,[6] außer Betracht - der von Angewandten Ethnologen unter der Leitung von Gordon Macgregor erstellten Studie "Warriors Without Weapons"[7] über Useem & Eicher[8] oder DeMallie[9] bis hin zu etwa Bolz.[10] Als Gründe für die Armut werden die erzwungene Aufgabe der erfolgreichen Viehzucht und die

---

1 Der Medizinmann James DuBray, der als junger Ehemann den Entschluß faßte, abstinent zu werden: "When we go to Sun Dance I say, you fellows it's not just four days or one week. It's 365 days a year." ("The Lakota Times", 6.11.1991)

2 Full-blood-Traditionalisten fordern noch heute im Zusammenhang mit dem Anspruch auf die Black Hills eine Entschädigung für die nach der Schlacht am Little Bighorn konfiszierten Pferde (siehe dazu Clowser 1974:235-236), zum Unwillen jener, etwa des Lakota-Anwalts Gonzales, die, mit dem dominanten System besser vertraut, wissen, welche Ansprüche innerhalb desselben realistisch sind.

3 Howard 1966:5.

4 Vgl. Schlesier 1980:44, Bolz 1982:10.

5 Siehe Useem & Eicher 1975:8-9, Macgregor 1975:99.

6 Useem & Eicher 1975:20.

7 Siehe Macgregor 1946:21-51.

8 "Rosebud Reservation Economy", 1975.

9 "Pine Ridge Economy: Cultural and Historical Perspectives", 1978.

10 "Armut als Kennzeichen der Reservationskultur", 1982, 1986:126-144. Die von Bolz hervorgehobenen "Lakota Studios" in der Nähe von Wounded Knee, in denen Textilien gefertigt wurden, hatten sich bei meinem Besuch 1990 in einen Veranstaltungsort für das bei den Lakota sehr beliebte Glücksspiel Bingo gewandelt.

große Dürre, das Fehlen einer natürlichen Rohstoffbasis und die mangelnde berufliche Ausbildung, das Problem der sozialen Integration (in den Städten), die mit der Einrichtung der Reservate absichtlich produzierte umfassende, zur Gewohnheit gewordene Abhängigkeit von der paternalistischen US-Regierung bzw. Indianerbehörde, der interne Faktionalismus, die Besitzverhältnisse bzgl. der zerstückelten Landbasis (auf die ich in dem Abschnitt "Die Lakota und ihr Territorium" näher eingehen werde), der Konflikt zwischen den kulturellen Universen, insbesondere den Wertsystemen,[1] und anderes angeführt.

1.1. Ausbeutung und Arbeitslosigkeit

Nicht direkt beim Namen nennen diese Analysen - sei es, weil ihre (etablierten) Verfasser zu einer "den Bruch mit dem Wohlvertrauten"[2] erfordernden kritischen Analyse nicht fähig waren, sei es, weil sie nicht zu jenen gehören, die "die Aggressivität, Brutalität und Häßlichkeit der etablierten Lebensweise nicht länger zu ertragen"[3] vermögen, und sie, gleichwohl subjektzentrisch, hinter einem Schleier illusionärer oder hypokritischer Objektivität verbergen - den wahren Grund für die Tatsache, daß die Mehrheit der Lakota seit ihrer militärischen Unterwerfung bis heute weit unter dem Lebensstandard der angloamerikanischen Mehrheit in miserablen und, gemessen an den vitalen menschlichen Bedürfnissen, menschenunwürdigen Verhältnissen, die ihre Freiheit und Entwicklung einschnüren, lebt und stirbt: nämlich die Tatsache, daß die dominante Gesellschaft, die sie "zu bloßen Objekten des Verwaltungswesens",[4] welches repressiv und menschenverachtend ist, herabgesetzt hat, sie seit eh und je als Objekte ihrer kapitalistischen Ausbeutung bzw. als überflüssiges und lästiges Hindernis für ihre Mobilmachung (im Sinne von Sloterdijk) betrachtet und nicht im geringsten daran interessiert ist, sie an dem (Noch-)Wohlstand auf Kosten neokolonisierter Länder teilhaben zu lassen.[5]

---

1 Elgin Bad Wound, Präsident des Oglala Lakota College: "We must participate in a society that belives (sic!) progress is tearing up the land and selling all the minerals.As long as we get money, we'll be fine, they say. That contradicts the Lakota belief that the environment is sacred and must be protected. It protects and provides for us. (...) The ideology, concept, structure and ideas we have embraced are not in our best interests. That's why I believe economic development has not worked. It's been done from the outside. It is not consistent with our beliefs. The concepts (...) are contradictory to Lakota economic development. (...) When there was a buffalo hunt the game benefited all, not a select few. (...) the game was shared equally among the group with particular attention to the elderly and less fortunate like the sick or disabled. Everyone got a share. That's the concept of our economy." ("The Lakota Times", 11.12.1991)

2 Marcuse 1988:19.

3 Marcuse 1988:17.

4 Horkheimer, Adorno 1992:45.

5 "The government is holding us down", erklärte mir ein Cheyenne in Lame Deer, Montana, im

Entsprechend inhuman sieht die konkrete Lebenswirklichkeit der ethnischen Minderheit innerhalb der Überflußgesellschaft aus, entsprechend monoton ist ihr eine lethargische, indolente Gemütsbefindlichkeit fördernder Lebensalltag, unterbrochen von sozialen, religiösen und politischen Aktivitäten. Die Arbeitslosigkeit in den Reservaten bewegt sich zwischen 80 und mehr als 90 Prozent, Arbeitsplätze gibt es fast ausschließlich in den Institutionen der US-Regierung (BIA, Tribal Council, Public/Indian Health Service, Schulen u.a.). Aus der Studie "Reservation Social Problems and Issues" des Cheyenne River Sioux Tribe:

> "The reservation unemployment rate is estimated to be eightyfive percent (85%). Other than the Tribe, Bureau of Indian Affairs or Indian Health Service, there is little opportunity for employment. (...) Unemployment and social problems are partners which strongly affect each other. (...) The frustration felt, can be vented on the most dependent of family members, the child. The resulting loss of self esteem and importance to the family severely affects the structure of the family. The resulting dysfunction is further enhanced by the inability to provide basic family needs. (...) In addition to the high unemployment rate, is the low income levels of our households. These lead to the severely depressed economic conditions of our reservation. These depressed conditions contribute to the social problems."[1]

Nahezu sämtliche Privatunternehmen auf den Reservaten gehören Angloamerikanern. Seinen Supermarkt "Sioux Nation Shopping Center" hat der Oglala Sioux Tribe (Pine-Ridge-Reservat) an Weiße verpachtet, in den größeren Postämtern und in einigen Geschäften sieht man manchmal auch indianische Gesichter unter den Beschäftigten. Die Preise in den kleineren Lebensmittelgeschäften mit Tankstellen sind bedeutend höher als die außerhalb der Reservate üblichen. Auf meine Frage, ob die zum Teil fast doppelt so hohen Preise in erster Linie durch die Transportkosten entstünden, antwortete Joe Poitra, nein, der Grund dafür sei, daß die Besitzer möglichst schnell reich werden wollten, auf Kosten der über minimale Mittel verfügenden indianischen Reservatsbewohner, die es sich nicht leisten können, Großeinkäufe in entfernt liegenden Orten zu tätigen.

Anfang 1991 wurde in Süddakota eine bedeutende Zunahme der urbanen indianischen Bevölkerung in verschiedenen Bevölkerungszentren registriert, die auf die Arbeitswilligkeit der

---

Gespräch über die wirtschaftliche Entwicklung seines und anderer Reservate.

[1] 1989:8-9. Sharon Bad Warrior (Office of Planning) hat mir diesen Bericht fotokopiert, die darin aufgeführten sozialen Probleme herrschen in allen Reservaten der Lakota. Bad Warrior teilte mir im August 1990 auch mit, daß Tiefflieger der Air Force das Leben der in der Thunderbutte community in ihrem Reservat ansässigen Familien störten.

Indianer und die höheren Löhne in den Stadtzentren zurückgeführt wurde.[1] Als Arbeiter und Angestellte erhalten die Ureinwohner dieselbe Bezahlung wie ihre nicht-indianischen Kollegen, innerhalb der Hierarchien der dominanten Gesellschaft haben sie jedoch ebenso wie die schwarze Bevölkerung und die Hispanics kaum eine Chance, höhere oder gar Spitzenpositionen zu besetzen.[2] Was den florierenden Handel mit indianischem Kunsthandwerk[3] betrifft, über den viele Lakota versuchen, ihr Einkommen zu verbessern und sich vielleicht auch einen Namen zu machen, sind es die weißen Zwischenhändler, die den eigentlichen Profit machen, indem sie die Kunsthandwerker (die nicht über das erforderliche Kapital verfügen, um sich selbständig zu machen[4]) in klassischer Manier ausbeuten: Die "Sioux Trading Post" wie auch der "Tipi Shop" (im "Sioux Indian Museum") in Rapid City, die die Arbeiten zu sehr niedrigen Preisen ankaufen, machen, wie mir Lakota erklärten und wie ich es selbst miterleben konnte, Gewinne von 100 bis 1.000 Prozent.[5] Lakota, die in der Galerie "Prairie Edge" in persönlichen, Schaukästen gleichen Studios[6] überdurchschnittlich kunstvoll gearbeitete Luxusartikel anfertigen, erklärten mir, sie bekämen das Material gestellt und erhielten lediglich einen Arbeitslohn. Die im "Sioux Pottery & Crafts Shop" beschäftigten Lakota, die hauptsächlich bemalte Keramikgefäße in Serie herstellen, erhalten eine niedrige Bezahlung pro Stück. Wer seine Arbeiten bei einer publikumsträchtigen Verkaufsausstellung indianischer Kunst und Kunsthandwerks, zum Beispiel in Sioux Falls, präsentieren möchte, erklärten mir Melvin und Sandi Miner, die hauptsächlich von ihrem Kunsthandwerk leben, muß für sämtliche Auslagen wie die Reise- und Übernachtungskosten selbst aufkommen.

---

1 "The Lakota Times", 12.2.1991.

2 Der pensionierte Milo Black Crow erzählte mir, ein Weißer habe ihn, da Indianer, nicht als Vorarbeiter akzeptieren wollen. "Er war einfach zu blöde."

3 Die Zentren indianischer Kunst und Kunsthandwerks in den USA liegen in New Mexico.

4 "Indian Joe", der sich mit seinen im Siebdruckverfahren bedruckten Kleidungsstücken selbständig gemacht hat, teilte mir mit, die Inhaberin der "Sioux Trading Post", für die er zuvor produziert hatte, habe für ein Darlehen einen höheren Zins verlangt, als eine Bank gefordert hätte (hätte sie ihn für kreditwürdig befunden).

5 Bei meinem ersten Besuch der "Sioux Trading Post" (1987) begleitete ich den aus dem Rosebud-Reservat stammenden Louie Thunderhawk, der im Yellow Thunder Camp, wo ich mich mit ihm angefreundet hatte, traditionelle Liebesflöten (love flutes) aus Zedernholz geschnitzt hatte. (Um mit solchen Liebeszauber auszuüben, erklärte er, sei die Hilfe eines Wapiti-Medizinmanns erforderlich.) Er erhielt für seine drei von Hand geschnitzten Flöten zusammen sechzig Dollar und war froh, eine Decke, ein Paar gebrauchte Schuhe und Lebensmittel kaufen zu können. Die Flöten kosteten im Laden 60 Dollar das Stück. Drei Jahre später war ich im "Tipi Shop" zugegen, als ein Lakota gerade einen "choker" (enge Halskette aus Knochen bzw. Bisonhorn ["hairpipes"] mit einer Perlmuttscheibe in der Mitte) den Verkäufern anbot. Da ihm wenig Beachtung zuteil wurde, hatte ich Gelegenheit, ihn zu fragen, was er selbst in das Material investiert hatte. Er fing an, es auszurechnen und kam auf eine kaum niedrigere Summe als die, die er für seine Handarbeit erhalten sollte.

6 Manche Geschäfte, die indianische Kunsthandwerker oder Juweliere angestellt haben, werben mit "See Indians at work".

1.2. Armut und Krankheit

Die Mehrheit der Lakota existiert gänzlich oder partiell von staatlichen Wohlfahrtsgeldern,[1] Lebensmittelgutscheinen (food stamps) und den sogenannten commodities, wobei es sich um sogenannte Lebensmittel aus der nationalen Überschußproduktion handelt, die fast ausschließlich als Konserven (Fett, Erdnußbutter, Tomatensoße, Bohnen, Eierpulver usw.) ausgeteilt werden, um die ärmste Bevölkerung vor dem Verhungern zu bewahren. Die minimale Unterstützung der Wohlfahrt betrug 1990, so ein Lakota, für eine in einem Haushalt lebende Person 27 Dollar pro Monat, einer Familie mit fünf Kindern standen 500 Dollar monatlich zu, sowie food stamps oder commodities. John Miner über die vitaminarme, cholesterin- und kalorienreiche, Fettleibigkeit hervorrufende Dosennahrung: "Sie sagen, daß sie uns Indianer ernähren, aber das Zeug, das sie uns zu essen geben, die commodities, würden sie nicht einmal ihren Hunden zu fressen geben." Weiße Bürger, die kritische Weiße in einer Straßenaktion die commodities probieren ließen, hätten gedacht, man habe ihnen Hundefutter vorgesetzt, erzählte mir Sonny Larvie. Insbesondere alkoholabhängige Lakota verkaufen häufig ihre Konserven gegen ein geringes Bargeld; einem Lakota, bei dem wir zu Gast waren, wurde einmal eine Kofferraumladung commodities für fünf Dollar angeboten.

Frisches Gemüse und Obst können sich die Lakota nur sehr selten leisten;[2] in Wanblee, einer der ärmsten communities im Reservat Pine Ridge, aß ein Mädchen einen Apfel, um den sie mich

---

1 "The majority of our families are on the public welfare rolls, either with the Bureau of Indian Affairs or State Social Services. According to the monthly caseload for January, 1989 there were 315 Indian households receiving State Aid for Families and dependent Children (AFDC), for the same reporting period there were 402 BIA General Assistance cases (including 42 Tribal Work Experience program participants)." (Cheyenne River Sioux Tribe 1989:4) Unreflektiert und anscheinend weit davon entfernt, jemals die Alltagsrealität im Reservat geteilt zu haben - an einen Peter Bolz konnte sich Oliver Red Cloud, "der den neugierigen Wasicu (Weißen) stets in seiner Familie willkommen hieß" (Bolz 1986:9) nicht erinnern - referiert der Eklektiker Bolz die Auffassung von Maynard und Twiss, die hohe Inanspruchnahme von "AFDC"-Geldern spiegele "auch die Instabilität der indianischen Kleinfamilie wider". (Ebd.: 133) Abgesehen davon, daß man bezogen auf die Lakota nicht von Kleinfamilien im eigentlichen Sinn sprechen sollte, da es sich noch immer um sogenannte erweiterte Familien handelt, ist es nach Angaben der Lakota selbst so, daß sich viele Lakota deshalb von ihren Männern trennen, um eben an diese finanzielle Hilfe zu gelangen, denn eine der möglichen Voraussetzungen für die Bewilligung von "Aid to Families with Dependent Children" ist es, wie Bolz selbst erwähnt, daß ein Elternteil von der Familie getrennt lebt.

2 Die wildwachsenden Kirschen und Beeren in den Reservaten werden zur Zeit ihrer Reife gepflückt. Eine Deutsche bewirtschaftet auf dem Land einer Familie im Pine-Ridge-Reservat einen großen Garten, mit einem Großteil der Erträge versorgt sie vor allem die Kranken und die alten Leute der Umgebung.

gebeten hatte, wie eine Delikatesse. Nur während sozialer Feste gibt es, mittels Spenden finanziert, reichhaltige und gesunde Nahrung für alle, manchmal auch Bisonfleisch, das die Lakota bis heute sehr schätzen; am letzten mit einem Festessen abschließenden Tag eines Sonnentanzes im Jahr 1990 in der soeben erwähnten community kommentierte Milo Black Crow die sich dem Tanzplatz nähernden Autos mit den Worten: "They are coming. - I don't blame them. They are hungry."

Eine der Hauptursachen für die überwiegend bedenklich schlechte gesundheitliche Verfassung der Lakota, deren von der Zivilisation noch relativ unberührte Vorfahren auch was ihre leibliche Erscheinung und körperlichen Fähigkeiten betraf, einen bleibenden Eindruck bei den zeitgenössischen Weißen hinterließen,[1] ist - neben (bzw. im Zusammenhang mit) dem Alkoholmißbrauch, den deprimierenden wie unhygienischen Lebensverhältnissen und dem Mangel an Bewegung - die qualitativ äußerst mangelhaft zu nennende Ernährung. Herzleiden, Diabetes und Schlaganfälle treten demzufolge häufig auf. Ein spezielles Kochbuch haben Lakota zusammengestellt, das Anweisungen zu einer möglichst fettarmen Zubereitung der commodities enthält.[2] Aus dem Bericht "Reservation Social Problems and Issues":

> "The majority of the health problems that face our people are preventable through education, proper diet, and change of one's lifestyle. Smoking, diabetes, elevated cholesterol and hypertension are the major risk factors for heart disease, the leading cause of mortality for the Cheyenne River Sioux Tribe. Many deaths from unintentional injuries, the second leading cause of death, result from alcohol related motor vehicle accidents and non-use of seatbelts. Tobacco is the major risk factor for cancer, the third leading cause of death. Smoking, hypertension and diabetes are risk factors for strokes, the 4th leading cause of death. Most of the deaths from homicide, suicide and cirrhosis are related to alcohol and should be considered preventable.
> (...) According to the community opinion poll, the major health problems identified

---

[1] Beispielsweise schrieb der Auswanderer Francis Parkman Jr., der die Lakota (von ihm Dakota genannt) im Sommer 1846 kennenlernte, über den ersten, dem er begegnete: "He was a young fellow, of no note in his nation: yet in his person and equipments he was a good specimen of a Dakota warrior in his ordinary traveling dress. Like most of his people, he was nearly six feet high: lithely and gracefully, yet strongly proportioned: and with a skin singularly clear and delicate ..." (Zit.n. Clowser 1974:18) Und über die Bisonjagd zu Pferde: "Here, each hunter sprang in haste from the tired animal he had ridden, and leaped upon a fresh horse he had brought with him. There was not a saddle or a bridle in the whole party. (...) I noticed my host Kongra-Tonga beyond the stream, just alighting by the side of a cow which he had killed. Riding up to him I found him in the act of drawing out an arrow, which, with exception of the notch at the end, had entirely disappeared in the animal. I asked him to give it to me, and I still retain it as a proof, though by no means the most striking one that could be offered, of the force and dexterity with which the Indians discharge their arrows." (Ebd.:20-21)

[2] Pers.Komm. m. Kathie Bowker, Lehrerin an der Little Wound School in Kyle, Reservat Pine Ridge.

include alcohol abuse, diabetes, drug abuse, suicide, unemployment, poverty and teen pregnancy. The community felt these problems were caused by alcohol and drug abuse, unemployment, lack of recreation and poor diet."[1]

Auch der HIV-Virus bedroht das Leben der Lakota. Das Dakota W.A.R.N.[2] Health Ed. Program und das Native American Women's Health Education Resource Center haben im Sinne der Prophylaxe warnende wie aufklärende Poster herausgebracht. "NATIVE AMERICANS can get the AIDS VIRUS. We are not IMMUNE from it!" heißt es auf einem des Resource Center, ein anderes warnt vor beschädigten Kondomen. "AIDS HAS COME TO INDIAN COUNTRY. AIDS is spread primarily through SEXUAL CONTACT. Casual sex related to alcohol abuse will probably be a major cause in the spread of AIDS in Indian Country", erklärt W.A.R.N.

Die den Ureinwohnern gesetzlich garantierte kostenlose medizinische Versorgung (durch den Public bzw. Indian Health Service [PHS, IHS]) ist in der Praxis völlig unzureichend. Fehlende Brillen oder Zahnersatz sind wie in "Dritte Welt"-Ländern unter den Lakota keine Seltenheit. Es ist allgemein bekannt, daß die weißen Ärzte, die im "Sioux San" genannten Krankenhaus Sioux Sanatorium in Rapid City bzw. in den Reservatshospitälern beschäftigt sind, dort in der Regel nur ihre Probezeit absolvieren. "Sie üben an den Indianern im Sioux San", erklärte mir Anne Black Crow. "Meine kleine Tochter war schon drei Tage da, als die Diagnose erstellt wurde, sie hätte sterben können. In den Reservaten ist es noch schlimmer. South Dakota hat die höchste Kindersterblichkeitsrate in den USA."[3]

1.3. Armut als "ethnisches" Erkennungsmerkmal

Armselig, chaotisch und nicht selten in einem verwahrlosten Zustand spiegeln die Wohnräume der Lakota innen wie außen, vor allem in den sogenannten housings in den Reservaten (kleine Siedlungen aus aneinandergereihten Billighäusern aus Beton und Holz, die die Traditionalistin Martina Looking Horse einmal "instant ghettos" genannt hat[4]) und im Lakota-Ghetto "Lakota Homes" in Rapid City, den Status quo der bisherigen Unterdrückung und Kulturzerstörung

---

1 1989:9-10.

2 Kürzel für Women of All Red Nations, eine panindianische Frauenorganisation.

3 Eine deutsche Medizinstudentin, die in Lakota-Reservaten Praktika absolviert hat, ist auf meine Bitte, über ihre Erfahrungen zu berichten, leider nicht eingegangen. - Auf Pine Ridge wurde ich einmal fast von einer Klapperschlange gebissen. Wäre das geschehen, erklärten mir befreundete Lakota, hätten sie mich zum 60 Meilen entfernten Hospital in der Hauptstadt Pine Ridge Village fahren müssen...

4 "The Lakota Times", 19.9.1989.

wider.[1] In den mit Bundessteuergeldern errichteten schäbigen, unwohnlichen housings[2] - ein besonders eklatantes Exemplar ist das in der Gemeinde Oglala im Pine-Ridge-Reservat - leben die Bewohner im Gegensatz zu jenen, die noch verstreut auf dem Land wohnen, in räumlicher Enge, weshalb es zu häufigen Streitereien und Kämpfen kommt. Die im selben Stil am Stadtrand von Rapid City von HUD (Housing and Urban Development) errichtete Siedlung "Lakota Homes, Incorporation" ist in erster Linie für Stadtindianer mit niedrigem Einkommen gedacht, mindestens die Hälfte der 198 Häuser muß an Indianer vermietet werden. Sonny Larvie, der in diesem Ghetto mit Straßennamen auf lakota, durch das jede halbe Stunde eine Polizeistreife fährt, wohnt, seit er aus finanziellen Gründen keine andere Wahl hat, über die Lebensqualität: "Oh, it's tough, it's tough. - I woudn't live here if they payed me." Sich bekriegende Lakota-Drogendealer wohnen hier, einmal hätten bezahlte Schläger den einen beinahe mit Äxten getötet.[3] Melvin Miner: "Fünfzehn Jahre lang hat ein weißer Typ die 'Lakota Homes' geleitet, bis wir uns dagegen gewehrt haben. Er verdiente 100.000 Dollar im Jahr und war korrupt. Er vergab die Häuser an Leute, die ihm gefielen."

Mögen die Lakota im Durchschnitt auch über noch so geringe Einkommen verfügen, ein Automobil und ein (beständig laufender) Fernseher haben Priorität vor allen anderen Anschaffungen und gehören zu jedem Haushalt. Das Reiten zu Pferd gehört immer noch, wie es ihr Big-Foot-Ritt demonstrierte, zu ihrer Ethnizität, doch grundsätzlich hat sich die mobile Reiterkultur der Lakota, die zuvor mit Hunden unterwegs waren, in eine Automobilkultur transformiert. Wie die weißen Amerikaner auch fühlen sie sich "zu mehr berufen (...) als zum halb tierischen Fußgängerleben"[4] und bewegen sich demzufolge, wenn nicht dazu gezwungen, kaum einen Meter zu Fuß. Doch das das Pferd ersetzende Fahrzeug ist für sie nicht, um weiter mit Sloterdijk zu reden, "das Allerheiligste", "das rollende Sakrament", mit dem sie sich dem

---

1 Darunter fällt auch der oftmals kultursynkretistische Charakter des Interieurs. Der voyeuristische Blick ins Lakota-"Wohnzimmer" fällt auf Wandteppiche mit indianischen Motiven, Christus- und Maria-Abbildungen, kleine Tipi-Modelle, Leonardos Abendmahl, Pendelton-Decken und ähnliches mehr.

2 Die beiden Bundesprogramme, die Häuser für Indianer bereitstellen, sind das von HUD (Housing and Urban Development) verwaltete "Indian Housing Program" und das vom Büro für indianische Angelegenheiten geleitete "Housing Improvement Program". "Federal Indian housing programs", welche Steuergelder in Billionenhöhe verbraucht haben, sind mit Verschwendung und Mißbrauch beladen. ("New homes just as shoddy as old" aus der Artikelserie "Fraud in Indian country. A billion-dollar betrayal" der "Arizona Republic" aus dem Jahr 1987, die ich von Peter Schwarzbauer in kopierter Form erhielt.)

3 Eines Morgens, als ich aus Sonny Larvies Haus trat, kamen zwei Polizisten auf mich zu. Ob ich zwei Männer mit einem Gewehr über den Hügel hätte davonlaufen sehen?

4 Sloterdijk 1989:42.

Numinosum nähern,[1] sondern ein als derzeit weitgehend unentbehrlich betrachteter Gebrauchsgegenstand, der auch die Funktion einer Sitzgelegenheit oder eines Tisches erfüllt. Die Autos der Lakota - geschätzt wird der Pick-up mit der großen Ladefläche, mit dem sich z.B. eine komplette Schwitzhüttenausrüstung oder Tipistangen transportieren lassen - stammen für gewöhnlich aus zweiter, dritter usw. Hand. Ein "richtiges Indianerauto" ("a real Indian car") ist ein Schrottwagen ("junker"), der immer wieder repariert werden muß, viele Lakota-Männer sind autodidaktische Automechaniker.

Wie die nicht-indianischen US-Bürger sind die Lakota Dauerfernsehkonsumenten. Das Fernsehen ermöglicht eine visuelle Flucht aus der stimuliarmen Alltagsrealität und Teilhabe an dem, von den Erwachsenen aber durchaus kritisch betrachteten,[2] Spektrum der produzierten Schein-Realität, viele besitzen auch einen Videorecorder.[3] Eine Familie, die wir besuchten, hatte weder Lebensmittel noch Kaffee, aber der verkabelte Fernseher lief. Eine andere, die auf ihrem Land über Antenne nicht empfangen kann, ließ, der unzählige Male geschauten Videokassetten überdrüssig, eine Satellitenschüssel vor ihrem trailor installieren, die umzäunt werden sollte, um sie vor den Pferden zu schützen.

Kann man also (mit Oscar Lewis[4]) von einer ethnischen Subkultur der Armut sprechen? Ich meine, ja und nein. Es ist eine Tatsache, daß die relative Armut an materiellen Dingen den Lebensstil der *Ikce wicasa* über Generationen geprägt und geformt hat, daß sie ein ethnisches Erkennungsindiz oder Stigma geworden ist. "Because we lack adequate resources, we tend to be crisis management oriented", charakterisiert der Cheyenne River Sioux Tribe[5] die Lage treffend. "Wir sind arm, wir sind immer arm gewesen, aber stehlt nicht!" habe er den Kindern gesagt, die - dabei handelte es sich wohlgemerkt um eine große Ausnahme - die Geldbörse eines Deutschen, als der an einer Schwitzzeremonie teilnahm, an sich genommen hatten, erzählte mir mit Bedauern

---

1 Sloterdijk 1989:42.

2 Das trifft auch für Mitglieder anderer indianischer Minderheiten in den USA zu. Ein befreundeter Hopi beispielsweise kommentierte einen Werbespot der US-Armee, in dem eine Art moderner Lancelot erschien, mit den Worten: "Come to die!" und bekam einen Lachkrampf.

3 Besonders interessant ist es, sich zusammen mit (Lakota-)Indianern Indianerfilme anzusehen. Ein Cheyenne, der sich gerade einen mit Indianern besetzten Western anschaute, als ich ihn besuchte, kommentierte, für Filme würden immer nur gutaussehende Ureinwohner genommen. Ein älterer Lakota, der sich mit mir "Sacred Ground" ("Am heiligen Grund") ansah, erklärte mir von sich aus die historischen Gebrauchsgegenstände der Indianer und des mountain man, die in dem Spielfilm vorkamen.

4 "Als Anthropologe habe ich versucht, die Armut und die damit verbundenen Merkmale als eine Kultur zu verstehen, genauer als eine Subkultur mit eigener Struktur und Prinzipien als Lebensstil, der von Generation zu Generation über viele Familienmitglieder überliefert worden ist." (1971:46-47)

5 1989:4.

ein älterer Traditionalist.[1] Doch andererseits - und das wiegt weit mehr - ist diese Armut, wie gesehen, keine selbstauferlegte, sondern eine aufgenötigte, in dieser Form und in diesem Ausmaß, den Lakota wohlbewußt, kein Element ihrer Kulturgestalt; ganz allgemein gibt es meiner Ansicht nach keine *Kultur* der Armut im strengen Sinne - auch die (egalitäre) der Ureinwohner Australiens etwa war, gesehen aus einem Blickwinkel, der sich von der Reduktion auf die Quantität emanzipiert hat, nicht materiell arm -, sondern es existier(t)en Gruppen und Gesellschaften, die (wie Lewis' Kritiker zurecht dagegenhielten) aufgrund von ökonomischer Ausbeutung bzw. Abhängigkeit in einen defizitären Zustand gezwungen wurden, der es ihnen nicht mehr erlaubt(e), ihren nötigsten Lebensbedarf selbst zu beschaffen, was mit einer Verarmung, Deformierung oder gar einem Verfall der jeweiligen Kultur einherging bzw. diese nach sich zog.

Von den Lakota weiß ich aus eigener Erfahrung zu berichten, daß sie, die genügend Zeit hatten, um zu erkennen, daß ihnen die Rolle des armen Bedürftigen, des "poor little Indian", aus wirtschaftspolitischen Interessen heraus zugeteilt wurde, zwar einen bescheideneren Lebensstil für die Gesamtheit der US-Bürger bzw. die der westlichen Welt "predigen", sich aber keineswegs mit der Verneinung ihrer grundlegenden Bedürfnisse, die in der katastrophalen Ernährung und medizinischen Versorgung gipfelt, abgefunden haben, geschweige denn sich mit ihrer relativen Armut identifizieren, die ihnen unter den gegebenen Verhältnissen sogar die Aneignung von Materialien beträchtlich einschränkt, die für die Herstellung von Dingen, die aus der autochthonen Kultur stammen, benötigt werden.

Die von ihnen evidentermaßen abgelehnten "Reagonomics", Reagans[2] drastische Kürzungen der Sozialleistungen und der Ausgaben im Bildungsbereich, von denen die Indianer besonders

---

1 Ich möchte betonen, daß die Lakota das traditionelle Prinzip des Nichtstehlens (das zumindest als gruppenimmanenter Modus universal für [ethnische] Gemeinschaften typisch ist und, wie wir zur Zeit in der Bundesrepublik Deutschland erleben, in komplexen Gesellschaften, zumal wenn die ethischen Normen vorwiegend an die säkularisierte Religion gebunden sind, zunehmend verfällt) vor allem in den Reservaten weitestgehend praktisch haben aufrechterhalten können - ein bemerkenswerter Beleg für die Zähigkeit, mit der sie ihre kulturelle Identität verteidigen, angesichts des Drucks der komplexen bürgerlichen Gesellschaft, die sich auf Lüge, Betrug und Diebstahl gründet, und deren im zwiefachen Sinne ungewollter Teil sie geworden sind. Es sind die dem Alkohol oder anderen Süchten verfallenen Lakota, die dieses Prinzip mißachten, und manche Kinder und Jugendliche, die dem Druck der gigantischen Konsumwerbung noch nicht gewachsen sind.

2 In einer Rede im Mai 1988 bemerkte Ronald Reagan, ohne die von ihm fortgesetzte paternalistische und terminalistische Indianerpolitik in Frage zu stellen, über "den amerikanischen Indianer", dem man große Ländereien gegeben hätte, man hätte es ihm nicht gestatten sollen, seine "primitive Lebensweise" fortzusetzen. (Dokumentarfilm "Wer waren die Barbaren? Der Untergang der Indianer Nordamerikas")

betroffen wurden (Streichungen indianischer Erziehungsprogramme),[1] haben ihre der Willkür ausgesetzte deprimierende ökonomische Lage in jüngerer Zeit weiter verschlechtert. Ihr forciertes Streben nach kultureller Renaissance, welches, in Anlehnung an Sloterdijk[2] formuliert, in ihrer eigenen Vergangenheit, die ihnen vertraut und fremd zugleich ist, nach Möglichkeiten einer eigenen Zukunft sucht und von dem Wunsch nach einem insgesamt besseren Leben getragen ist, beinhaltet das Streben nach Wiederherstellung wirtschaftlicher Unabhängigkeit, eines den ökologischen Gesetzen angepaßten Wohlstands zur Befriedigung ihrer vitalen wie kulturspezifischen Bedürfnisse."Wir sind das ärmste Volk in diesem Land - wir sollten das reichste sein", erklärte mir in Anspielung an die Forderung nach Rückgabe der Black Hills eine Traditionalistin.

1.4. "The Circle Banking Project"

Ein Versuch, den Teufelskreis der Armut auf niedrigster Ebene zu durchbrechen, ohne die traditionelle Weise, in (sozialen) Kreisen zu denken und zu handeln (anstatt in linear hierarchischen Strukturen), aufzugeben, ist das "The Lakota Fund's Circle Banking Project". Es ist eingebettet in das 1979 erdachte stämmeübergreifende First Nations Financial Project, dessen Maxime es nach eigenen Angaben ist, traditionell das Wohl eines ganzen Stammes dem weniger Individuen vorzuziehen:

> "Der Stamm ist mehr als die Summe seiner Teile: er verkörpert das Mysterium der menschlichen Gemeinschaft (the mystique of peoplehood). In jedem Mitglied erzeugt er kraftvolle Gefühle der Gemeinschaft und der kulturellen Solidarität. Dieser kostbare Geist kann ohne die Stützen der wirtschaftlichen Entwicklung nicht überleben. Aber die Entwicklung muß für jeden dasein, für den Stamm als ganzes - nicht nur für wenige.
> (...) In einer Gesellschaft, in der alle miteinander verwandt sind ... wo jeder irgendjemandes Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Tante, Cousin ist ... wo man das Zuhause nicht verlassen kann, ohne schließlich zurückzukehren ... in solch einer Gesellschaft erfordern die kleinsten Fragen den größten Raum, und die einfachsten

---

1 Pers.Komm. m. Duane Ross im August 1990.

2 "Renaissancen sind Vergegenwärtigungen alter Kultur unter neuem Vorzeichen. Eine Renaissance erweist darin ihre Genialität, daß sie unter dem Schutz ihrer Begeisterung für ein maßgebliches Altertum die Kraft zum Schritt in etwas nie Dagewesenes findet. Inspiriert von einem überragenden Vorbild, kann sich gerade das vorbildlose Neue hervorarbeiten - es scheint, als seien begeisterte Wiederholungen das große Vehikel der Innovation. (...) Indem sich der Westen in einen versunkenen Osten hineinträumt und eine asiatische Antike als maßgebliches Kulturmodell des gegenwärtigen Lebens heraufbeschwört, sucht er in einer fremden Vergangenheit nach Möglichkeiten einer eigenen Zukunft." (1989:86)

> Entscheidungen bedürfen der breitesten Zustimmung. Das ist das indianische Verständnis. Das ist unsere Philosophie.
> (...) Das First Nations Financial Project verfolgt das Ziel, Stämmen über Programme, die sowohl ökonomisch lebensfähig als auch kulturell empfindungsfähig sind, zu helfen, sich selbst zu versorgen. (...)
> Unser Schwerpunkt liegt auf der Entwicklung von wirtschaftlichen Modellen, die national angepaßt und reproduziert werden können."[1]

Im Reservat Pine Ridge mit Shannon als dem ärmsten county der USA, so die Vertreter des in diesem Reservat verwirklichten "Circle Banking Project", hat die großformatig angelegte Wirtschaftsentwicklung nicht funktioniert, da sie mit der Kultur, dem Land und der umliegenden Ökonomie nicht übereinstimmte. Das tatsächlich das Prädikat alternativ verdienende Projekt dagegen ist für jene im Reservat lebenden Stammesmitglieder gedacht, die von einer Bank oder einem anderen Leihprogramm kein Darlehen bekommen können (die Mehrheit), es ermöglicht auf diversen Gebieten qualifizierten Oglala, Mikrounternehmen über beständig zurückgezahlte niedrige Kredite[2] zu gründen und weiterzuentwickeln.[3] Das Kreditsystem, das in Indianerreservaten Kanadas ("Indian reserves") sehr erfolgreich sein soll, hat folgende Richtlinien: Der Kreis der Kreditnehmer(innen), der aus mindestens fünf Personen bestehen muß, die nicht Familienmitglieder sein dürfen und in derselben community wohnen müssen, trifft sich alle zwei Wochen, um die je individuellen Geschäfte zu besprechen und Darlehensanträge zu genehmigen. Zuerst erhalten nur zwei von der Gruppe bestimmte Mitglieder ein Darlehen; erfolgen die Rückzahlungen stets nach sechs Wochen, können neue Darlehen aufgenommen werden, begleicht eine Person ihre Schuld nicht, werden vorerst keine weiteren Kredite an alle Mitglieder vergeben (Prinzip der gegenseitigen Verantwortlichkeit und Kontrolle).[4]

Ich selbst machte nur wenige (mir bewußte) Bekanntschaften mit Lakota, die an diesem "low budget"-Bankwesenprojekt beteiligt sind; das ein oder andere Mal erwähnte zum Beispiel eine

---

1 Broschüre "American Indian Development. 'Nations within a Nation'" des First Nations Financial Project.

2 Im ersten Jahr kann jedes Mitglied eines solchen Unternehmens bis zu 400, im zweiten bis zu 800 und nach Rückzahlung dieser Beträge 1.000 Dollar leihen. Der Zinsfuß beträgt 15 % und muß innerhalb eines Jahres gezahlt werden. (Informationsblatt "Loans Available for O.S.T. Members. -The Circle Banking Project -" des The Lakota Fund Office)

3 Das Projekt unterstützt und organisiert die bereits bestehenden (Neben-)Erwerbstätigkeiten der Reservatsbewohner wie Kunsthandwerk, Photographie, Automechanik oder den Handel mit Brennholz. (Broschüre "American Indian Development. 'Nations within a Nation'" des First Nations Financial Project)

4 Broschüre "American Indian Development. 'Nations within a Nation'" (First Nations Financial Project), Infoblatt "Loans for O.S.T. Members. - The Circle Banking Project -" (The Lakota Fund Office).

Perlenstickerin oder eine Steppdeckennäherin, daß sie zu einem solchen lokalen Unternehmerkreis gehört. Nach Aussagen von Lakota mir gegenüber ist diese Methode der wirtschaftlichen Unterstützung, die in keiner mir bekannten wissenschaftlichen Arbeit vorgestellt wird, bisher recht erfolgreich verlaufen. Das spricht für die These ihrer indianischen Initiatoren, daß das die Eigeninitiative innerhalb einer kleinen Solidargemeinschaft fördernde Unterfangen mit seiner an der sozialen Basis ansetzenden Strategie den kulturell-ökonomischen Voraussetzungen eher entspricht und daher eher die erstrebte wirtschaftliche Selbständigkeit fördert als mit Steuergeldern finanzierte Entwicklungsprojekte großen Stils, die den kulturellen Hintergrund der Ureinwohner mit dem Netz aus kleinen sozialen Einheiten übergehen. - "Kultur ist die Kunst, Oasen anzulegen, das heißt Plätze, wo der Anbau von Entsprechungen absichtsvoll betrieben wird."[1]

2. Die zerstörerische Tradition des Alkohols

Die berauschende Droge Alkohol kannten die Ureinwohner Nordamerikas vor ihrem Kontakt mit den Europäern bekanntlich nicht; heute trifft man in den USA, vor allem in den westlichen Staaten auf das überkommene Stereotyp des "drunken Indian", des besoffenen Indianers. Bei jeder Betrachtung des Untergangs des nordamerikanischen Indianers ("the destruction of the North-American Indian") werde gewöhnlich (die Bekanntschaft mit dem) Alkohol als die Hauptursache angeführt, behauptet Daily, der nach seiner Analyse der Berichte französischer Jesuitenmissionare[2] zu der Auffassung gelangt, "der Indianer" hätte in erster Linie deshalb Alkohol zu sich genommen, weil der es ihm erleichtert hätte, Träume, seine am höchsten geschätzte Erfahrung, zu erlangen.[3] Auf die Frage "Was ist das größte Problem, dem die Indianer heute gegenüberstehen?" entschieden sich 43,3 Prozent der von der Zeitung "The Arizona Republic" befragten 450 US-amerikanischen Indianer, die 84 verschiedenen Stämmen angehörten, für die Antwort "Alkohol/Drogenmißbrauch".[4]

Die ersten Berührungen vieler Stämme mit dem Alkohol waren historischen Berichten zufolge von Gewaltlosigkeit gekennzeichnet. Die Indianer betranken sich nicht und wahrten die Selbstbeherrschung, viele Stämme lehnten den Alkohol während der ersten Kontakte sogar ab.

---

1 Sloterdijk 1989:244.

2 "The Jesuit Relations and Allied Decuments", R.G. Thwaites 1896-1901.

3 1984:43,51.

4 "Warpath favored by some" aus der Artikelserie "Fraud in Indian country. A billion-dollar betrayel" der "The Arizona Republic", die die "Lakota Times" ebenfalls veröffentlichte (Ausgaben 16-23, Jahrgang 7, 1987) und die ich von Peter Schwarzbauer in kopierter Form erhielt.

Da sie keine Verhaltensnormen für den Alkoholgenuß kannten, legten viele Stämme dieselbe Zurückhaltung an den Tag, die die meisten Facetten ihrer sozialen Systeme charakterisierte. Erst später erlernten und übernahmen viele Ureinwohner die Verhaltensmuster, die sie als Trunkenbolde ("drunks") bekannt machten. Es waren vor allem die Trapper, Händler und die Soldaten der Vorposten an der frontier[1] - im allgemeinen Säufer, die im betrunkenen Zustand gewalttätig wurden -, deren asoziales Verhaltensmuster sie annahmen. Die Pelzhändler, die ihnen alkoholische Getränke verkauften, ermutigten sie zudem, sich zu betrinken; viele von ihnen machten die Indianer betrunken, um sie beim Tauschhandel betrügen zu können.[2] Generell gab es in Amerika an der frontier und anderswo viele Leute, deren Trinkgewohnheiten als Vorlage für zahlreiche indianische Gruppen gedient haben könnten. In vielen östlichen Siedlungen und Städten war das Trinken ziemlich verbreitet. In den ersten Tagen des kolonialen Virginia etwa wurden tatsächlich Gesetze erlassen, um im Dienst betrunkene Richter und Minister mit Strafe zu belegen.[3]

2.1. Theorien des "Indian Drinking"

In den USA und Kanada ist bis heute die Ansicht weit verbreitet, die Eingeborenen hätten rassisch bedingt - biologisch formuliert: da sie überwiegend sogenannte mongoloide Gene besitzen - größere Alkoholprobleme ("can't hold their liquor"). Tatsächlich kann man angesichts der betrunkenen Native Americans in städtischen Parks, auf der Straße oder auch auf Reservatsland bzw. durch die durchgängige Erfahrung, daß Personen indianischer Abstammung sich entweder exzessiv betrinken oder, meist nach einem von übermäßigem Alkoholgenuß geprägten Lebensabschnitt, (wiederholt) abstinent sind, leicht dazu verleitet werden, dieses assertorische (Vor-)Urteil zu übernehmen, ohne dabei soziologische oder psychologische Faktoren unbedingt auszuschließen. Ich möchte deshalb vor der Betrachtung der faktischen Beziehung der Lakota zum Alkohol, die in jedem Fall katastrophal zu nennen ist, verschiedene wissenschaftliche Erklärungsmodelle für die Alkoholprobleme der nordamerikanischen Ureinwohner, kurz gesammengefaßt, vorstellen:

Die existierenden Verhaltensstudien über das Verhältnis der Ureinwohner zum Alkohol lassen

---

1 Bezeichnung für die historische Grenze zum "Wilden Westen".

2 Eine junge Amerikanerin antwortete auf meine Frage, was sie im Geschichtsunterricht über die Behandlung der Ureinwohner durch die Amerikaner gelernt habe: "Uns wurde gesagt, daß wir sie mittels Alkohol übers Ohr gehauen haben."

3 May 1984:18-19. May referiert hier in erster Linie MacAndrew & Edgerton, "Drunken Comportment: A Sociological Explanation", Chicago 1969.

sich zumindest in drei Arten unterteilen: Ethnographien, soziale Problemstudien und integrative Studien. "Indian drinking" erklärt der erste Typus im allgemeinen durch die vorangegangene Geschichte und den Wandel der Kulturmuster. Der zweite konzentriert seine Aufmerksamkeit auf "soziale Pathologien", die als ursächlich für den Alkoholmißbrauch unter Indianern angesehen werden. Die jüngere integrative Methode versucht, ein weiteres Verständnis des "indianischen Alkoholphänomens" innerhalb eines größeren theoretischen Rahmens von anwendbarer Geschichte, Anthropologie, Soziologie, Psychologie und Medizin zu finden, und sucht oftmals nach praktischen Lösungen.[1]

Biologische Arbeiten haben in Vergangenheit und Gegenwart versucht, "indianische Trunkenheit" auf eine angeborene physiologische Schwäche zurückzuführen, welche die Indianer für die berauschende Wirkung empfindlicher mache. Kein definitiver Beweis ist bisher für die Hypothese, daß Verhalten im betrunkenen Zustand von biologischen Reaktionen des Körpers "gesteuert" oder gar stark beeinflußt wird, erbracht worden.[2] Westliche psychoanalytische Modelle, besonders das Freudsche, scheinen für die Erklärung des Alkoholproblems in den einmaligen, voneinander abweichenden indianischen Kulturen nicht geeignet zu sein.[3]

In stärker soziologischen Arbeiten wird "Indian drinking" als ein Resultat des Konflikts der Normen oder der Normenlosigkeit (als Folge sozialer Disorganisation) sowie der Gefühle der Machtlosigkeit und des geringen Selbstwertgefühls, die aus einer solchen Situation resultieren, angesehen. Beispielsweise erklärt Mohatt[4] den Alkoholkonsum der Lakota durch den Verlust ihrer Freiheit und Macht in den Reservaten und interpretiert ihre Aktivitäten in Verbindung mit Alkohol als einen Ersatz für Visionssuchen, Kriegstaten und andere Quellen der Macht.[5] Viele Autoren gelangen zu dem Schluß, der Alkoholrausch habe die Funktion einer temporären Flucht aus der sozial zerrütteten Stammesgesellschaft.[6]

---

1 May 1984:13-14.

2 Beispielsweise stellt Diethelm fest: "There is no indication from this direct observation that the American Indian is more susceptible to alcohol than the other inhabitants of the United States. The behavior when intoxicated is an accepted uncontrolled behavior and essentially the same as found in other groups of our population (...) Differences between the reactions of American Indians and other inhabitants of this country seem to depend on sociologic and not racial factors." (1955:13, zit.n. Dozier 1984:31)

3 May 1984:14-16.

4 "The Sacred Water: The Quest for Personal Power Through Drinking among the Teton Sioux", in McClelland et al. (Editors), "The Drinking Man", New York 1972.

5 Kemnitzer bezeichnet die Saufgelage ("partying") im Reservat Pine Ridge als eine spannungsreduzierende Einrichtung. (1984:198)

6 May 1984:16-17.

Den biologischen und sozialpsychologischen Theorien stellen MacAndrew und Edgerton in ihrer sehr einflußreichen Arbeit "Drunken Comportment" die Behauptung entgegen, das Trinken und speziell das Verhalten danach werde wie fast alle Verhaltensweisen von Bedeutung von einer Gesellschaft durch Normen reguliert. Sie zeigen, wie wir schon gesehen haben, daß das "binge-drinking behavior", das gewöhnlich mit dem Native American assoziiert wird, seinen Ursprung in dem Verhalten der Pelzhändler hat. Levy und Kunitz[1] schließen aus ihren Forschungsergebnissen, daß das "drinking behavior" der Indianer von ihren traditionellen Kulturen stark geformt und sozial geregelt wird. Ein anderer Typ der normativen Erklärung deutet darauf hin, daß manches abweichende oder Probleme verursachende Verhalten der Indianer im Zusammenhang mit Alkohol eine Reaktion darauf ist, von Weißen abgestempelt worden zu sein. So würden Individuen die Rolle des "besoffenen Indianers" verinnerlichen und dementsprechend handeln.[2]

Daß nordamerikanische Indianer deshalb zum Alkohol greifen, in den Alkohol- oder einen anderen Drogenrausch flüchten, sich in eine imaginierte Vergangenheit hineinträumen, weil ihre Kulturen unterdrückt, sie selbst gedemütigt wurden und werden, steht außer Frage. Stellvertretend für eine Reihe von Autoren sei hier Dozier[3] zitiert:

> "The roots of Indian deprivation may be attributed to wars, cultural invasion, the arrival of contemptuous settlers, military subordination, loss of land and - the final blow to Indian dignity - placement in Indian reservations and the food ration system. (...)
> In the latter part of the 19th century disorganization was rapidly invading hunting cultures (...) A man might be a clever and persistent hunter, but he could not easily be a successful one because the game was thin and the Indians had lost most of their lands by treaties or to squatters. (...) A man might be a brave warrior, but native enemies were now protected by the United States, and the Whites were willing and able to destroy not only the warrior but his village and his women and children if he tried to avenge personal insult or the murder of a relative by taking a scalp or raiding a settlement. A chief might be a wise statesman and a clever diplomat, but his efforts to negotiate advantages for his people were now made meaningless by the contempt of his listeners, who smiled at his quaint metaphors, deprecated his logic, and used the threat of force to silence his protests at injustice. If he sought, with tolerance for the fact of cultural differences, to discuss religion with a White friend, he was likely to discover a scornful Christian, impatient of his heathen superstitions. He learned that White men deemed his women to be fit only for pleasure (...) and that White women were prohibited to him (...) he learned that he was, in White men's eyes, dirty, ragged, ignorant, doomed to extinction, and damned to eternal hellfire.

---

1 "Indian Drinking: Navajo Practices and Anglo American Theories", New York 1974.
2 May 1984:18-21.
3 1984:31-33.

> This was the Indian's initial fall from a proud existence in an earlier time when he felt himself equal of all men. From this pathetic revelation of his worthlessness the number of degrading experiences multiplied: confinement on reservations, attempts to make him an agriculturist, the prohibition of liqour, and subjection to countless indignities and humiliating experiences through the years.
> Perhaps the greatest blow was Federal wardship. (...) American Indians share with other racially visible ethnic minority groups of low economic status the discrimination, poverty, poor housing, lack of education, and other conditions which are associated with deliquent behavior and high rates of crime. Under the weight of these deprivations it is not surprising that American Indians have sought relief in alcohol."

2.2. Die Lakota und *Mni wakan*

Im späten 18. Jahrhundert hatten Pelzhandelsgesellschaften, die miteinander um das Geschäft mit den Indianern konkurrierten, bereits alkoholische Getränke im ganzen mittleren Westen, das Land der Sioux eingeschlossen, verbreitet. Unter dem Druck der Händler geriet das Trinken schnell außer Kontrolle, und die meisten Indianer betrachteten es als ein zerstörerisches Übel. Viele starben während Handgreiflichkeiten und an gepanschtem Alkohol oder wurden zu Invaliden. 1832 verbot die Regierung der Vereinigten Staaten den Alkoholverkauf an die Ureinwohner, aber indianische und weiße Schmuggler trugen zu der Entwicklung von Trinkgewohnheiten bei, die auch nach der Aufhebung des Verbots 1953 fortdauerten.[1]

Mit dem Attribut *wakan*, was soviel wie geheimnisvoll, unbegreiflich oder heilig bedeutet, versahen die Lakota bestimmte "Dinge", die die Spanier, Franzosen und Engländer mitgebracht hatten. *Sunka wakan* (*Sunka*: Hund) nannten sie das Pferd, *Maza wakan* (*Maza*: Metall) das Gewehr und *Mni wakan* (*Mni*: Wasser) den Whiskey, den Alkohol.[2] Kemnitzer, der *mni wakan* mit "water holy" übersetzt, hält es für möglich, daß sie das neue Getränk zu Anfang als ein Hilfsmittel zu religiöser Erfahrung auffaßten;[3] wahrscheinlicher ist jedoch, da die autochthone religiöse Praxis der Lakota, die ursprünglich nur den Tabak kannten, (bis heute) kein Rauschmittel zuläßt, daß sie mit dem Adjektiv *wakan* die unfaßbare Fremdartigkeit des Alkohols und seiner Wirkung zum Ausdruck brachten.[4] Heute nennen die Lakota alkoholische Getränke -

---

1 Kemnitzer 1984:192-193.

2 Nach Buechel ist *Mni wakan* die Lakota-Bezeichnung für Whiskey und *Mni wakan ska* (*ska*: weiß) die für Alkohol. (1983:339)

3 Kemnitzer 1984:193.

4 Der Medizinmann James DuBray: "It has a lot of power in it and it makes you do anything. That's why they call it *mni wakan*, the holy water. It gets in you and that Spirit. So just imagine,

die, nicht zu vergessen, in den USA meist in etwa derart verkauft werden, wie hierzulande Pornographika[1] - auf englisch oft "booze", manchmal auch "bad medicine", und diejenigen Stammesmitglieder, die sich regelmäßig betrinken (ohne unbedingt Alkoholiker zu sein), meist "winos".

Die zersetzende, zerstörende Wirkung des Alkoholmißbrauchs auf die Integrität der Kultur der Lakota, vor allem der sozialen Beziehungen, setzt sich bis in unsere Tage ungebrochen fort; vielleicht ist sie heute sogar stärker als je zuvor. Zwar ist Alkohol nach den Stammesgesetzen in den Reservaten der Lakota, mit Ausnahme der Cheyenne-River-Reservation,[2] grundsätzlich und unter Strafe verboten; doch jeder weiß, daß, wie in anderen Indianerreservaten auch, zum Stamm gehörende "bootleggers" (Schmuggler) von dem Alkoholverbot profitieren und daß Lakota-Polizisten ungern gegen Stammesmitglieder, insbesondere wenn es sich um Verwandte handelt, vorgehen, und es ist ein offenes Geheimnis, daß die Alkohol- und Drogendealer Stammespolizisten bestechen. Wie an so vielen Reservatsgrenzen befinden sich an den Grenzen der Lakota-Reservate speziell für ihre Bewohner errichtete Bars und "liqour stores". Den Lakota zufolge werden deren weiße Besitzer in kurzer Zeit zu "Millionären", um sie dann weiterzuverkaufen. In dem Bericht "Reservation Social Problems and Issues" des Cheyenne River Sioux Tribe steht über den Alkoholmißbrauch und seine Auswirkungen:

> "Alcoholism is the biggest problem facing tribal governments today. (...) American Indians have the highest reported frequency of problems associated with drinking, when considered with other special groups. Alcoholism is responsible for the social disorganization and deterioration of tribal culture that has resulted in broken homes, violence, arrests, auto accidents, unemployment and waste of human lives and human potential. In addition to social devastation, alcoholism causes or contributes to an array of physical disabilities.
> Alcoholism is not limited to our adults, it is affecting more and more of our youth. Our Tribe participated in an Adolescent Health Survey conducted by Indian Health Service. (...) The survey results identified over 80 percent of our students were intoxicated at least once within the past year and alcohol is the substance most

---

maybe even your Spirit is drunk. That's why they do things and your Spirit can't control your body. It's a disease." ("The Lakota Times", 6.11.1991) Ähnlich fremdartig dürfte die Wirkung des Gewehrschusses auf die Lakota gewirkt haben. Das Pferd hingegen, das sie entweder zuerst bei einem anderen Stamm oder (wahrscheinlicher) verwildert in freier Wildbahn zum ersten Mal zu Gesicht bekamen, faßten sie höchstwahrscheinlich als ein Geschenk von *Wakan Tanka* (Großes Mysterium/"Gott") auf, als heiligen großen Hund. Ein anderes Wort für Pferd ist *Tasunka*, das Präfix *ta* bezeichnet nach Buechel im allgemeinen Wiederkäuer (1983:472).

1 Alkohol darf gesetzlich nicht an Personen unter achtzehn bzw. einundzwanzig Jahren verkauft werden. In den "liquor stores" werden die verkauften Alkoholika in braune Papiertüten gesteckt.

2 Ein Polizist des Cheyenne River Sioux Tribe sagte mir 1987, die Polizei im Reservat Pine Ridge habe wegen des Alkoholverbots mehr Probleme mit Betrunkenen als die in seinem Reservat.

widely used by adolescents. Our Kindergarten to 12 grade Indian student population is 1806; and, we have a 40 percent drop-out rate, which can be attributed to alcoholism, lack of parential guidanee and support, teenage preghancy, depression, chronic absenteeism which leads to grade retention, and juvenile delinquency. (...)
According to the Tribal Police Department's records, the arrest/citation for Driving While Under the Influence (DUI) for the past four years are as follows: (...) 1988:360 (...) The number of persons incarcerated for Fiscal Year 1988 was 11,237. They estimate that over 90 percent of their cases are alcohol related.
(...) They also estimate that over 90 percent of these [automobile] accidents are alcohol related. A majority of the ambulance trips/runs are directly related to alcohol abuse.
(...) The dysfunction and disintergation (sic) of our families can be contributed to the use of alcohol; but, other underlying causes are the lack of interpersonal communication skills, depression, lack of household management and budgetary skills, parental skills, etc.[1] (...)
It was not until 1985 when the Sacred Heart Center opened the doors of it's Women's Shelter were services available to victims of domestic violence.[2] Since it's inception, a total of 341 women and 591 children have been admitted to the shelter. Over the last six months 95 women and 143 children have been serviced. (...) Overall, 90 percent of the cases involved alcohol by one of the persons involved in the incident. Since 1985, the shelter has seen the number of clients increase at an alarming rate of 75 percent each year.

In 1987, the Shelter expanded its services by providing a Child Advocacy Program. This (...) was justified by the number of child victims of domestic violence.
Investigations into the family history reveals that all cases are seen with alcohol abuse by the caretaker (...) These child victims are being identified with a complexity of issues, child abuse and neglect, physical and sexual abuse, emotional and behavioral problems that perpetuate. (...)
The suicide rates for our reservation are greater than the national average. In the past 20 years, the number of suicide attempts among American Indian adolescents has increased by almost 1000 percent (...)
According to Indian Health Service research, the environmental factors which contribute to suicide among American Indian young people are: breakdown of tribal

---

1 Die Generation, die zwangsweise in Internaten der Weißen erzogen wurde, nennen die Lakota "die verlorene Generation" und führen die gegenwärtigen zerrütteten Familien und Fälle von Kindesmißhandlung darauf zurück, daß die Eltern aus dieser Generation die Elternrolle nicht erlernt hätten. In den Internatsschulen, erzählte mir Anne Black Crow, ließen die Erzieher ihre indianischen Schüler "all the awful work" verrichten.

2 In Ihrem Buch "Lakota Woman" (das zu meinem Bedauern wie so viele indianische Biographien, Ethnographien und Historiographien mit Hilfe eines Ethnologen verfaßt wurde) spricht Mary Crow Dog offen die Tatsache aus, daß in vielen Sioux-Familien die körperliche Mißhandlung der Frau durch ihren Mann eine nahezu alltägliche Gewohnheit geworden ist. Ihrer Schwester, die ihren Freund verlassen hatte, nachdem er sich im betrunkenen Zustand über ihr erbrochen und ihr anschließend zwei Rippen gebrochen hatte, sagte sie grinsend: "Wegen so eines kleinen Vorfalls würden die meisten Sioux-Frauen ihre Männer nicht verlassen." (1990:244-245, vgl. Nizhoní 1990:XII)

> tradition; lack of affective adult role models; alcoholic parents; coming from a broken home; too early a marriage; failure to learn in school; unemployment; group contagion phenomenon; anniversary reaction; and adoption in which the American Indian child is placed in an Anglo family."[1]

Zu den physischen Schäden, die durch Alkoholismus verursacht werden, gehören die körperlichen und geistigen Defekte der Kinder von Lakota, die während ihrer Schwangerschaft ständig und im Übermaß alkoholische Getränke zu sich genommen haben ("Fetal Alcohol Syndrome", "Fetal Alcohol Effects"). Schon seit Jahrzehnten bringen die Lakota, deren Vorfahren schließlich innerhalb einer ungezähmten, von menschlichen Eingriffen nahezu freien, natürlichen Umwelt noch genügend Zeit fanden, um ihre geistige Betrachtung der Welt zu entwickeln, und deren Sinne, die ihrer Subsistenzweise entsprechend entwickelt waren, die aus einer zivilisierten Umgebung stammenden Europäer in Erstaunen zu versetzen, Kinder zur Welt, die (was zum Teil auch auf die, durch den Ethnozid bedingten, unbeabsichtigten inzestuösen Verbindungen zurückzuführen ist) geistige und körperliche Mängel aufweisen und in ihrer Entwicklung zurückbleiben. Hyperaktivität, feinmotorische Koordinationsschwächen und Lernschwierigkeiten sind Defekte, die auf Alkoholmißbrauch während der Schwangerschaft zurückgehen; viele Lakota sind stark kurzsichtig oder anderweitig fehlsichtig.

So gut wie sämtliche der Ethnie angehörende Männer ab etwa fünfundzwanzig Jahren, die ich kennenlernte, hatten sich eine Zeit lang exzessiv mittels alkoholischer Getränke berauscht, Medizinmänner keineswegs ausgenommen.[2] Diese Erfahrung ist ein weiterer Beleg für die von nicht-indianischen Wissenschaftlern wie den Lakota selbst allgemein anerkannte These, daß die Männer im allgemeinen keinen Ersatz für die ihren Vorfahren genommene traditionelle Rolle des Jägers und Kriegers gefunden haben und sich deshalb entsprechend unerfüllt und frustriert in den Alkoholrausch flüchten bzw. sich in eine ideale vergangene Welt ihrer Phantasie hineinträumen.[3]

---

[1] 1989:2-8. "Back in the fifties", berichtete mir Anne Black Crow, "the social service would just come into the hospital and take the (Indian) babies away for adoption." Ein vom Kongreß 1978 erlassenes Gesetz zum Schutz des indianischen Kindes ("Indian Child Welfare Act"), das verlangt, daß Adoptions- und Vormundschaftsfälle, die indianische Kinder im indianischen Territorium ("Indian Country") betreffen, vor dem Stammesgericht verhandelt werden müssen, und festsetzt, daß bei vor staatlichen Gerichten verhandelten Fällen indianische Vormünder den Vorzug vor nicht-indianischen erhalten (siehe AILTP 1988:46-47, 98-99), hat solchen Adoptionspraktiken ein Ende gesetzt. Es erschwert indianischen Eltern zudem, ihr Kind gegen Bezahlung von Seiten des oder der (weißen) Adoptierenden zur Adoption freizugeben, wie es in den USA praktiziert wird. Die Zahl der indianischen Kinder, die in Pflegestätten auf eine Annahme an Kindes Statt warten, ist im Steigen begriffen, die Chance, adoptiert zu werden, ist für ältere Kinder nahezu gleich Null (Cheyenne River Sioux Tribe 1989:5).

[2] Auch in Sonny Larvies Leben gab es eine Phase des Sichbetrinkens, die u.a. seine Ehe ruinierte.

[3] Vgl. Medicine 1969 und das Zitat von ihr über die veränderte Rolle der Frau im Abschnitt c): "6.

Die Möglichkeiten, die ihnen bedingt offenstehen, um Status, Prestige, Selbstwertgefühl und das Gefühl, ihr Leben habe Sinn, zu erlangen, bestehen hauptsächlich in folgenden, zum Teil zeitlich begrenzten Rollen und Tätigkeiten: die Rolle des Medizinmannes, die Arbeit als Künstler/Kunsthandwerker, die Tätigkeit als Rodeoreiter, die Tätigkeit als politischer (nativistischer) Aktivist, der Dienst in der Armee der Vereinigten Staaten, die Ausübung eines zu erlernenden, anerkannten Berufs (Lehrer, Anwalt) und die Beteiligung an einem Spielfilm, die über die ephemere Statistenrolle hinausgeht.[1]

Angestaute Frustrationen entladen sich bekanntlich, wenn sie sich nicht in psychosomatischen Krankheiten symptomatisch niederschlagen, bei Gelegenheit in Form von über(re)agiert wirkender Aggression. Die (Sprech-)Handlungen von Lakota im Alkoholrausch sind (was schon zur Sprache kam) konträr zu ihrem normalen Verhalten zumeist auffällig aggressiv und dabei vehement bis rabiat. Nicht kompensierte, teilweise in das Unterbewußtsein verdrängte Frustrationen und Minderwertigkeits- wie Haßgefühle, insbesondere gegenüber den Angloamerikanern oder den Weißen überhaupt, treten nahezu unkontrolliert an die Oberfläche, wobei es nicht selten der Fall ist, daß sich der Betreffende im nüchternen Zustand nicht mehr an seine Äußerungen und Handlungen im Rauschzustand erinnern kann. Folgende Beispiele aus meiner Erfahrung sollen hiervon Zeugnis ablegen:

Der weiter oben erwähnte junge Mann in der Gruppe der Betrunkenen, denen ich 1987 bei meinem ersten Spaziergang durch die Ortschaft Wanblee im Pine-Ridge-Reservat begegnete (siehe weiter oben), entfernte sich zu meiner Besorgnis mit meiner Kamera, wurde aber bald von einem anderen aus der Gruppe wieder zurückgeholt. Schwankend sagte er, er habe ein paar Frauen fotografiert.[2] (Realiter hatte er die öde Umgebung abgelichtet.) Später, wir befanden uns

---

Zur Mann-Frau-Beziehung und den Verwandtschaftsbeziehungen". Die Traditionalistin Martina Looking Horse sagte mir, während ihrer Studienzeit in New York hätten die indianischen Studenten genauso problemlos wie die nicht-indianischen alkoholische Getränke zu sich genommen. Demnach würde der Alkoholmißbrauch der Lakota in Süd- und Norddakota durch das soziale Umfeld verursacht.

1 Für den Film "Dances with Wolves" (der das [historische] Phänomen des kulturellen Überläufers thematisiert) konnten sich (Lakota-)Indianer in Rapid City für die Statistenrollen persönlich bewerben (u.a. Demonstration ihrer Geschicklichkeit als Reiter). (Pers. Komm. mit Milo Black Crow, der das Angebot, in dem Film mitzuspielen, ablehnte.) Jene Indianer, die in der Rolle der Bisonjäger "wie Surfer" mit der galoppierenden Herde mitritten, zeigten sich öffentlich voller Stolz über ihre Rolle und erbrachte Leistung. (Costner, zit. n. der Fernsehreportage "The Making of Dances with Wolves"). Einer der "buffalo riders" soll sich das Bein gebrochen haben, da sie nicht daran gewöhnt seien, beim Reiten einen Lendenschurz zu tragen. (Pers. Komm. mit dem Schauspieler John Looking Cloud während der Dreharbeiten im Juli 1990)

2 Von außen betrachtet und an der heutigen Sexualmoral der dominanten Gesellschaft gemessen, kann man das öffentliche Verhalten der Lakota als prüde einstufen. Ein Lakota Mitte fünfzig erzählte

mittlerweile im Haus seiner Angehörigen, geriet er mit einem, der von der Polizei gesucht wurde, in Streit. Plötzlich steckte er sich die Adlerfeder, die ich (nicht wissend, daß nur Native Americans Adlerfedern legal besitzen dürfen) gekauft hatte, in sein langes Haar, baute sich stolz vor seinem Gegenüber auf und wiederholte mit lauter Stimme und in beinahe drohendem Ton mehrmals: "I am Lakota!" Anschließend bat er mich ein weiteres Mal um "nur drei Dollar", und unerfahren gab ich ihm auf sein Drängen hin schließlich, da ich es nicht kleiner hatte, zehn Dollar, woraufhin er mir mit einem zufriedenen Grinsen einen Plastiknapf oatmeal reichte und verschwand. Da er nicht wiederkam, ging ich zu meinem den Ba`hai-Glauben predigenden weißen Gastgeber[1] zurück, wo nach einer Weile der junge Mann, der sich inzwischen mit meinem Geld völlig betrunken hatte, auftauchte und zu meiner Überraschung ins Haus gelassen wurde. Als mein Gastgeber am Küchentisch seine Trunkenheit kritisierte, stand er ruckartig auf und schrie in drohend vorgebeugter Haltung den Weißen in klagendem und anschuldigendem Tonfall an: "Who brought alcohol to my people?!" Alkohol sei ein Gift wie andere auch, verteidigte sich der auf das Reservat gezogene Missionar, niemand werde dazu gezwungen, es zu trinken.

Im selben Jahr traf ich im Yellow Thunder Camp in den Black Hills, in dem sich nur noch zwei Männer permanent aufhielten, einen jungen, aus dem Reservat Standing Rock stammenden Lakota wieder, der von seinen Großeltern erst sehr traditionell erzogen und anschließend zum Besuch eines Internats gezwungen worden war, wo er die Lakota-Sprache verlernte, und dessen familiäre Beziehungen, insbesondere seine Ehe, mittlerweile zerrüttet waren. Seiner ungewöhnlichen Antipathie mir gegenüber, deren Gründe mir ziemlich schleierhaft geblieben sind und die zu meiner Sympathie für ihn in paradoxer Beziehung stand, verlieh er bisweilen unverhohlen auf traditionelle Weise Ausdruck (Nichtbeachtung, Distanzierung). Doch eines

---

mir 1987, seine Großmutter habe noch ihren Körper stets bis zu den Fußknöcheln bedeckt; heute können die Frauen durchaus ihre Beine zeigen, jedoch nicht bei heiligen Zeremonien. Die Lakota Mary Crow Dog: "Now, in many ways the Sioux are prudes. They have a horror of nudity. They are in a way bashful. (...) On the other hand the approach of a man to a woman is very simple and direct, and sex is taken for granted, as something natural or even sacred. Also medicine men are not supposed to be holier than other people, or sanctimonious like white preachers." (1990:171) Es darf angenommen werden, daß die Äußerung des durch Alkoholgenuß enthemmten jungen Mannes sexuelle Frustration verriet. Hassricks Versuche hingegen, die kulturspezifischen Beziehungen zwischen den Geschlechtern mittels schlagwortartiger psychoanalytischer Begriffe ("Masochismus", "orale Neurose" usw.) erklären zu wollen, welche in der Überlegung gipfeln, weshalb "sie nicht an Prostitution dachten" (1982:124-140, 319), sind diskriminierend und ein eklatantes Zeugnis eines arroganten halbgebildeten, wenn nicht gar eines buchstäblich schamlosen, perversen Geistes, das meines Erachtens nur noch in wissenschaftlichen Bibliotheken zu finden sein sollte.

[1] Es war meine Absicht gewesen, eine sich bei ihm aufhaltende Navajo zu besuchen. Diese war jedoch vor meiner Ankunft in ihr Reservat in Arizona zurückgekehrt.

Tages, als ich im Camp eintraf, stand er, aus Rapid City zurückgekehrt, völlig betrunken vor der Hütte am Eingang des Lagers. Seine bis zu den Hüften reichenden Haare ware nicht wie sonst sorgfältig geflochten,[1] aus glasigen Augen starrte er mich wütend an und fragte schreiend, was ich "fucker" (er redete mich in seinem Rausch fortwährend mit "you fucker" an) denn im Camp zu suchen hätte. Da ich der Konfrontation nicht ausweichen konnte - ich hätte das ausgestorbene Zeltlager, da ich über kein Fahrzeug verfügte, nur zu Fuß verlassen können -, ging ich wie gewohnt in die Hütte, wo wir auf einem alten Küchenherd kochten, und nahm in einem der alten Sessel Platz. Augenscheinlich im Delirium tremens stellte sich der junge AIM-Krieger mit Mühe, aber drohend vor mich, stieß in einem fort Beleidigungen aus, erklärte, daß man meine Unterstützung nicht brauche, und verkündete lautstark: "This is MY camp!" Als ich ihm sagte, daß ich ihn gern hätte, sah er mich verwundert an: "You - like - me?!" Schließlich gelang es einem anderen, ihn mit der Aufforderung, in seinem Tipi nach Batterien zu sehen, abzulenken und zum Gehen zu bewegen. Am folgenden Morgen konnte er sich an das Vorgefallene nicht erinnern. Mit einem dröhnenden Lachen sagte er: "Oh, that scalp was running through my breast!"[2]

Unweit von Pine Ridge Village, der Hauptstadt der gleichnamigen Reservation, besuchten Lorena und ich fünf Jahre später an einem Abend einen Ältesten, der zusammen mit zwei erwachsenen Söhnen und einer jungen Tochter in seinem Haus lebte. Einer der Söhne, dessen Gesicht vom Alkohol gezeichnet war, bot uns, während wir auf den alten Mann warteten, Kirschen an, die er gepflückt hatte, er erzählte auch von seiner gescheiterten Beziehung zu einer Weißen, mit der er in Hot Springs gelebt hatte. Später, als wir uns in dem Haus seines mittlerweile eingetroffenen Vaters aufhielten, der uns zum Essen einlud, schlug sein zurückhaltenes, höfliches Verhalten offensichtlich unter Alkoholeinfluß in ein aggressives, zynisches Verhalten mir gegenüber um: Wenn ich das Wohnzimmer betrat, wo er sich aufhielt, hatte er sich bereits in eine Ecke gestellt, den rechten Arm zum Hitlergruß erhoben.[3] Sein Vater ignorierte diese Provokation, und als ich schließlich meine verletzten Gefühle aussprach, indem ich sagte, ich fühlte mich diskriminiert, fehlte nicht viel zu einem handgreiflichen Angriff[4] des

---

1 Seine Großmutter hatte von ihm als Kind verlangt, sein Haar, wenn er es lang tragen wolle, zu zwei traditionellen Zöpfen zu flechten.

2 Der Verfasser trägt sein Haar mehr als schulterlang, was, nebenbei bemerkt, obwohl es nicht zum eigentlichen Thema gehört, im akademischen Rahmen ebenfalls Risiken in sich birgt.

3 Im amerikanischen Fernsehen sind das "Third Reich" und das als nationalsozialistisch dargestellte gegenwärtige "Germany" beliebte Topoi, um von gegenwärtigen Problemen im eigenen Land abzulenken. Jugendliche Indianer waren überrascht, von mir zu hören, daß die nationalsozialistische Gestapo und SS seit Ende des 2. Weltkrieges nicht mehr existieren.

4 In Ft. Defiance im Reservat der Navajo suchte einmal der Stiefbruder meiner Freundin, nachdem er mit mir, ohne das Ziel unserer Fahrt zu nennen, einen "liquor store" an der Reservatsgrenze

Angetrunkenen, auf den das Wort "diskriminieren" wie ein rotes Tuch wirkte.

Auf den Lakota-Reservaten versuchen die Belegschaften tribaler Alkoholismus-Programme[1] vorbeugend wie therapeutisch, dem Alkoholmißbrauch der Stammesmitglieder entgegenzuwirken, doch da es an Geldern und Behandlungszentren mangelt, muß ihre Arbeit den Schwerpunkt auf die Präventivmaßnahmen legen.[2] Workshops werden durchgeführt, Medizinmänner verwenden die traditionelle Reinigungszeremonie *inipi* (Schwitzhüttenzeremonie), um Alkoholismus und -mißbrauch zu therapieren, alkoholabhängige Lakota legen im religiös-zeremoniellen Kontext, z.B. vor der Teilnahme an einem Sonnentanz, ein entsprechendes Gelübde ("vow") ab, um sich - ein Gelübde gegenüber dem "Great Spirit" muß unter allen Umständen erfüllt werden - selbst zu zwingen, das Trinken aufzugeben. Doch solange die genannten sozialen Ursachen für die Flucht in den Rausch nicht annähernd beseitigt sind, dürfte auch eine intensivere Vorbeugung und Behandlung als die derzeitige das wohl, zusammen mit der Kindesmißhandlung, krasseste Symptom von seelischer Verzweiflung und kultureller Auflösung nicht aus der Lakota-Welt schaffen können.

3. Kindesmißhandlung

Die existenten Ausübungen von körperlicher, aber auch seelischer Gewalt unter den Lakota (von der sichtbare Spuren am Körper bzw. auf psychische Dissoziation hinweisende Verhaltensweisen Zeugnis ablegen), vor allem die Mißhandlung und der Mißbrauch von Kindern, werden von ihnen selbst seit jüngster Zeit öffentlich kritisiert und diskutiert. "... unsere Leute schweigen nicht länger über Angelegenheiten wie Kindesmißbrauch und -vernachlässigung, sexuellen Mißbrauch, Gewalt in der Familie, Mißbrauch von alten Menschen etc.", heißt es im Bericht des Cheyenne River Sioux Tribe,[3] "sie berichten den geeigneten Autoritäten von solchen Fällen." Mit etwa eintausend gemeldeten Fällen von "child abuse" weist Pine Ridge die statistisch dritthöchste Rate in South Dakota auf.[4]

Jene, die sich des Problems angenommen haben, machen darauf aufmerksam, daß es sich dabei

---

aufgesucht hatte, im stark alkoholisierten Zustand nach einem Messer, um es mir "in den Arsch zu stecken". Als ich ihn fragte, was sein Problem sei und ihm eine Tasse Kaffee reichte, nahm er den Kaffee und zog sich zurück. Die leibliche Mutter hingegen, eine Alkoholikerin, die betrunken mit einer Schafherde auftauchte, benahm sich alles andere als aggressiv.

1 Vgl. Shore & Fumetti 1984.

2 Cheyenne River Sioux Tribe 1989:4.

3 1989:1.

4 "The Lakota Times", 8.5.1991.

um ein Verhalten handelt, das erst während des Kontaktes zu den Weißen erlernt worden ist,[1] und daß ein krankes soziales Umfeld, eingeführt durch das Reservatssystem, die Ära der Indianerinternate sowie das soziale Elend und den Verlust der Werte, dies verursacht hat. Sie fanden heraus, daß weit mehr Fälle von Alkoholismus auf sexuellen Mißbrauch, der in der Kindheit erfahren wurde, zurückgehen, als allgemein angenommen wird; sehr häufig hätten Frauen den Satz geäußert: "My mom and dad were passed out and my uncle did it to me."[2] Als die Kinder, die 1991 in dem von den Lakota jährlich errichteten Youth Camp zusammengekommen waren, gefragt wurden: "Wer kennt das: Im ganzen Haus liegen Besoffene herum, die nach Alkohol und Erbrochenem riechen?", hoben fast alle von ihnen bejahend die Hand hoch.[3] Früher, so berichtete mir ein Lehrer der Little Wound School in Kyle 1990, hätten viele Kinder schon um 6.30 Uhr vor der Schule gestanden, die erst eine Stunde später offiziell geöffnet wird, Kinder von Alkoholikern, die ihr Zuhause nicht ertrugen; nun würden es immer weniger, die man schon vor Schulbeginn hereinlassen müsse.

In nicht wenigen Familien sind die Kinder die Handlanger und Boten, die "Mädchen für alles" der Erwachsenen, denen diese Rolle in den kirchlichen Schulen zuteil wurde. Einer Deutschen zufolge, die im Reservat Pine Ridge lebt, schlagen viele Eltern ihre Kinder und zerren sie, die, an das Autofahren gewöhnt, nicht mehr laufen wollen, ungeduldig hinter sich her, unter den Kindern setze sich der Stärkere durch. Ich habe bei den Lakota nie einen Erwachsenen ein Kind schlagen, nicht einmal körperlich bedrohen sehen; die traditionelle Erziehung kennt keine körperliche Züchtigung.

Der Oglala Sioux Tribal Council, die Stammesregierung der Pine Ridge Reservation, erklärte eine Woche des April 1991 demonstrativ zur "Child Abuse Prevention Week", im Jahr zuvor hatte er zur Untersuchung des Problems eine task force eingerichtet. Kinder pflanzten bei der Lakota-Radiostation neun "Bäume des Lebens" zum Gedächtnis an die Kinder, die aufgrund von Mißhandlungen starben.[4] Mit einem "Child Abuse Prevention parade" genannten Umzug wurde in Pine Ridge für ein Ende von Vernachlässigung, körperlicher und gefühlsmäßiger Mißhandlung und sexuellem Mißbrauch, für ein Durchbrechen des Kreislaufs der Gewalt demonstriert.[5] Aus dem Aufsatz von Gwen Pourier, Schüler der Red Cloud High School, der bei einem Wettbewerb zu dem Thema den ersten Platz belegte:

---

1 "The Lakota Times, 1.5.1991.
2 "The Lakota Times", 24.4.1991.
3 Pers. Komm. mit S. Einfeld.
4 "The Lakota Times", 8.5.1991.
5 "The Lakota Times", 8.5.1991.

> "There are children running around abandoned, without food, lacking medical care, rejected by those whom they love the most. What will happen to these children? Will they turn out to be alcoholics, drug addicts, women-abusers? What has happened to our people? They used to call us the proud Sioux Nation. Where is that now? Who are they?"[1]

Die Kehrseite der Aufmerksamkeit, die der Gewalt gegen Kinder und Jugendliche geschenkt wird, ist, so ein traditioneller Medizinmann, der "Mißbrauch" derselben durch zurechtgewiesene Kinder:

> "Then my uncles, they used to correct one another's kids. And the rest of them, they keep quiet. But now you can't go out there and correct your own grandkids, your own kids. They have a law called child abuse. So children take advantage of that. Everytime you talk to one, they say, 'child abuse'."[2]

4. Eine Begegnung mit der indianischen Realität

Illustrierend beschließen soll dieses Kapitel über materielle Armut, Alkoholmißbrauch und Gewaltanwendung eine von mir (1990) eingeleitete Begegnung zwischen einem jungen Paar aus der angloamerikanischen Mittelschicht und im Pine-Ridge-Reservat lebenden Indianern, die (obschon die beiden Weißen von der Ostküste ihrer Gesellschaft und deren Politik außergewöhnlich kritisch gegenüberstanden) in bezug auf die Beziehung zwischen den Angehörigen der dominanten Gesellschaft und den Ureinwohnern typische Vorurteile und Mißverständnisse transparent werden ließ: Als das Gespräch auf die Situation der eingeborenen Bevölkerung fiel, schlug ich ihnen, da sie noch nie Kontakt mit Indianern gehabt hatten, vor, einen Sonnentanz bei Wanblee mitzuerleben. Sie ließen sich tatsächlich darauf ein, am vorletzten Tag des Tanzes erschienen sie auf dem Sonnentanzplatz. Ich hatte ihnen geraten, ihre Hilfe bei den zu verrichtenden Arbeiten anzubieten, wenn sie von den Lakota anerkannt werden wollten. Nach einer anfänglichen völligen Unsicherheit sah ich sie nach einer Weile unter der runden Schattenlaube zusammen mit denjenigen Indianern, die nicht zu den eigentlichen Tänzern zählten, hingebungsvoll mittanzen.

Die Frau stellte mir später eine Frage nach der anderen zu bestimmten Details der rituellen Gegenstände und Verrichtungen. Ich erklärte ihr, allenfalls ein Sonnentanzleiter wisse über Ursprung und Bedeutung eines jeden Details der überlieferten Zeremonie Bescheid, und fügte an,

---

1 "The Lakota Times", 22.5.1991.
2 "The Lakota Times", 6.11.1991.

es sei nach der Sichtweise der Lakota wichtiger, sie (anstatt sie minimalistisch zu analysieren) als ein Ganzes zu verstehen. Ich lud die beiden ein, eine befreundete Familie in Wanblee zu besuchen, quasi als interkulturelle Schocktherapie. Vor allem die junge Frau, die gerade "The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux" las, konnte ihr Entsetzen über die buchstäbliche Bruchbude, das demolierte Mobiliar, die Unhygiene oder das Mädchen, das, wie der Lebensgefährte ihrer Mutter erklärte, "immer lügt", nicht ganz verbergen.

Wieder zurück auf dem Sonnentanzplatz, unterhielt sie der sechzigjährige Milo Black Crow mit Lassokunststücken und scherzte mit ihnen, nachdem er behauptet hatte, eine Verwandte würde mich adoptieren: "Then he can't be sued anymore 'cause he's already a Sioux." Anschließend verblüffte er sie mit der Frage, ob sie einen Kassettenrekorder im Wagen hätten, und freute sich, lachend ein Lied über "the Indian and the bottle" hören zu können. Als es dunkel wurde, fragte er uns, ob wir ihn nach Rapid City fahren könnten, um seinen Schlafsack zu holen, er hatte die letzte Nacht auf einem Stuhl am Feuer verbracht. Obwohl etwas nachtblind, erklärte sich der junge Mann aus Vermont bereit, die rund neunzig Meilen nach Rapid City hin und zurück zu fahren. Als die beiden hätten zurück sein können, begann seine Freundin, sich größte Sorgen zu machen. Das könne nicht wahr sein, neunzig Meilen für einen Schlafsack, sagte sie unter Tränen und war sehr erleichtert, als die Scheinwerfer ihres Autos auftauchten.[1] "Als wir tanken mußten, fragte er mich, ob er mir (außer dem Geld für das Benzin) noch etwas geben könne", erzählte mir Sean, "und ich sagte: 'Vielleicht etwas Kaffee'." Dann zeigte er mir eine große Dose gemahlenen Kaffees: "Ich meinte eine Tasse Kaffee, und er hat mir das hier geschenkt." Am Nachmittag des folgenden Tages wurde der Sonnentanz mit einem großen Festessen abgeschlossen. Selbstlos und gern halfen die beiden nun dabei, die verschiedenen Speisen den auf der Erde nebeneinander sitzenden Indianern einem nach dem anderen anzubieten.

e) Krieger mit Waffen

"*Lakota hoksila iyazica tamakoce ki*
Ota iyacu ca ekta win wicaceya pelo.
Lakota boy, the Germans whose many lands you have taken
are crying like woman there.
Lakota boy, you have taken many of the German lands,
so they are crying like women there."[2]

---

1 Offensichtlich hatte sie befürchtet, der Indianer habe ihren Freund ausgeraubt oder gar ermordet.
2 Zit. n. Theisz 1987:430.

"*Okute natan pelo (4 times).*
Koreata okute natan pelo.
Lakota hoksila cannumpa yuha
Okute natan pelo. Koreata okute natan pelo.
They shoot as they charge (4 times).
In Korea they shoot as they charge.
The Lakotas have the Sacred Pipe.
In Korea they shoot as they charge."[1]

War/Veteran songs

"The Lakota life is durable but adaptive and ongoing.
But warfare for the Lakota never ceases. Lakota
people have fought constantly to maintain the
culture, the language, land and sovereignty."[2]

Beatrice Medicine

Tapferkeit, Seelenstärke, Großzügigkeit und Weisheit gelten als die vier traditionellen Haupttugenden der Lakota. Die beiden erstgenannten waren vor allem in bezug auf die Kriegführung bedeutende Eigenschaften, insbesondere für die kampffähigen männlichen Mitglieder einer Gruppe, in deren Leben die Verteidigung des eigenen Lagers bzw. der Angriff einer zu einem befeindeten Stamm gehörenden Gruppe, später dann (zusätzlich) der Soldaten der US-Armee sowie Zivilisten, bekanntlich eine zentrale Stellung einnahm.

In der traditionellen Gesellschaft war die kriegerische Auseinandersetzung essentiell ein sanktioniertes Mittel für die Männer, um die vier Kardinaltugenden zu verwirklichen. Männliche Kinder wurden schon sehr früh zur Tapferkeit erzogen. Mut, innere Stärke (oder Standhaftigkeit) und Kühnheit waren Eigenschaften, auf die sich die Enkulturation der Jungen eines *tiospaye* durch die Eltern und Großeltern konzentrierte. Die Hauptsorge der Männer galt dem Schutz der Familie, der Lebensgemeinschaft und letztlich der gesamten Ethnie. Angriffe gegen befeindete Gruppen waren ein Aggressionsventil. Darüber hinaus war ihre Kriegführung ein hochangesehenes Mittel für die Männer, um Ehre, Prestige und Anerkennung für sich selbst sowie ihre weiblichen Verwandten zu erwerben.[3]

Die Frauen hatten - was die von Männern verfaßten Ethnographien wenig beachten - beträchtlichen Anteil an den kriegerischen Aktivitäten der Männer: Sie vermittelten in erster Linie

---

1 Ebd.:432.
2 1991.
3 Medicine 1991. Vgl. Walker 1986:259-281, 1982:95.

die Werte und Tugenden, waren "die Bewahrer des Herdes und des Herzens der Lakota-Kultur". Wahrhaftigkeit und Vollständigkeit bildeten einen Teil des institutionalisierten *wakte gle oglaka*, des Erzählens der Kriegstaten. Es verlieh dem Prestige eines Kriegers Gültigkeit, ehrte aber ebenso die Frauen seiner Familie und seines *tiospaye*. Manchmal wurde eine weibliche Verwandte zusätzlich geehrt, indem ihr der Skalp eines Feindes überreicht wurde. Das öffentliche Vortragen von Kriegstaten (aus den beiden Weltkriegen) und das anerkennende Tremolo der Frauen wie das Schlagen der Trommel zeugen von der Fortsetzung des Systems der Ehrerweisung.[1]

So wie die Jungen erzogen wurden, tapfer zu sein, erzog man die Mädchen dazu, mutig und beherzt[2] zu sein. Die sanfte feminine Leistungsfähigkeit, zu der die Frauen der Lakota erzogen wurden, war entscheidend für die Effektivität der kriegerischen Unternehmungen der Männer. Sie versahen die zu kriegerischen Taten aufbrechende Gruppe mit den für den Erfolg nötigen Utensilien, wie z.B. mit dem in ihrer Sprache *wasna* genanntem äußerst nahrhaften Pemmikan aus getrocknetem Fleisch, Beeren und Talg oder mit zusätzlichen Mokassins, und gaben ihr psychologische Unterstützung. Frauen gehörten oftmals zu der Gruppe der Sänger, die die erfolgreiche Rückkehr eines Kriegstrupps pries. Sie bereiteten das Festessen, und häufig tanzten sie mit den an Lanzen befestigten Trophäen (Skalps), die auf die ihnen von den Männern erwiesene Achtung hinwiesen. Frauen, die eine geliebte Person in einer Schlacht verloren hatten, empfingen die heimkehrenden Krieger mit rituellem Wehklagen. Zum deutlich sichtbaren Zeichen ihrer Hingabe für die männlichen Angehörigen schnitten sie ihr geflochtenes Haar ab, brachten sich tiefe Wunden bei und verstümmelten manchmal ihre Hand, indem sie die erste Kuppe eines Fingers opferten. Über Indianerinnen, die auf den Kriegspfad zogen, um den Tod eines geliebten Menschen zu rächen oder bei dem Versuch zu sterben, gibt es sehr wenige, verstreute Zeugnisse.[3] Die Schlacht am Rosebud, die der am Little Bighorn vorausging, nannten die Cheyenne und Lakota nach einer jungen Frau, die ohne Zögern zu ihrem Bruder ritt, der von seinem erschossenen Pferd gefallen war, "die Schlacht, bei der das Mädchen ihren Bruder rettete".[4]

---

1 Medicine 1991.

2 "In the old days there came to be a category of behavior expectation that was known as 'the brave-hearted woman'. The brave-hearted women were trained from their earliest years to be physically strong and to exhibit fearlessness. In every respect they were feminine and enjoyed and appreciated their roles as sisters, daughters, wives and nieces, but when the occasion demanded, these brave-hearted women would perform tasks that were ordinarily performed by men, when men were away from the camp, even to becoming hunters if there was hunger in the camp." (Pat Locke, "The Lakota Times", 23.10.1990)

3 Medicine 1991.

4 Pat Locke, "The Lakota Times", 23.10.1990. Vgl. Stands in Timber & Liberty 1972:188-189.

Auch nachdem man sie in Reservate gesperrt hatte, behielt das Sichauszeichnen im Kampf einen sehr hohen Stellenwert in der Wertehierarchie der Lakota-Männer. Die Möglichkeiten dazu waren begrenzter als zuvor und mußten häufiger in auswärtigen Kriegen gesucht werden. In der größten Übergangsphase in der Geschichte der Lakota, zu Beginn der Reservatsära am Ende des 19. Jahrhunderts, brachte die Suche nach solchen Auszeichnungen Lakota paradoxerweise dazu, in der US-Armee zu dienen. Junge Männer suchten nun dem monotonen, ihre Männlichkeit verweichlichenden Leben im Reservat zu entkommen, indem sie an den Kriegen der Vereinigten Staaten teilnahmen.[1]

Laut einer Studie der rein indianischen US-Truppen in dem Zeitraum zwischen 1891 und 1895 von Bob Lee war es neben dem Umstand, daß für die jungen Männer außer dem Dienst in der Armee keine Möglichkeit mehr bestand, um zu Prestige als Krieger zu gelangen, die ökonomische Lage in den Reservaten, die sie dazu bewegte, sich als Soldaten anwerben zu lassen, denn abgesehen von den von der Regierung ausgeteilten Rationen waren die Lakota ohne Einkommen. Der Plan, solche Truppen aufzustellen, stammte von Maj. Schofield, Oberbefehlshaber des Kriegsministeriums, und dem Verteidigungsminister Proctor. Er fußte auf der Vorstellung, daß die Männer der Lakota, wie auch die anderer Stämme, aufgrund ihrer kriegerischen Kultur gute Soldaten abgeben würden. Obwohl die meisten Lakota zur Kavallerie

---

Die Schlacht am Rosebud oder "Where the Girl Saved Her Brother", bei der Lakota und Northern Cheyenne gegen die sie verfolgende Kolonne unter General George Crook kämpften, fand am 17.Juni 1876 statt.

1 Theisz 1987:427. Krieger der Lakota beteiligten sich u.a. auch an der Verfolgungsjagd der von Chief Joseph 1877 nach Kanada geführten Nez Percés, also einer indianischen Gruppe, die dasselbe Schicksal ereilt hatte wie die ihre. Es ist aber keineswegs so, daß ihre Beteiligung an dem Pogrom dem Ethos der Lakota entsprach. Ihre damals wie heute angesehensten Persönlichkeiten, Crazy Horse und Sitting Bull, verhielten sich genau entgegengesetzt: "Crazy Horse sagte den jungen Männern, sie sollten nicht gegen diese anderen Indianer in dem fernen Land kämpfen, doch einige hörten nicht auf ihn (...) Am 31. August zogen jene ehemaligen Siouxkrieger Blaurockuniformen an und marschierten los. Crazy Horse widerte das so an, daß er sagte, er werde mit seinen Leuten zurück nach Norden ins Land am Powder River gehen." (Dee Brown 1977:302) Sitting Bull, der bereits nach Kanada geflohen war, gewährte den wenigen Nez Percés, denen es gelang, die Grenze zu überqueren, umgehend Zuflucht in seinem Lager. (Ebd.:319) Weshalb der Kriegerhäuptling *Tasunka witko das* Vorbild der politisch-kulturellen Widerstandsbewegung der (Lakota-)Indianer bis heute ist, und weshalb die komprimierte Abstraktion "der (nord-)amerikanische Indianer" eine "immergrüne" Identifikationsfigur in vielen Ländern der Welt ist, bringt die folgende Aussage des Oglala Mathew King auf den Begriff: "I am sure every human on the face of the earth wants to be free. (...) freedom was his (Crazy Horse's) life before the coming of the whitemen. (...) He believed in absolute freedom with no laws to govern one's life except natural laws. He preferred to die protecting that belief (...), for imprisonment is contrary to the freedom which the Great Spirit has given to his children, the Red Race." (Kadlecek 1983:124; vgl. Mildner 1992:74-75)

wollten, rekrutierte die Armee sie als Reiter nur für zwei Einheiten. Zur Truppe L der 3. Kavallerie gehörten zwölf Mitglieder von Big Foots Gruppe, die sechs Monate, bevor man sie anwarb, das Massaker am Wounded Knee überlebt hatten; die 3. Kavallerie war in Fort Meade stationiert, zusammen mit George Armstrong Custers alter Einheit, der 7. Kavallerie. Die "all-Indian troops" wurden 1894 aufgelöst, und das Experiment wurde von seinen Initiatoren als gescheitert betrachtet.[1] Viele der ehemaligen indianischen Söldner wurden jedoch zu angesehenen und einflußreichen Führern in ihrem eigenen Volk. Die Vorstellung, die Indianer würden sich als gute Soldaten erweisen, sei später bestätigt worden, so Lee. Es sei bekannt, daß ehrenvoll mehr Sioux als Weiße in den beiden Weltkriegen sowie im Korea- und Vietnamkrieg gekämpft hätten.[2] Der Vietnamkrieg, so Theisz,[3] trübte den glanzvollen Ruhm, den die Lakota mit dem militärischen Einsatz verbanden.[4]

Die kriegerische Tradition der Lakota lebt bis in unsere Tage fort, in ihrem aktiven Widerstand gegen das, was sie als Mißachtung und Unterdrückung ihrer Kultur und ihrer Rechte empfinden,[5]

---

1 Die Gründe lagen, wie man sich denken kann, größtenteils in den kulturellen Unterschieden. Eine Vorschrift besagte, nicht mehr als zehn der Rekruten, die zwischen achtzehn und fünfunddreißig Jahre alt waren, dürften verheiratet sein; die Armee erlaubte den Indianern, ihre Familien bei sich zu haben, da sie sich nicht darüber im klaren war, daß die Lakota unter Familie die sogenannte erweiterte Familie, das *tiospaye* verstanden; waren die Kriegertruppen weit von ihren Reservaten entfernt, funktionierte der Militärdienst nicht; die nicht-indianischen Soldaten zeigten sich verärgert, weil die Sioux außer ihrem Sold nach wie vor die an die Indianer ausgegebenen Rationen erhielten; die Indianeragenten empörten sich darüber, daß die angeworbenen Lakota Alkohol trinken durften; die Rastlosigkeit der Krieger, ihre Sprachschwierigkeiten, ihre Unzufriedenheit mit dem militärischen Leben, ihr Heimweh sowie der ihnen entgegengebrachte Rassismus trugen zum Scheitern des Plans bei. (Lee, zit.n. Little Eagle, "The Lakota Times", 19.2.1991)

2 Lee, zit. n. Avis Little Eagle, "Area historian examines short-lived all-Indian cavalry, infantry", "The Lakota Times", 19.2.1992, Seite A3.

3 1987:427.

4 Der Lakota Jim Garett, zu dessen Erinnerungen an den Vietnamkrieg die gehört, daß ihn ein Junge bei der Besetzung eines Dorfes fragte, ob er Vietnamese sei: "... the Native Americans were uprooted from the land that was as much a part of their sense of family as a third parent. Similarly in Vietnam we did not understand, or if we understand we ignored, the importance of the age-old order of village life." - "When they tried to whip the Lakota Nation, we were too tough. They couldn't whip us. They had to hire another tribe of Indians from somewhere else to whip us. Is that what I was doing? Whipping my brother?" (McGough 1987:6ff.) Im Reservat Pine Ridge lernte ich einen Lakota kennen, der zum Einsatz in Vietnam eingezogen worden war. Bis heute verfolgen auch ihn die Traumata dieses unerklärten Krieges. Erwähnenswert ist auch die Tatsache, daß angloamerikanische Soldaten in besonders gefährlichen Situationen, meinen Quellen zufolge jedenfalls im Korea- und Vietnamkrieg, ihre Hoffnung in die eingeborenen Amerikaner an ihrer Seite setzen. "He Häuptling, kannst du uns hier rausholen?" wurde Jim Garett in solchen Fällen gefragt. (McGough 1987:9) Ein Lakota, der über Korea mit dem Fallschirm absprang, erzählte mir, ein weißer Vorgesetzter habe ihn, den "chief", gebeten, ihn (notfalls tot) nachhause zu bringen. Er habe dann tatsächlich die Leiche des Weißen geborgen, die in die USA überführt worden sei.

5 Den Höhepunkt dieser Aktionen und Demonstrationen bildete zweifelsohne die Besetzung von

und innerhalb der Armee der Vereinigten Staaten von Amerika. So geschehen auch im Golfkrieg gegen die Truppen Saddam Husseins, in dem geschätzte fünfhundert Lakota-Männer und Frauen mitkämpften und zum Teil ihr Leben ließen.[1] Sie ehren ihre Kriegsveteranen, häufig im Verlauf eines Powwows, aber auch zu anderen Gelegenheiten. Die amerikanische Flagge wird dabei stets präsentiert bzw. gleich mehrfach gehißt (in Abständen entlang der Peripherie einer runden Schattenlaube), die Veteranen präsentieren in Uniform oder bekleidet mit einer Zusammenstellung aus militärischen Elementen und solchen aus ihrer eigenen Kultur[2] das Gewehr und feuern es im Freien ab.

Für die aus dem Golfkrieg Zurückgekehrten und ihre Toten fanden solche öffentlichen Ehrungen unmittelbar nach Kriegsende statt. Mit einem Veteranen-Powwow in Spearfish wurden die Lakota-Soldaten der Operation "Desert Storm" geehrt, der Urenkel von Häuptling Fools Crow und Enkel von Steven Yellow Hair, die ebenfalls geehrt wurden, führte mit der Zeremoniallanze den Ehrentanz an.[3] In Mission (Rosebud-Reservat) schritten Familien zu Ehren ihrer Veteranen die Hauptstraße hinunter, Kriegergesellschaften (oder -bünde) von verschiedenen Reservaten ehrten die Heimgekehrten, Gedächtnisflaggen wurden den Familienangehörigen der Veteranen überreicht. Am Abend tanzte man einen Siegestanz, und die "Wüstensturm"-Krieger wurden mit Adlerfedern ausgezeichnet (*Wiyaka Wicakupi*-Zeremonie). Ein Veteran des Zweiten Weltkrieges wurde von seinem *tiospaye* zu deren Häuptling ernannt, ein spiritueller Führer setzte ihm die für ihn gefertigte Adlerfederhaube auf. Auf die Wangen derer, die geliebte Menschen in vergangenen Kriegen verloren hatten, wurde imaginäre schwarze Farbe gestrichen.[4] In der nach Crazy Horse benannten Schule in Wanblee ließ man die Schüler der 2. und 3. Klasse im November 1991 die Veteranen der lokalen Legion Post 269, gleichzeitig Mitglieder der traditionellen *Tokala*- und *Akicita*-Kriegergesellschaften, feiern.[5]

Wounded Knee im Jahre 1973 durch Anhänger der Bewegung AIM (damals auf ihrem Höhepunkt), die sich als Krieger verstehen und ostentativ als solche ausgeben. Diejenigen dagegen, die sich (AIM kritisch bis ablehnend gegenüberstehend) sozusagen als die wahren "Graswurzel"-Traditionalisten begreifen, sind zwar ebenfalls zur bewaffneten Verteidigung absolut bereit, ziehen jedoch generell gewaltlose Lösungen vor, nicht nur, aber auch weil sie einsehen, daß sie auf diesem Wege weniger chancenlos sind. So waren beispielsweise die Teilnehmer an den Big-Foot-Ritten nach Wounded Knee demonstrativ unbewaffnet.

1 "The Lakota Times", 19.2.1991.

2 Siehe den Absatz B.I.b) "Eine Briefmarke für Sitting Bull" und die mit "WARRIOR SOCIETY TRADITION" überschriebene Seite A7 der "The Lakota Times" vom 3.4.1991.

3 "The Lakota Times", 3.4.1991.

4 "The Lakota Times", 3.4.1991.

5 "The Lakota Times", 20.11.1991. Für ihre Eltern und die ehemaligen Soldaten sangen die Schulkinder: "This land is my land, this land is your land ...". Ein Schüler der 2. Klasse: "Thank you for fighting for our country. I feel safe. I want to be in the army when I grow up." (Ebd.)

Ivan Star Comes Out thematisierte in seiner Kolumne in der "The Lakota Times" die Art und Weise seiner Ethnie, ihren Veteranen Ehre zu erweisen. Sein auf Lakota und Englisch publizierter Aufsatz "Honoring warriors is a Lakota tradition" spiegelt einmal mehr den didaktischen Anspruch dieses Sprachrohrs der Lakota wider:

> "Families gather to remember and honor their veterans every Veterans Day. (...)
> The songs of the veteran are many and good to the ear and heart. There are honoring and memorial songs aplenty and then there is the victory dance.
> During the victory dance the singers stand at the center of the dance area while the veterans dance around them in single file.
> Only the veterans dance. Some fire rifles into the air while dancing. The women dance in place forming a circle around the veterans. (...)
> Some of the veterans don beautiful outfits and dance in the circle. Their outfits are made according to their exploits in war and are often pleasing to the eye. Some wear their medals while dancing.
> People are inspired and strenghtened when these dancers begin shouting their pride as they dance. (...)
> Some families honor their veterans by having them speak publicly about his deeds and then follow it up with a giveaway or they may provide a meal for the gathering.
> While the veteran is talking of his deeds the singers would hit their drums, echoing their acknowledgement throughout. Some would yell their gratitude while the women shrill theirs.
> These customs have been in existence for a long time. Our grandfather's (sic) grandfathers spoke of these things. (...)
> The wife or the mother of the veteran usually makes a request for a song appropiate for the veteran and then dances beside him in the dance circle.
> People then join them in dance out of respect for themselves. They also accord respect to the veteran and his family.
> The family then gives something of value to the singers. Often a family makes a monetary or material commitment that ensures a future gathering for the people and when the time arrives they usually fulfill their commitment. (...)
> Those who were killed in wars overseas are always remembered.
> Memorial songs are sung for these men. These songs are not sung leisurely.
> These are customs of the Lakota. These are what being Lakota is all about. Our elders are the only people who possess extensive knowledge regarding the Lakota ways and they are decreasing in numbers.
> Everytime an elder leaves us it is a tremendous loss. We lose a part of our Lakota culture forever. (...)"[1]

Bei dem jährlich in Rosebud stattfindenden Powwow gab mir ein Veteran im Jahr 1990, während

---

[1] "The Lakota Times", 13.11.1990.

wir dem Tanzen zusahen, Auskunft über die Tradierung der Kriegergesellschaften ("warrior societies") und darüber, wie die Lakota ihre Rolle als Soldaten in der US-Armee -die man als Außenstehender als widersprüchlich in Beziehung zu ihrer Resistenz gegen die sie betreffende Politik der Regierung ansehen muß - selber auffassen bzw. rechtfertigen. Auf seine Uniform war ein Abzeichen mit dem Namen eines aus der Bisonjägerzeit stammenden Kriegerbundes, "*Tokala* Society",[1] aufgenäht, an seiner Mütze war eine mit gelber Farbe bemalte Adlerfeder befestigt, während des Zeremoniells der Veteranen trug er die reich dekorierte, oben gebogene Lanze ("crooked staff") der Assoziation der "Füchse". Da es sehr heiß und schwül war, hatte ich ihm zu trinken und ein Stück Melone gebracht, er wußte, daß ich seine Worte publizieren würde:

> "Die alten Leute sprachen nicht über die Kriegergesellschaften, es war ein Geheimnis. Ich weiß nicht, ob die anderen noch aktiv sind. Unsere Zusammenkünfte finden heimlich statt.[2] Wir geben den Veteranen und Soldaten Federn für ihre Kriegstaten, um die Weisen unserer Großväter fortzuführen.[3] Eine rote Feder erhält ein Veteran, der verwundet wurde, die gelbe trägt ein Kriegshäuptling. Wir tun unser bestes, um gemäß den Grundsätzen unserer Großväter zu leben, um dem Volk zu helfen; wir schlagen zum Beispiel Feuerholz und kochen. - Wir kämpfen für *Maka*, Mutter Erde, und nicht für die Regierung der Vereinigten Staaten. Die Flagge (der USA) gehört uns, wir haben sie ihnen in der Custer-Schlacht abgenommen. Wir besitzen sie noch immer, sie ist alt und braun. Eine alte Lady in Norddakota hat sie, die USA haben sie nie zurückgefordert. Unser Land gehört uns, wir sind schon immer hier gewesen. Die sogenannte dominante Gesellschaft und die Indianer, das sind zwei verschiedene Philosophien. - Für die Mitglieder der Kriegergesellschaft gelten strenge Regeln, zum Beispiel dürfen sie nicht trinken. Es hat sie immer gegeben, aber vor Jahren war es nicht populär, ein Veteran zu sein."

Alle Anstrengungen der Lakota, innerhalb der mächtigen angloamerikanischen Sozietät zu überleben, stellen einen kontinuierlichen Kampf für das physische wie kulturelle Überleben der Ethnie dar. Die stärkste Waffe der *Ikce wicasa*, die Macgregor "Krieger ohne Waffen" nannte,

---

1 Zum Ursprung der Kit Fox Society der Oglala, ihrer Struktur und ihrer sozialen Aufgaben siehe Walker 1986:268-270, "*Itancan*" 1974:14-15. Ein Lied dieses Bundes, dessen Mitglieder so aktiv und schlau wie der Fuchs, nach dem sie sich nannten, sein sollten, lautet: "I am a Fox / I am supposed to die / If there is anything difficult / If there is anything dangerous / That is mine to do." ("*Itancan*" 1974:15)

2 Eine Traditionalistin erwähnte, als sie sich mit mir 1987 unterhielt, die Kriegergesellschaften. Als ich daraufhin wissen wollte, ob diese noch existierten, war ihre Antwort Schweigen.

3 Zur Gestaltung der Adlerfedern, welche die jeweiligen Kriegstaten ihrer Träger symbolisch widerspiegelten, siehe Walker 1986:270-272.

sind, im Zusammenspiel mit dem Stress kompensierenden Humor, ihre (im wörtlichen Sinn) poetischen, ethischen und dianoetischen Werte, wenn sie sich gestaltend niederschlagen. Ihr kollektives empirisch-charakterliches Rückgrat sind die aus der ursprünglichen Denkungsart stammenden Tugenden Tapferkeit, innere Stärke und Standhaftigkeit in Verbindung mit der sittlichen Kraft Weisheit. Als bevormundete marginale Ureinwohner befinden sie sich in einem Dauerzustand der Selbstverteidigung und des Kampfes auf sämtlichen ihrer Kultur eigenen Ebenen, sowie der der herrschenden Gesellschaft. Dieses Faktum hat Pat Locke in ihrem Aufsatz "Bravery: a strength of character"[1] aus emischer Position auf feinsinnige Weise gedanklich vorgetragen und anhand der konkreten Lebenswirklichkeit ihrer Ethnie beispielhaft verdeutlicht:

> "The most recent estimate of the native population in North America (...) at the time of Christoper Columbus' arrival, is between 90 and 110 million. Four hundred and eight years later, the 1900 U.S. Census found fewer than 300,000 Indians. Bravery was and is one of the qualities that has enabled our people to survive.
> Although we are nearly one million today,[2] our families are still under assault. Each Lakota adult is required to exhibit physical and moral courage so that our young can learn this value by observation. All, young and old, must withstand the continuing assault.
> One definition of character is that strength of character which equips us to meet and endure danger and troubles. The development of character means that we try to incorporate all of the Lakota values, respect, generosity, compassion, courage and wisdom, into our own character, and by implication that we transmit theses values to the generations following us. It takes bravery to 'live' these values because the Lakota meaning of each is poorly understood by white society.
> (...) this means that we develop the capacity for a strengthening of personal moral courage to tell the truth in the face of the ignorance, to use persuasion to improve the quality of teachers and curriculum, to work for improved housing, to insist on better health care, and to be firm in voicing our certainty that tribal, state and the federal governments must be ethical in carrying out their responsibilities for an improved quality of life for each of us.
> (...) Today there are brave-hearted women in every community and district. They are raising children on very little income, they are going back to school while supporting their families, they are working for better housing and health programs and they are keeping our collective morale up by their own courage in the face of almost unbearable conditions.
> (...) Many Lakota men display great bravery when they fight for education programs, better tribal government and against external governmental interference in the sovereignty of their Nation.
> Other levels of bravery are still practiced today on the Lakota and Dakota territories within the United States and Canada."

---

1 "The Lakota Times", 23.10.1990, Seite A5.

2 Gemeint ist die geschätzte Anzahl der Indianer in dem genannten Raum. Vgl. Talbot 1988:28ff.

f) Die Besinnung auf die traditionelle Regierungsform

> "Chiefs are not like kings or tribal chairmen. (...) They are men who have knowledge, who will work, who will walk with the people. (...) People everywhere are looking here to study our way of life. Why? Because they know it's better than any other way of life."[1]
>
> Royal Bull Bear

> "There is an old belief that we always return to our point of origin. We view life as a huge circle. (...) There were Seven Council Fires... It's time to rekindle and reignite those fires. It is destiny."[2]
>
> Robert Grey Eagle

Zu keiner historischen Zeit waren die Lakota ein frei herumschweifendes Volk ohne Gesetze.[3] Bevor man sie in Reservate einsperrte und ihnen ihre Mündigkeit aberkannte, verfügten sie über eine autochthone Form sozialer Integration und Ordnung ohne politische Zentralgewalt, ein eigenes Regierungssystem auf der Ebene einer Lokalgruppe sowie der der zeitweiligen Zusammenschlüsse verschiedener Lokalgruppen, sei es derselben Untergruppe oder verschiedener "Ratsfeuer". Jene hoch angesehenen Personen (Männer), die mit dirigierenden, regierenden Funktionen versehen wurden, hatten die Aufgabe, für das Wohlergehen der Gemeinschaft(en) Sorge zu tragen; ungeschriebene Gesetze, allseits vertraute Normen und Bräuche (*woope*) regelten das Zusammenleben der sozialen Gefüge, in denen jedes Mitglied für die Aufrechterhaltung derselben mitverantwortlich war.[4]

Das Zeltlager einer *tiospaye* (erweiterte Familie, Lokalgruppe, "band") wurde, wenn es nicht bloß für einen kurzen Aufenthalt dienen sollte, kreisförmig, mit dem Haupteingang im Osten, aufgebaut. Ein solches Dorf, ein solcher Lagerkreis wurde *wicoti* genannt.[5] Der Raum, den die Tipis[6] umfaßten, hieß *hocoka*.[7] Das Zelt des Anführers eines *wicoti* stand in der Mitte des

---

1 "The Lakota Times", 31.12.1991.

2 Ebd.

3 "*Itancan*" 1974:1.

4 "*Itancan*" 1974:1-2, 11.

5 "*Itancan*" 1974:2.

6 *Tipi* bedeutet wörtlich soviel wie: wo man gemeinsam lebt oder wohnt. Das Sioux-Wort, das sich als Bezeichnung für das konische Stangenzelt nordamerikanischer Indianerstämme allgemein durchgesetzt hat, gebrauchen die Sioux auch zur Benennung von Häusern und anderen Wohnbauten. (Vgl. Buechel 1983:443, 487, 489)

7 Walker 1982:21.

Lagerkreises, seine Türklappe zeigte nach Osten und die der übrigen Tipis zur Lagermitte hin. Lagerten zwei oder mehr *tiospaye* gemeinsam, übernahm das jeweils ältere und in höherem Ansehen stehende die Verantwortung. Wer mit dem Anführer seines Lagers nicht einverstanden war, konnte etwas abseits des *wicoti* in seiner transportablen Wohnstätte leben, um so sein eigener Herr zu sein, ohne auf einen gewissen Schutz durch die Gemeinschaft verzichten zu müssen. Für einen Mann bestand auch die Möglichkeit, seine Lebensgemeinschaft zu verlassen und unter Umständen ein neues *wicoti* zu gründen.[1]

Ein äquivalentes Wort zu "chief" (mit der Konnotation eines Herrschers) existiert in der Sprache der Lakota nicht. Die Weißen gebrauchten es, um indianische Männer zu bezeichnen, die einflußreich waren. Zu einem Anführer wurde ein Mann von seiner Gruppe bestimmt, der aufgrund seiner Lebensführung zu Ansehen gelangt war. Er wurde *Wicasa itancan* genannt. Er wählte zwei oder drei einflußreiche Freunde zu seinen Beratern, genannt *Wakiconza*, und bestimmte die *Akicita*, die Verstöße gegen Normen und Anordnungen notfalls gewaltsam zu bestrafen hatten. Ein *Wicasa itancan* war für sämtliche Angelegenheiten, ausgenommen die religiösen Zeremonien, zuständig, doch er war kein unumschränkter Anführer. Sein Status und dessen Dauer, die Anerkennung seiner Autorität hing, wie die aller Personen, die führende Positionen innehatten, von der Affirmation der Menschen ab, für die er die Verantwortung trug. Ein solcher Häuptling, der im Alter seine Aufgabe nicht mehr erfüllen konnte, schlug einen Nachfolger vor, in der Regel einen Sohn, wenn der den Anforderungen genügte.[2]

In einem großen Lager trafen sich alle Männer zu einer Versammlung, um die *Wakiconza* zu bestimmen, welche die Sicherheitskräfte (*Akicita*) aussuchten. Der Einfluß der Frauen bestand darin, daß sie mit ihren Männern im Tipi wichtige Angelegenheiten besprachen; allenfalls eine alte Frau konnte in einer Versammlung der Männer eine Rede halten. Die Ratsversammlung, die

---

1 "*Itancan*" 1974:2.

2 "*Itancan*" 1974:2-3, 11. Als *Mahpiya Luta* 1903 seine Position als *Wicasa itancan* aufgab, wurde sein Sohn Jack Red Cloud sein Nachfolger. (Walker 1986:297) Dessen Sohn Charles und wiederum dessen Sohn Oliver wurde die Häuptlingswürde übertragen. Obwohl ein erbliches Häuptlingstum nicht der Tradition entspricht, begreift sich Oliver Red Cloud, der eine Urkunde über die Verleihung seines Titels "Chief", unterzeichnet von dem Zeremonialhäuptling Frank Fools Crow, besitzt, als "hereditary chief". Seinen realen Status bei weitem überschätzend, sieht er sich als "main person, chief of all the reservations". Seinem Urgroßvater, der den Fort-Laramie-Vertrag von 1868 unterzeichnete (und an der Schlacht am Little Bighorn nicht beteiligt war), sei es zu verdanken, daß die Lakota über Reservate verfügen. Crazy Horse (das zum Mythos gewordene Idol der Erneuerungsbewegung) sei kein Häuptling, bloß ein Kriegshäuptling gewesen. (Pers.Komm. im August 1990) In Kriegszeiten übernahmen die Hemdträger (auf die noch näher eingegangen wird) und die *Akicita* die Verantwortung. Sehr wahrscheinlich setzte sich das regierende Organ in Zeiten des Krieges aus denselben Personen zusammen, die die Regierung in Friedenszeiten bildeten. ("*Itancan*":10)

in einem speziellen Beratungstipi zusammenkam, setzte sich aus den einflußreichsten Männern im Lager zusammen: ältere Männer, Medizinmänner und angesehene Krieger und Jäger. Da die *Wakiconza* mit dem *Itancan* die Entscheidungen trafen, wandte sich der Rat häufig Appelationen zu. Ein älterer Mann mit gutem Ruf und starker Stimme wurde zum Anführer der *Akicita* ernannt, er konnte gleichzeitig der Ausrufer des Lagers sein. War ein Lager sehr groß, wurden manchmal zusätzlich ausgesuchte Männer zu sogenannten Hemdträgern[1] ernannt, welche für den ganzen Stamm Sorge zu tragen hatten. Sie wählten die Lagerplätze aus, waren für die Jagd verantwortlich, hielten die Ordnung während der Sonnentanzzeremonie aufrecht, fungierten als Streitschlichter, und es war ihre Pflicht, im Verteidigungsfall ihr Leben zu riskieren, um die Kinder und Frauen zu schützen.[2] Die Größe eines Lagers bestimmte die Größe seiner regierenden Körperschaft, deren Organisation ebenfalls flexibel und offen für entsprechende Innovationen war.[3]

Die Regierung der USA begriff nicht, daß die jeweiligen Anführer, mit denen sie verhandelten und Verträge schlossen, lediglich ihre eigenen *tiospaye* vertreten konnten. Nachdem man die Lakota im Reservat angesiedelt hatte, kreierten Händler, die Indianeragenten, Offiziere und Missionare eine Vielzahl Pseudo-Häuptlinge, mit dem Tod der alten *Wicasa itancan* kam es zu

---

1 Sie trugen besondere Hemden aus Bighornschafsleder, deren Herstellung viele Gebete und reinigende Handlungen beinhaltete. Die Ärmel waren mit Skalphaaren besetzt, die für bestimmte Kriegstaten ("coups") standen. ("*Itancan*" 1974:6)

2 Folgende Ratschläge wurden den zu Hemdträgern Erklärten gegeben: "Though you now wear the shirt, be a big-hearted man. Do not think ill of other members. The food they eat is the vital element. Its roots reach from the earth to the heavens. You should look after the poor especially the widows and orphans and help them. Do not give way to anger even though you see one of your relatives lying bloody before you. Many men will try to steal your wife. Be big-hearted and do not allow your mind to dwell upon this, for if you look upon these things, it will hurt your big heart. You are always to help your friends. These rules are hard to comply with, but we have given you this shirt. If you are to meet your enemies, go right up to them; it is better to lie naked in death than to be wrapped up to harbor corruption. To die naked is more to be desired." ("*Itancan*" 1974:6, 10; vgl. Sandoz 1961:174-178) Nach Sandoz, die sich auf die Augenzeugenberichte von He Dog, American Horse und Garnett beruft, waren es Young Man Afraid of His Horse, Sword, American Horse, Crazy Horse, Big Road und He Dog, die 1865 die bis dato letzten "shirt wearers" wurden. (1961:175, 178, 424). Laut "*Oyate Wicaho*" (Vol.4, No.2) wurde 1868 noch ein Hemdträger namens Black Twin ernannt. George Sword wurde der erste captain der für den Indianeragenten arbeitenden Indianerpolizei auf Pine Ridge und der erste Richter des Court of Indian Offenses. ("*Itancan*" 1974:17-18) Er konvertierte zum Christentum und war der Hauptinformant des Arztes J.R. Walker, der im Reservat ethnologische Studien betrieb. (Walker 1986:47, 74-75) Die Institution der Hemdträger halte ich für die beachtenswerteste politische Erfindung der Lakota, da sie von einem dergestalt Hervorgehobenen verlangt, sein Handeln nach dem idealen Ethos verbildlich auszurichten.

3 "*Itancan*" 1974:5-11. Vgl. Walker 1982:21-39, DeMallie 1985:319-323, "*Oyate Wicaho*", Vol.4, No.2 ("Oyate Wicaho Report on Oglala Government").

weiteren Spaltungen.[1] "Es gibt zu viele Häuptlinge und nicht genügend Krieger", stellen heute vor allem die Oglala der Pine-Ridge-Reservation in bezug auf den fortgesetzten Fraktionalismus fest.

Die über den Indian Reorganization Act eingeführten Tribel Councils, die Stammesregierungen der einzelnen Reservate,[2] müssen sämtliche Beschlußfassungen vom Superintendenten, dem Vertreter des Innenministers im Reservat, genehmigen lassen;[3] die Kritiker dieser zensierten Regierungsform, zu denen in erster Linie die Traditionalisten zählen, sprechen deshalb von Marionettenregierungen. 1983 legte die National Tribal Chairmen's Association einen Plan zur Umstrukturierung des Büros für indianische Angelegenheiten vor, der eine Reduzierung des bürokratischen Apparats fordert. Der Plan stieß beim Innenministerium, zu dem das BIA gehört, auf deutliche Ablehnung, das BIA strich nach vier Monaten die Gelder für den indianischen Ausschuß, der die endgültige Fassung des Plans dem Kongreß vorlegen wollte.[4]

Der Tradition folgende, unabhängige Räte, die sich der Repression und Bevormundung widersetzen, und die man ab der Einrichtung der von der US-Regierung allein anerkannten Stammesregierungen außerparlamentarisch nennen kann, hat es bei den Lakota seit Beginn der Reservatsära gegeben.[5] Die Idee, die traditionelle Regierungsform wieder einzuführen, die Stammesregierungen durch sie zu ersetzen, wurde in jüngerer Zeit im Mai 1991 erstmals ernsthaft und detailliert diskutiert. Und wiederum sind es die Oglala, von denen dieser vielleicht konsequenteste Versuch ausgeht, die traditionelle Kultur wiederzubeleben. Der Wegbereiter und führende Denker dieser Bewegung, die in der Erneuerung des "traditional government" den Schlüssel zum konstruktiven Wiederaufbau der eigenen Kultur und zur Befriedigung der Bedürfnisse und Wünsche der Lakota sieht, ist Dr. Elgin Bad Wound, Präsident des Oglala Lakota College,[6] der der Auffassung ist, die Rückkehr zur autochthonen Regierungsform würde "die wichtigste jemals im Reservat unternommene Sache" sein.[7] Während des ersten von insgesamt sieben Treffen des Lakota Elders Traditional Government Forum, bei dem die

---

1 "*Itancan*" 1974:16.

2 Zur Entstehung, Struktur und Ineffektivität der sogenannten Stammesräte siehe "*Itancan*" 1974:23-29, Farber 1975, Schusky 1975:146-147, Bolz 1986:87-88, 147-149, "*Oyate Wicaho*", Vol.4, No.2 ("The Attempted Abolishment of the IRA at Pine Ridge, 1939"). Zum juristischen System in den Reservaten siehe "*Itancan*" 1974:41-43, Bolz 1986:149-150. Die traditionelle Gesellschaft kannte keine Gewaltenteilung, es gab keine unabhängige Richterschaft. (Farber 1975:138)

3 "*Itancan*" 1974:29.

4 "The Lakota Times", 30.10.1990.

5 Siehe "*Itancan*" 1974:19, "*Oyate Wicaho*", Vol.4, No.2 ("Oyate Wicaho Report on Oglala Government").

6 "The Lakota Times", 29.5.1991.

7 "The Lakota Times", 23.10.1991.

Grundlagen des traditionellen Regierens und die Rollen von Mann und Frau thematisiert wurden, erklärte er, die Lakota müßten ihre Angst vor einer wiedergewonnenen Freiheit verlieren, um zu Zufriedenheit, Stolz und Identität zu gelangen:

> "People have been telling us it's time for a change and the time for change is now - not tomorrow, not next year, but now. I remember growing up in the '50s and '60s hearing about change, so this is nothing new. But in a sense it is new, because we are finally coming together and coming to grips with the issues. So we are beginning a revolution but in a different sense than what you normally hear. We are declaring an intellectual revolution. (...)
> We allowed others to introduce their systems, their procedures, their concepts - concepts that were alien to us. They were allowed to infiltrate our nation and now we are suffering. We have a false consciousness where other people identify who we are and we embrace their ideology, processes and systems. (...)
> It's a competition that was imposed from the Western Europe government. It's become the general practice to discredit your opponent and some have gone so far to run their opponent into the ground. (...) They[1] are chosen for two years and nothing can be accomplished in two years, so we perceive these people as doing nothing (...)
> We have used this system for 50 years. And in the process we have fractionalized our nation (...) One of our basic virtues, respect, is violated. (...) This present system, this form of government known as IRA, is alien, a contradiction to our beliefs, our value structure. Simply put, it has not worked, not now or yesterday or ever.
> (...) we demand a form of government that works from the bottom up and (whose) leaders carry out the interests of the people. (...) We are so afraid to be free. We are afraid to make sacrifices to create a great nation (...) We will never know contentment, pride and our identity if we are afraid to be free."[2]

Daß sich die Strategen dieser "Wiedergeburt der Lakota-Nation"[3] des Faktums, daß ihre traditionelle Kultur keine Trennungen zwischen der politischen, der sozialen und der religiös-zeremoniellen Struktur kennt, äußerst bewußt sind, läßt sich anhand der Gegenstände, die während der weiteren sechs Zusammenkünfte des Forums erörtert wurden, ablesen: die traditionelle Sozialstruktur und Regierungsform; die Rolle der Medizinmänner, das spirituelle Leben und die sieben heiligen Zeremonien; die traditionelle Regierung in dem Zeitraum der Vertragsabschlüsse (1851-1868) und die Regierung-zu-Regierung-Beziehung zu den USA; der Entwurf der Prinzipien einer zukünftigen traditionellen Stammesregierung sowie der Strategien zu ihrer Realisierung. Elgin Bad Wound ("It is time for the Lakota to live as Lakotas.") hat von der Northwest Area Foundation 30.000 Dollar erhalten, um das Projekt in zwei Phasen durchzuführen, die zweite Phase beinhaltet den Entwurf einer Konstitution.[4]

---

1 Die Politiker der Stammesregierung.
2 "The Lakota Times", 29.5.1991.
3 Robert Grey Eagle ("The Lakota Times", 23.10.1991)
4 "The Lakota Times", 23.10.1991.

Wer, wie der Lakota-Rechtsanwalt Mario Gonzales emotional bei einer der Versammlungen,[1] den Plan des College-Präsidenten, der alten "Vollblut"-Lakota und anderer, die die Tradition höher bewerten, als unrealistisch verwirft, bekundet eine persönliche Integration in das herrschende System, die kein revolutionäres Denken mehr zuläßt. Die Einrichtung einer Regierung, die, in Anpassung an die veränderten Gegebenheiten, mit der traditionellen Form und Weise des Regierens essentiell übereinstimmt, ist noch eine Utopie, denn sie hat ihren Ort bislang allein in dem Geist ihrer Befürworter; aber sie ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit einer mehr als partikularen Selbstbestimmung und kulturellen Erneuerung. Beatrice Medicine, die sich stets fragte, was an der Lebensweise der Lakota die zahllosen Leute anzieht, die diese fortwährend erforschen, läßt sich, schon jetzt, eher zustimmen, wenn sie sagt: "Es ist etwas wahrhaftig Wertvolles an der Lebensart der Lakota. (...) (Die kulturellen Werte) sind in der Art und Weise eingebunden, wie wir eine Welt wahrnehmen, die unsere ist, eine Welt, in die viele Außenstehende einzudringen versuchen..."[2]

---

1 Pers.Komm. m. S.Einfeld.

2 1988:159-160.

g) Die Erziehung der Lakota oder: Das Unbehagen in der fremden Kultur[1]

> "Die Erwartung, an einer bestimmten Kultur teilzuhaben, ist ein Produkt unserer Evolution, und die Sitten, die aufgrund jener Erwartung aufgegriffen werden, machen, wenn wir sie uns angeeignet haben, einen ebenso integralen Bestandteil unserer Persönlichkeit aus wie die angeborenen Verhaltensweisen anderer Gattungen."[2]
>
> Jean Liedloff

> "(...) the Lakota people always knew we belong to each other and every person has an effect on everyone else."[3]
>
> Sidney Keith

> "Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity (...), but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. (...) The fact of the matter is that the real world is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similiar to be considered as representing the same social reality."[4]
>
> E. Sapir

1. Die traditionelle Erziehung als ideales Vorbild

Wir haben schon erfahren, daß die Kinder im traditionellen Paradigma der *Ikce wicasa* das höchste irdische Eigentum sind, und daß die Neugeborenen über absolutes Wissen verfügen (weil ihr Kontakt zum transzendentalen, geistigen Raum, der mit der vor- und zuhandenen Welt ein zusammenhängendes Kontinuum bildet, noch nicht unterbrochen ist).[5] Nach uraltem Glauben der

---

1 "Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker" inbegriffen.

2 1980:55. Pflichtet man dieser unkonventionellen Gleichsetzung bei, so hieße das für die Erscheinung des kulturellen Überläufers (in den USA nennt man die sichtbare Annahme indianischer Kulturelemente "going native"), daß er, metaphysische Spekulationen ausgeklammert, seine erste Enkulturation als überwiegend a-human begreift. Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums siehe Kohl 1987.

3 "The Lakota Times", 20.3.1991.

4 Zit.n. Osborn 1970:232. Da der Verfasser mit der (auf Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt zurückgehenden) Hypothese von Sapir und Whorf, daß, abbreviativ formuliert, Sprache, Denken und Wirklichkeit korrelativ zueinander in Beziehung stehen, übereinstimmt, sind viele Zitate nicht ins Deutsche übersetzt worden. Bei Übersetzungen wurden originale Phrasen, wo es nötig erschien, in Klammern angefügt. Eine sprachliche Übersetzung selbst (dem Anschein nach) simpler Sätze deckt sich nie gänzlich mit dem originären Sinn.

5 Die Verbindung zur spirituellen Welt zu vermitteln, ist die Aufgabe der Heiligen Männer. Sonny

Lakota sieht ein Kind, bevor es geboren wird, aus der Geisterwelt hinab, um seine Eltern und seine Familie auszuwählen.[1]

Die planmäßige Einwirkung auf die Heranwachsenden, die in der historischen Plainskultur praktiziert wurde und grundsätzlich vor allem in den "Graswurzel"-Gemeinschaften bis heute fortbesteht, ist in der derzeitigen soziokulturellen Retrospektive derjenigen Lakota, die angesichts der beschriebenen Dekompositionserscheinungen auf den überlieferten ursprünglichen Lebensstil reflektieren, das prinzipiell alternative, nahezu nicht verbesserungswürdige Erziehungsmodell für ihre Ethnie, das pädagogische Rezept zur Beseitigung der familiären Mißstände.

Zwei Arten von Erziehung benennt die Sprache der Lakota: *kaonspe*, Erziehung durch Zwang, wie sie beim Zureiten eines Pferdes angewandt wird, und *woksapa*, die weit gefaßte Anpassung an die Natur als Ergebnis der persönlichen kulturellen Entwicklung. Letztere sahen die Lakota als die richtige Methode an, um einem sich entwickelnden Kind zu Weisheit und Glück zu verhelfen. Die Kinder, so lautet Pat Lockes Botschaft in der "Lakota Times", wurden als ein Geschenk aufgefaßt und stets zuerst berücksichtigt ("put first in all things"). Das Lakota-Wort für (kleines) Kind ist *wakan heja* oder *wakaj yeja* und bedeutet "heiliges Wesen" ("sacred one, consecrated one, the being endowed with a spiritual quality"). Wenn ein *wakan heja* seine Familie gewählt hatte und geboren wurde, war dies ein Anlaß zu Freude und Dankbarkeit.[2]

Unbedingte Liebe, nach traditioneller Auffassung die Grundlage des Lebens, hat für die Lakota noch immer fundamentale Bedeutung, da sie in die tradierte Weltbetrachtung und Wertewelt eingebunden ist. Zur Rolle der Eltern und der des *tiospaye* gehörte es, den Kindern unbedingte, aufrichtige Liebe zu vermitteln; alle Erwachsenen in einer Gemeinschaft waren für die Sicherheit und Zufriedenheit eines *wakan heja* verantwortlich, ihre gezeigte Liebe erzeugte in dem Kind das Gefühl der (Selbst-)Sicherheit. Vermittelt wird diese traditionelle Liebesbezeugung durch besondere Aufmerksamkeit, Körperkontakt, Spiel und sanfte Disziplizierung. Die bewußte, intentionale Einwirkung auf das Kind beginnt der Tradition gemäß schon im pränatalen Stadium. Das "heilige Wesen" im Uterus wird massiert, die Eltern sprechen zu ihm und singen ihm Lieder vor. Die Geburt, bei der der Vater des Kindes zu Bisonjägerzeiten nicht dabei war, geschieht auf eine ruhige und sanfte Weise, das Neugeborene bekommt zärtliche, liebevolle Stimmen und

---

Larvie verglich einmal die empfangenen Botschaften aus der Sphäre der Geistwesen mit dem Radiosender. Es sei ihm fast nicht möglich, Rückfragen zu stellen, etwa über die Beschaffenheit des in das Dasein hineinreichenden metaphysischen, mysteriösen Seins.

1 Pat Locke, "The Lakota Times", 4.12.1990.

2 "The Lakota Times", 4.12.1990.

Flötenklänge zu hören.[1]

Die als überaus wichtig gesehene intensive körperliche Berührung geschieht solange, bis bei dem Kind die Pubertät einsetzt. Das Kleinkind wird von der Mutter mit Öl oder Puder am ganzen Körper massiert, und dabei wird mit ihm geredet, gesungen, sie lächelt es an und schaut in seine Augen. Von seinen Eltern und Verwandten wird es gestreichelt, liebkost und herumgetragen;[2] es wird ihm nicht erlaubt, zu schreien. Es trinkt mindestens zwei Jahre lang von den Brüsten der Mutter. Das "cradle-board", mit dem man früher den Säugling auf dem Rücken bei sich trug, wurde, wenn die Familie beschäftigt war, an einen Baum gelehnt, damit das Kind (aufrecht, da in einen Tragesack festgebunden) die Aktivitäten verfolgen konnte. Nie darf ein *wakaj yeja* körperlich gezüchtigt, geschweige denn mißhandelt werden;[3] milde diszipliniert wird es auf indirekte Weise und niemals in der Öffentlichkeit. Die dem Kind geschenkte besondere Aufmerksamkeit hat auch zum Ziel, die Entwicklung der Selbstachtung, des Selbstwertgefühls zu nähren.[4]

Beginnt bei dem oder der Heranwachsenden die Geschlechtsreife, ändert die Mutter bzw. der Vater, wenn das Kind dem anderen Geschlecht angehört, seine Körpersprache ihm gegenüber entsprechend den ab der Pubeszenz geltenden Tabuzonen; Erwachsene akzeptieren Umarmungen, Berührungen der Schultern, Arme und Hände sowie Küsse auf die Wangen und Stirn. Der Augenkontakt wird zurückhaltender, die Kinder gewöhnen sich daran, im Gespräch mit Personen des anderen Geschlechts die Augen achtungsvoll zu senken und nur sporadisch Augenkontakt aufzunehmen. Für die Beziehung zwischen Mutter und Tochter gilt es als angebracht, daß sie sich ihre Zuneigung ihr Leben lang bezeugen.[5]

Der Maler, Schriftsteller und angesehene Medizinmann Sidney Keith gab mir am Ende unseres

---

1 "The Lakota Times", 4.12.1990.

2 Zum Bedürfnis nach Körperkontakt und zur Bedeutung der "Phase des Getragenwerdens" vgl. Liedloffs Thesen, die auf ihren Erfahrungen bei den im Urwald Venezuelas lebenden Yequana-Indianern beruhen. (1980:42-99, 140-172, 191-208) "Es gibt (...) für den Säugling eine einzig mögliche Art von Beziehung; und in jedem von uns schlummert eine ganze Folge möglicher Reaktionen auf seine Signale. Auch wir (...) verfügen über ein genau detailliertes Wissen um die Ausübung der Babypflege, ungeachtet der Tatsache, daß wir es in letzter Zeit - ich meine seit nur wenigen Jahrtausenden - dem Intellekt gestattet haben, seine unbeholfenen Einfälle in dieser lebenswichtigen Angelegenheit zu erproben; wir haben uns auf so launenhafte Weise gegen unsere angeborene Fähigkeit vergangen, daß sogar ihr Vorhandensein jetzt so gut wie vergessen ist." (ebd.:49)

3 Vgl. Niethammer 1977:30.

4 "The Lakota Times", 4.12.1990.

5 "The Lakota Times", 4.12.1990.

Besuches im Jahre 1990 ein von ihm verfaßtes, sechsseitiges Manuskript mit der Überschrift "Parenting according to the traditional Lakota way of life in contrast to the modern way of the dominant society",[1] das einem Max Scheler Freude bereitet hätte, in die Hände. Der Grad seiner vergleichenden Reflektionen ist (wie auch in dem weiter oben zitierten Auszug aus einem Essay über die propagierte Versöhnung zwischen Angloamerikanern und Ureinwohnern) derart wichtig, daß dieses kritische Zeitdokument hier nicht auszugsweise ins Deutsche übersetzt bzw. paraphrasiert werden, sondern, wenn auch unvermeidlich gekürzt, im originalen, englischen Wortlaut, in der Zweitsprache des Verfassers, zugänglich gemacht werden soll:

> "1. In the traditional Lakota way (...) (the) mother was aware that everything influenced the child she carried--her own health and well-being, including her thoughts and feelings, as well as every sound or noise and external event. She knew that a calm personal bearing and a quiet environment were essential to a healthy child. So she took care to be as untroubled as possible, and avoided the community gatherings, feasts and dances (...) It was also understood that good parenting required much time and energy to focus on the child so that having another baby was not considered until the one had become 4 or 5 years old. Today, the unborn infant is subjected to all the clamor of a noisy society--TV, radio, etc.--endless talk, and the troubled thoughts of a mother in an evermore confusing world.
>
> 2. As soon as the baby was born it was given the most important lesson of life: <u>that the good of the whole people came first before the desires of the individual.</u> (...) it learned immediately that it must never make a sound that could give away a whole camp to an enemy, or spoil a hunt that would lose the winter supply of meat for the entire camp. Also, as the child grew, he or she learned to endure hardship with hardly a whimper thus becoming strong in heart and body. (...) the baby (...) was deprived of nothing, being taken everywhere, the cradleboard carried or propped up to see all the life of the people happening around him. In contrast, the dominant society today allows infants to cry freely, and they soon learn to expect all to rush to their every desire, so they become in their own minds <u>the center</u> of life instead of <u>a part</u> of the

---

[1] Einige Absätze daraus wurden in den im März 1991 in der "The Lakota Times" publizierten Aufsatz von Keith über Erziehung und das Wesen eines Anführers, gerichtet an die Jugend der Lakota, aufgenommen. Im zweiten Teil dieses Artikels mit der Überschrift "Be an eagle among turkeys" fordert Keith die männlichen Jugendlichen auf, als geistige Krieger in einer aus dem Gleichgewicht geratenen Welt zu wirken: "All our young men were warriors 100 years ago. Today you've got to be a new kind of warrior, a spiritual warrior. The things you've got to fight are like nothing the world has seen - incredible hopelessness, self-hate, addicition, failure, confusion. Worst of, (sic) all you're going to have to do most of it alone. You should have elders, truly wise men and women, to go to who would show you the good red road to follow. But there are few true elders left. (...) It's just not easy in our modern world where everyone's out of balance - the Lakota people, all races of people (...) Leadership means caring about everything. You have to really care about our Mother Earth. (...) You must want her freed from the great burden of junk that suffocates her even more, for this is our land. (...) We had a way of life in the past that really worked. It was hard, but we were happy." (20.3.1991)

whole body of people. To further isolate them, they are often separated from adults so they have mainly a peer group with limited experience to learn from.

3. The traditional Lakota way saw every child as a common concern of all the people, so the entire camp parented the young one, welcoming him at every tipi with food, if he was hungry and real care if he had any joy or sorrow to share.

4. Lakota children were never touched by a punishing adult hand. (...) (A child) learned quickly that he must take his own proper place as each person and everything in this world has a proper place, or the delicate balance of life was broken and everyone harmed.[1] The dominant society's behavior toward its children was therefore a shock to the Lakota people; they could not understand the brutal treatment the whites showed to their children, first coddling them like pets or toys, and then treating them like enemies who had to be restrained, bribed, spied on and punished, often by beating. Our people saw that children raised this way grew up to be immature adults (...) with adult wills that made them dangerous enemies who schemed only to get their own way, therefore creating today's violent society where each fights against the other with continuing greed and distrust.

5. The traditional Lakota knew the dangers of overprotecting the young so they became too dependent on the mother or father. So they provided each child with a second father and mother at birth, these people selected because of their excellence as examples of being good hunters, homemakers, etc. The young boy, for example, could talk freely, but respectfully, with the second mother, but kept a more distant relationship with his first so that he never trailed her moccasins, relying on her approval instead of developing his own inner personal self-respect. The prudent mother avoided looking directly into her son's eyes, even from birth.[2] With no undue

---

[1] Dem sich leicht aufdrängenden Gedanken, diese Aussage könne nur aus dem heutigen Bewußtsein von der Empfindlichkeit des sogenannten ökologischen Gleichgewichtes entspringen, sei - der augenscheinlichen Tatsache eingedenk, daß die Darstellung der (Lakota-)Indianer als "ökologisch Unbefleckte" einem undifferenzierten, idealisierenden bzw. kommerzialistischen Bewußtsein entsprungen ist - die Frage entgegengestellt, aus welchem Grund eine relativ kleine ethnische Gruppe nicht zu einer solchen Erkenntnis habe gelangen können, ohne zuvor "ihre" Biosphäre so hybrid und maßlos malträtiert zu haben, daß die, die Verursacher selbst schädigenden, Auswirkungen sogar dem stupidesten Geist als Folge der gestörten Beziehung zu der natürlichen Umwelt erscheinen müssen und ihm die Metanoia, in der Theorie wohlgemerkt, nahelegen? - Sloterdijk, demzufolge nur Individuen weise sein können, kommt bei der Betrachtung der Frage, wieviel Katastrophe der Mensch braucht, um der "planetarischen Naturverknechtungspolitik" Einhalt zu gebieten, "zu einem fatalen Schluß: nur der real geschehende Weltuntergang wäre eine überzeugende Warnung vor dem Weltuntergang. (...) eine bisher esoterische Bewußtseinsform, die im spirituellen Jargon Erleuchtung heißt, (wird) zur öffentlichen Angelegenheit. In einer panisch-ekstatischen Kultur vollzögen ganze Populationen den Akt, der früher nur von versprengten einzelnen geleistet wurde - den Sprung des Bewußtseins ans Ende der Zeiten inmitten der Zeit und den Austritt des Subjekts aus der Kausalität von Flucht und Hoffnung. Damit wäre die posthistorische Kultur der Panik die einzige Alternative zu der Kultur der historischen Mobilmachung, die bereits jetzt keine Geschichte mehr vor sich hat, nur noch einen Countdown." (1989:102ff.)

[2] Diese Aussage widerspricht der Darstellung der traditionellen Mutter-Kind-Beziehung von

attachment to the mother (...) a Lakota boy grew independently able to be a good brother to his sisters and finally a good husband and father himself.

6. The young Lakota learned to make his own decisions and take responsibility for his actions at a very early age. (...) Experience was recognized as a vital teacher. (...) In the dominant society of today, the parent considers it appropiate to hold back a curious child from any possible negative experience, thus overprotecting the child from the natural consequences of life's risks, and causes the child to direct his anger at the parent.

7. A vital lesson the Lakota parent gave to every child from the beginning of its life is that all life--everything--all the plant and animal peoples,[1] the wingeds and the swimmers--had a place in the world and were therefore sacred as the child was sacred. He was told that everything was put on the earth to share in it's (sic) creation with respect, and thus nothing was to be destroyed without reason: no animal killed without need of its meat or hide, etc. In the Lakota way, every aspect of life was spiritual, thus the parent taught every lesson with the built-in message that since wakan tanka[2] made all things and was involved in all life, everything must be done in a sacred manner.[3] In a great contrast, the dominant society gives its children the example that all the natural resources of the earth are to be used up at whim, animals are worthwhile only if they can be used for food, pets or entertainment, and as long as any action or desire brings immediate satisfaction, the survival of the earth is secondary.

8. Parenting the Lakota way involved allowing the child to experience himself or herself as part of the whole village, and so he or she was always in the midst of the adult world. He drew examples from headmen, grandmothers, hunters, holy men, etc. (...) Every plaything was an item to use as practice for responsible adult life (...) On the other hand, the toys of the dominant society today set up a fantasy life (...) that isolates the child in a make-believe world that he or she can only hope to attain by becoming rich or powerful in a violent world.

8. (sic) Good parenting always involved the grandparents of the child who became deeply respected and trusted teachers. (...) Most older members of the Lakota village were pointed out as teachers the child should seek out, for most of the people had

---

Locke. Die von Keith behauptete Vermeidung des Augenkontaktes mit dem Sohn muß eine, ob bewußte oder "instinktive", Maßnahme zur Vermeidung einer libidinösen Bindung gewesen sein.

1 Die *Ikce wicasa* begreifen die Pflanzen und Tiere als von Natur aus in Stämme oder Völker organisierte Seelenwesen, analog zu den Menschen. Ihre "Klassifizierung" hat mit Linnés Nomenklatur natürlich wenig gemein.

2 "The Great Spirit", der Schöpfer der Welt.

3 Hier liegt, volksmundartig gesagt, "der Hund begraben", d.h. dieser gravierende Unterschied zwischen der Perzeption der Welt der (Lakota-)Indianer und der der okzidentalen komplexen Gesellschaften und denen, die von den letzteren unterwandert und überfremdet worden sind, macht bis dato ein reziprokes Einanderverstehen und eine reale Kooperation auf kollektiver Ebene unmöglich.

lived respectable and rigorous lives that could be drawn upon for the ongoing education of the young. In contrast, the elderly of the dominant society are usually ignored and many times abused, for the white man judges its society's members mainly by what they can produce, not by the wisdom they have gained (...)

9. A great turning point came in the male child's life before the age of 10. No longer did mother or son speak directly to each other, but only made their thought known through a third party. Thus, again, no Lakota man became tied to his mother's influence--an overbearing and weakening force in the dominant society that often prevents a male from attaining strong, assertive manhood. The boy was thereafter trained by the father and male relatives in all the survival needs of life--hunting, protecting the helpless, preparing for married life, etc. The girls remained in the mother's and other female relatives' direct care and training, learning all the basics of home and childcare, and the essential bearing of all healthy Lakota women--modest, quiet, enduring behavior that was the strength of every family throughout all joys and hardships. (...) Today's society shows increasing evidence of incomplete training that results in young people who are poorly prepared for the responsibilities of adult life.

10. Another vital aspect of Lakota parenting was the freedom given the young person to learn the difficult lessons of life from the scorn and laughter of the peer group. Some of the games played were very rough, sometimes resulting in injuries (...) Today's dominant society coddles youth by trying to prevent this lesson; instead, they often load their children with toys, sweet foods and TV so these young ones escape difficulties, leading them to later reject life and seek to destroy themselves by liquor, drugs or suicide.

11. By 10 years of age the Lakota boy already had self-respect as a needed member of the tribe (...) Often, between 14 and 16, he would choose to seek a vision--hanbleceya[1]--to clarify his role in life. By 12-years-old he may already have killed his first buffalo or counted his first coup[2] against the enemy. In great contrast,

---

1 Weinen um eine Vision, die rituelle Visionssuche.

2 Gegen einen Feind im Kampf ausgeführter, ihn berührender Schlag mit einem speziellen Stab, einem anderen Gegenstand oder der Hand, der ihn nicht tötet. Hinter einer solchen Berührung, die in der Hierarchie der kriegerischen Taten höher stand als die physische Vernichtung eines Gegners, stand die Absicht, ihm seine geistige Essenz ("essence of spirit") zu nehmen, seine Lebenskraft zu schwächen. Das Lakota-Wort, das der aus dem Französischen stammenden Bezeichnung Coup, die auch in deutschsprachigen Ethnographien verwendet wird, am ehesten entspricht, ist *wicakte* im Sinne von "ohne dabei (körperlich) zu töten" ("... but not kill").(Pers.Komm. m. Sidney Keith im Januar 1993); *kte* bedeutet töten, das Präfix *wica* zeigt an, daß sich das Töten auf einen Mann oder Menschen bezieht (Keith 1989:29, Buechel 1983:319, 576). Es sei erlaubt, hier ein weiteres und letztes Exempel für Hassricks zahllose, an Ignoranz kaum mehr zu überbietende, pseudopsychologischen Fehlprojektionen in seiner 1964 ermals erschienenen Arbeit "The Sioux. Life and Customs of a Warrior Society", die der Diederichs Verlag (in Anlehnung an "Das Buch der Hopi" von Waters) als "Das Buch der Sioux" verkauft, anzuführen: "Die Überbetonung von Kühnheit und Standhaftigkeit jedoch, die Rivalität, die hohe Ehre, die für das Berühren im Gegensatz zum Töten zuerkannt wurde (...) - diese Belege für den Hang der Sioux zu nationalem Exhibitionismus zeigen (...), daß sie buchstäblich Opfer eines kulturellen Verhaltensschemas waren, das die Grenzen natürlichen Duldens

boys at 12 in today's dominant society are like our very young children were, unskilled in life's requirements (...) and without a chance to know what their place will be in a complex society that keeps changing. As for the traditional Lakota girl, by the age of 14 or 16 she was already fully trained and could be married at this time, undertaking all the responsibilities and trials of maintaining a household and rearing children. As for today's young girls of the dominant society, they are usually reared to seek comfort for themselves first, longing for the rich homes and easy life of the TV world, and if they become mothers they may be outwardly hostile to the newborn who requires selfless care. (...)
To conclude, we live in a vastly different society than our grandfathers did, and all of us are touched by the influence of the dominating society. Even those of us who want to raise our children in the old way--not old-fashioned but in a healthy manner--are hindered on every side by a society that makes us weak. Sitting Bull said, 'What does whiteman do to his children? They all start out the same.'[1] But we live in a dangerous and unhealthy world of transition, and our children (...) are already infected with its pollution from the womb. So there are no set solutions. Some may have to accept they are not able to parent because they have been deprived of the proper training for so serious a responsibility. The only chance I can readily see for those who truly want to raise children who will be strong, enduring and appreciate life is for families to group together in the old way of caring for each other's children, keeping out as much of modern society's noise and greed as possible and avoiding its sicknesses of alcohol and drug abuse. Where it will go, nobody knows, but every Native Indian tradition says something will happen--that whiteman better beware for his ways are self-destructive. We can only hope that our people will hold onto the essence--the truth--of our lifeway, even as the forms must change in our constantly changing world. As the late Gerald Wilkinson, former head of the National Indian Youth Council, said just before he died last year, 'Ultimately, the bottom line is love'."

2. Die Beharrlichkeit und Belebung der eigenen Sozialisation und Enkulturation

2.1. Zur informellen erzieherischen Tradition

Die fundamentale Bedeutung von Erziehung, die, innerhalb der europäischen Geistesgeschichte ausgehend von Rousseaus "Emile oder über die Erziehung", längst zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, ließe sich auf sprachspielerische Weise (welche dem Wesen eines Sachverhalts oft näherkommt als die einengende, "ideale" Definition) so in Worte fassen: "Zeigt mir, wie Ihr Eure Kinder erzieht, und ich werde gewahr, wer Ihr seid und wer Ihr sein werdet." -

---

überschritten hatte. Es ist wahrscheinlich, daß sie (...) mit der Gefahr prahlten, um eine angeborene, normale Angst zu überdecken." (1982:107)

[1] Mit "They" sind die Kinder der Weißen und die der Indianer gemeint, die vor der Sozialisierung noch "gleich" seien.

Von dem, das die oben zitierten Essayisten der Lakota[1] als die traditionelle Erziehung ihrer Ethnie ausgeben hat, den Ethnozid (speziell in den für die Umerziehung der Lakota-Kinder eingerichteten Schulen), basierend auf meinen bewußten Wahrnehmungen während meines Zusammenlebens mit Lakota (insgesamt etwa zehn Monate), das Folgende überlebt:

Eine unbedingte Liebe erfahren die Kinder der Lakota (die Fälle von Mißhandlung und Mißbrauch, die als Ausbrüche einer nicht mehr zu kompensierenden Verzweiflung zu begreifen sind, einmal ausgeklammert) noch immer, die Liebe der Lakota zu ihren Kindern ist nicht an Bedingungen, insbesondere an Leistungen, gebunden. Beispielsweise gab einmal ein Lakota einem Jungen drei Versuche, ein in einen Korral getriebenes Pferd mit dem Lasso zu fangen, setzte ihn aber in keinster Weise zurück, weil es ihm nicht gelang. Die Kinder sind in der "sharing culture", in der sich die Sitte des Teilens auf alle Lebensbereiche (die erotische Liebe [heute] ausgenommen)[2] erstreckt, grundsätzlich auch heute in anderen Familien als der ihren willkommen und erhalten von ihnen zu essen und zu trinken. Die zeitweise Aufsicht über Kinder anderer wird, zumal wenn es sich um Verwandte handelt, problemlos und ohne Entgelt übernommen. Andererseits jedoch machen viele Eltern kein Hehl daraus, daß sie die sie in Anspruch nehmenden Kinder oft als lästig und störend empfinden, indem sie, sie aus ihrer unmittelbaren Umgebung vertreiben, nicht selten auf autoritär einschüchternde Weise ("Go play!").

Zur Welt kommen die Kinder der sogenannten siebten Generation (obwohl die Schwangerschaft nicht als Krankheit aufgefaßt wird und mancher der heute lebenden Lakota dabei ohne ihre Einwilligung von weißen Ärzten die Fruchtbarkeit genommen wurde) in Krankenhäusern des Public/Indian Health Service. Die Lakota haben heute weit mehr Kinder als zur Zeit der nicht seßhaften historischen Plainskultur. Die gesteigerte Fortpflanzung ist eine ihrer Strategien zur Gewährleistung des (physischen) Überlebens innerhalb der zahlenmäßig enorm dominierenden angloamerikanischen Gesellschaft. Die derzeitige nordamerikanische Urbevölkerung macht wahrscheinlich weniger als 1 Prozent der Gesamtbevölkerung aus;[3] ein Lakota, der (mit

---

1 Vgl. ihre Darstellung mit der von Standing Bear (1978:1-38) und der diachronischen des Völkerkundlers Macgregor (1946:123-142). Der vom Verfasser so geschmähte Royal Hassrick war Macgregors Feldassistent für die Erstellung der Persönlichkeitsstudie "Warriors Without Weapons".

2 Das Konzept der Freundschaft beinhaltete ursprünglich, einem anonymen Informanten zufolge, die Möglichkeit, mit der Frau des Freundes zu schlafen. (Walker 1982:41)

3 Talbot 1988:31. Wie allgemein bekannt und aus dem einführenden historischen Abriß zu entnehmen ist, war es u.a. ihre zahlenmäßige Unterlegenheit, die den Widerstand der Lakota gegen die gewaltsame Inbesitznahme ihres Territoriums durch die US-Amerikaner von vornherein zum Scheitern verurteilte. 1889 erwiderte General Crook, um ihnen die Aussichtslosigkeit ihrer Resistenz gegen die Auflösung des Großen Sioux-Reservats vor Augen zu führen, auf die Äußerung eines Mannes namens High Hawk, er hoffe, daß sich seine Kinder und Kindeskinder über das Land ausbreiteten, die Kommissare jedoch wollten, daß er sein "'Werkzeug' abschneiden und keine Kinder

verschiedenen Frauen) bald zehn Kinder gezeugt hat: "Der Stamm muß wachsen."

Das soziale Umfeld, in dem die Kinder in der Regel aufwachsen, ist, wie geschildert, ein unruhiges und gleichzeitig eintöniges. Sandi Miner: "Die Kinder im Reservat (Cheyenne River) kennen Eagle Butte, sonst nichts. Sie haben nichts zu tun, sie wachsen auf und haben Kinder." Das gleiche gilt für die übrigen Reservate, Oliver Red Cloud über Pine Ridge: "Für die Kinder gibt es hier überhaupt nichts zu tun." Daß man nur sehr selten eine Mutter ihr Kind stillen sieht,[1] beruht weniger auf der strengen Sexualmoral der Ethnie, als auf der Tatsache, daß sich das Bewußtsein von der Höherwertigkeit der Muttermilch (mit der ihre Vorfahren ihre Kinder jahrelang ernährten) und der Bedeutung der Phase des Gestilltwerdens für die emotionale Entwicklung erst in jüngster Zeit allmählich durchzusetzen begonnen hat. Die traditionellen, reich geschmückten Kindertragen sind (wie die ursprünglich zum Unterrichten der Kinder gefertigten *Kachina*-Puppen der Hopi) zu hochbezahltem, praktisch unzeitgemäßem, Kunsthandwerk geworden.[2] Tragetücher oder moderne Tragevorrichtungen haben das Tragegestell aus Holz mit dem gepolsterten Sack aus weichem Leder, das man auch zu Pferd mit sich führen konnte, nicht ersetzt; die Lakota, die man auch Pferde-Indianer genannt hat, sind Auto-Indianer geworden, an die Stelle des Wiegenbretts ist der kommerzielle Autositz für Kleinkinder getreten. Manche Eltern kaufen für ihre Kinder, die noch nicht laufen können, zudem rollende Laufgestelle.

Der traditionelle Vorzug des kollektiven Wollens vor dem individuellen, ichbezogenen Trieb und Willen, der mit dem egozentrischen Konkurrenzdenken in der dominanten Gesellschaft irgendwann kollidiert, gehört in den Gemeinschaften der *Ikce wicasa* ungebrochen zum Prozeß der Sozialisierung.[3] Das Lernen durch Erfahrung hat nach wie vor einen sehr hohen Stellenwert.

---

mehr machen" solle: "Die Weißen im Osten sind wie Vögel. Sie brüten jedes Jahr ihre Eier aus, und im Osten ist nicht genug Platz (...); und so kommen sie in den Westen, wie ihr in den letzten Jahren gesehen habt. Und es werden immer mehr kommen, bis sie dieses ganze Land überschwemmt haben; und ihr könnt es nicht verhindern ..." (Dee Brown 1977:413-414) Die Lakota amüsieren sich heute im Sinne von "nomen est omen" über die Namen einiger der Unterhändler, die ihre Vorfahren zu Landverkäufen und -abtretungen zu bewegen suchten. Ein "crook" ist ein Gauner, der Vorsitzende der Kommission, die nach der Custer-Schlacht die im Reservat lebenden Indianer dazu zwingen sollte, die Black Hills abzutreten (siehe Dee Brown 1977:291-294), hieß Manypenny.

1 Erinnern kann ich mich nur an eine Frau, die ihrem Baby die Brust gab. Sie steuerte gleichzeitig selbstsicher einen älteren Pick-up eine von Schlaglöchern durchsetzte Schotterstraße im Reservat entlang, auf der sie mich aufgelesen hatte, nachdem mein Wagen liegengeblieben war.

2 Der einzige Reservatsbewohner, den ich kennenlernte, der traditionell bestickte "cradle boards" für seine Kinder hergestellt hatte, war ein mit einer Lakota, die lieber eine Weiße wäre, verheirateter Franzose.

3 Macgregor, der "Dakota" als Synonym für Sioux bzw. Lakota verwendet: "The ideal of Dakota life in the old days was co-operation, and, although competition was permitted adults in limited fields of activity, it was not taught the young child. (...) And so it is today; competition is discouraged by

Den höchsten nimmt das Erlernen, die Verinnerlichung von "respect"[1], d.i. allgemein das achtungsvolle bis ehrfürchtige Verhalten gegenüber dem natürlich wie übernatürlich Existierenden, sowie gegenüber jenen als heilig (*wakan*; sprich: waká) verstandenen Vollzügen bzw. von Menschenhand geschaffenen, gesegneten Dingen der eigenen Kultur;[2] die Vermittlung der überlieferten Anschauung, daß jeder Erscheinung ein Geist oder eine Seele (*nagi*, "spirit") inhärent ist, spielt in der traditionsorientierten heutigen Kulturübertragung eine wesentliche Rolle. Die im Vollzug der systematischen Kulturrepression negierte Selbstachtung wird als die Voraussetzung für die Fähigkeit zu aufrichtiger Achtung anderer begriffen. Über die in der Gruppe entstandene Kindesmißhandlung, die der traditionellen totalen Ablehnung von Gewalt gegen Kinder diametral entgegengesetzt ist, wurde bereits ausführlich berichtet. Körperlich gedemütigter Kinder wurde ich so gut wie nicht gewahr (wohl deshalb, weil ich zumeist nur bei Traditionellen, die keinen Alkohol tranken, länger zu Besuch war), wohl aber Mütter, die ihre davongetragenen Verletzungen nicht verbergen konnten.

Die Kinder und Jugendlichen der Lakota töten keine Tiere "zum Vergnügen" und quälen sie in der Regel auch nicht.[3] Sie gehen aber, dem Beispiel der Erwachsenen folgend, nicht unbedingt sanft mit ihnen um. Ihre domestizierten Tiere - Hunde (*sunka*), Pferde (*sunka wakan*) und Katzen (*igmu [sunka]*) - werden im Reservat nie auf Dauer eingesperrt noch angeleint und müssen sich ihre Nahrung überwiegend selber suchen, ihre Hunde sind deshalb oft sehr mager. Katzen und Hunde werden normalerweise nicht ins Haus gelassen, sie werden, mit Ausnahme von ganz jungen, nicht verhätschelt. Die Tiere sind weder ein Objekt der Diversion noch ein Ersatzobjekt für die Libido. Von der "mystischen", "magischen"[4] Beziehung zu den wildlebenden Tieren (die

---

sharp criticism and provoked embarrassment." (1946:135)

1 Bezeichnenderweise kennt das Lakota eine Anzahl von Ausdrücken für unterschiedene Modi des Respektierens (siehe Buechel 1983:757). Als Beispiele seien hier genannt: "aho'kipa, (...) To value as one's own, to respect one's own (...); to take care of"; "akta', Have respect for, regard, keep in mind, give heed to"; "cante' elyuza, (...) To have or hold in the heart, to esteem". (ebd.:62, 77, 124)

2 Manche Lakota erklären, der von Stammesangehörigen behauptete heilige Charakter einer Sache entspreche nicht immer der Überlieferung. So meinte ein Ältester zu mir: "Sie sagen, Salbei (sage) ist heilig. Salbei ist nicht heilig. Es riecht gut; meine Vorfahren haben es benutzt, um ... (er imitierte die Bewegung des unaussprechlichen Afterreinigens). Ich habe es alles auf Tonband aufgezeichnet." Einige wenige lehnen die von der Gruppe anerkannte und international vorgetragene Auffassung ab, die Black Hills seien ihrer Ethnie von Anbeginn an heilig gewesen. Ein anderer Ältester, der sich als Ausgestoßener bezeichnete: "Das ist neu. - Wenn die Black Hills heilig sind, wieso sagen sie dann nicht, daß das Land der Reservate heilig ist?"

3 Im Gegensatz zu Personen, die anderen Stämmen angehörten, haben Lakota mir gegenüber die, heute relativ bedeutungslose, Jagd, etwa auf Hirsche oder Truthähne, nie als einen Sport bezeichnet.

4 Die Entgegensetzung von Religion und Magie, wie sie J.F.Thiel im "Neuen Wörterbuch der Völkerkunde" (1988:291) beibehält, ist schlichtweg unsinnig, da das, was bei dieser operationalen Unterscheidung unter Religion (vom lat. religare) und das, was unter Magie (vom griech. mageia) subsumiert wird, bis in unsere Tage in der Praxis nicht voneinander zu trennen sind. Sinnvoller

zu den Pflanzen ist grundsätzlich dieselbe) soll an dieser Stelle noch nicht die Rede sein.

Die Kinder lernen auf unmittelbare Weise, daß der Planet Erde die Mutter des Lebens und damit auch die ihre ist, denn ihre Eltern sprechen von ihm zumeist als von der Mutter Erde ("Mother Earth"). Und sehr früh erfahren sie, daß die Lakota, vor allem die im weitesten Sinne politisch engagierten, den (dialektischen) Existenzkampf des Ethnos und den Kampf gegen die Destruktion des Planeten nicht voneinander trennen. Andererseits sind die Lakota nach westlicher Vorstellung im Alltag keine konsequenten ökologischen Vorbilder, was nicht nur auf die, aufgrund der ökonomischen Lage schwer zu ändernden, Gegebenheiten in ihren Reservaten (etwa die mangelhafte Abfallbeseitigung) zurückzuführen ist. So konsumieren sie leidenschaftlich "pop" und werfen die leeren Dosen ebenso wie die Filter der gerauchten Zigaretten auf die Erde.[1] Sonnen- und Windenergie, die im Überfluß vorhanden sind, werden bisher noch selten genutzt.

Die Kinder werden von der Welt der Erwachsenen nicht ferngehalten; sie nehmen ohne Frage an ihr teil und erfahren und erlernen so sukzessiv und unmittelbar, hautnah die lebendige Kultur ihrer Gruppe, sei es im Haus (für Kinderzimmer steht ohnehin kein Platz zur Verfügung) oder sei es bei Zeremonien und Festen. Die auf sie einwirkende Realität wird so gut wie nicht gefiltert, sie wird nicht verniedlicht, ebensowenig wie die Kinder selbst.[2] Sie dürfen mit allem spielen, nahezu alles auf die Gefahr hin, daß sie es zerstören, (be-)greifen, ausgenommen die heiligen Gegenstände.[3] Sie werden alles andere als übermäßig bemuttert und beschützt, man überläßt sie

---

dagegen erscheint in unserer Zeit eine Unterscheidung zwischen solchen Gruppen, in denen die religiöse Praxis (noch) mit der individuellen und kollektiven Lebensführung eine reale Synthese bildet, und solchen, in denen eine praktische Trennung zwischen beiden existiert.

1 Ein im Reservat Pine Ridge ansässiger Lehrer, der "romantischen Phrasendrescherei" über die Indianer und ihren Respekt für die natürliche Umgebung müde geworden, gegenüber Reportern der "Los Angeles Times" 1986: "Verdammt, gestern abend habe ich einen Werbespot gesehen, der einen Indianerhäuptling zeigte, dem beim Anblick eines verseuchten Flusses eine einzige Träne die Backe hinunterkullerte. Da sagte ich zu meiner Frau: 'Sie sollten ihn hierher bringen, ich kann ihn zum *brüllen* bringen!'" (Stumbo 1986:16)

2 Luther Standing Bear, der wahrscheinlich Mitte der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts geboren wurde: "In learning to talk, Lakota children were encouraged and helped, beginning about the same time as children of the white race. But there was no 'baby talk' for them. All speech in their presence was full and complete." (1987:vii, 7)

3 "Parents usually put valuable or breakable articles which they wish to preserve out of reach of the young child, and he therefore picks up and handles anything he wishes. However, when valueables are large or not so easily safeguarded, the attitude of indulgence persists. White people will sit outside an Indian home in bewilderment and utter frustration watching children tear a headlight off a car or dragg good harness over the ground in play, while the parents sit by undisturbed. To the whites it seems preposterous that people who are so poor should allow children to damage useful objects that have been earned with great difficulty. This is a part of the lack of concern over property

ihrem Tun, auch wenn ihre spielerische Nachahmung für sie selbst oder für die Erwachsenen Gefahren in sich birgt. So grub ein kleiner Junge vor den Wohnwagen seiner Familie im Reservat ständig Gruben in die Erde, er ahmte den Bau einer Schwitzhütte nach, in deren Mitte sich eine Grube für die erhitzten Steine befindet. Diese Löcher im Boden waren für die Menschen als auch die Pferde nicht ungefährlich; die Erwachsenen amüsierten sich darüber, wenn jemand in der Dunkelheit in sie hineinstolperte und sich vielleicht beinahe den Fuß brach. In den Reservaten sieht man kleine Jungen allein oder zu mehreren, oft traditionell sattellos, neben den Straßen zu Pferd reiten. Idealerweise geben die Lakota ihren Kindern die besten Materialien in die Hände, also beispielsweise keine eigens für Kinder hergestellten, minderwertigen Malutensilien; doch en praxi ist das Spielzeug ihrer Kinder hauptsächlich aus billigem Plastik und in jeder qualitativen Hinsicht niveaulos. Das liegt zum einen daran, daß in der näheren Umgebung kaum hochwertiges Spielzeug, zu dessen Erwerb ihnen ohnehin das Geld fehlen würde, angeboten wird, und zum anderen stellen die Lakota kaum mehr Spielzeuge für den eigenen Gebrauch her. Sie haben sich an den Konsum gewöhnt, der auch das traditionell gefertigte Zeug zum Spielen als kunsthandwerkliche Ware absorbiert hat.

Die Sozialisierung anhand von Vorbildern, die dem Heranwachsenden nicht aufgedrängt werden, sondern die etwa bei einer Zusammenkunft oder einem Sonnentanz auftauchen, deren vorbildliche Charaktere das Kind aufgrund der ihnen erwiesenen Achtung erspüren kann, geschieht ebenfalls nach wie vor, auch wenn ihre Zahl den Lakota selbst zufolge deutlich zurückgegangen ist. Historische Persönlichkeiten, die sich um die Verteidigung der bloßen Existenz und der kulturellen Identität des Stammes verdient gemacht haben (Sitting Bull, Crazy Horse u.a.), werden als ideale Leitbilder vermittelt. Die Vorfahren der Bisonjägerepoche, genannt "our ancestors" oder "our grandfathers (and grandmothers)", werden allgemein in höchstem Ansehen gehalten. Sie gelten, gemessen an ihrem Wesen, ihrer Tugendhaftigkeit als auch ihrer körperlichen Stärke und Ausdauer, als derzeit unerreichte Vorbilder.

Zu ihren "grandpas" haben alle Lakota, die ich näher kenne, gleich welchen Alters, ein enges, emotionales Verhältnis. Die Großeltern gelten als die Rat wissenden Träger oder Quellen des überlieferten Wissens und der kulturspezifischen, individuell erworbenen (Lebens-)Weisheit. Der traditionell hochachtungsvollen Beziehung zu ihnen widerspräche es vollends, sie, und seien sie pflegebedürftig und senil, einem Altersheim zu übergeben. Der Zeremonialhäuptling Frank Fools Crow wurde am Ende seines Lebens von der Familie eines Enkels bis zu seinem Tode versorgt. Sonja Silvia Holy Eagle, die acht Stunden am Tag beruflich tätig ist (einmal wurde sie an ihrer

---

that underlies the Dakota virtue of generosity; it is also a way of teaching children not to set a high value on property." (Macgregor 1946:127)

Arbeitsstätte als "Arbeiterin des Monats" ausgezeichnet), kümmerte sich, als ich sie 1990 kennenlernte, jeden Tag um ihren über einhundert Jahre alten, gebrechlichen *tunkasila* (Großvater), den ich, als sie mich zu ihm mitnahm, gerade noch auffangen konnte, als er bei einem Gehversuch das Gleichgewicht verlor. Sie verabreichte ihm seine Medikamente, bereitete ihm sein Essen und erstellte über ihn eine mehr als hundertstündige Videographie: "Das ist meine Bücherei." Als er im Alter von 102 Jahren starb, traf sie das schwer. Auf der anderen Seite hingegen beschuldigen sich die Lakota, die sich als eine ethnische Einheit verstehen, selbst, wie wir schon gehört haben, der Vernachlässigung und sogar des Mißbrauchs ihrer Ältesten. "Wir [sie und ihr Mann] sind politisch tätig geworden. Wir kümmern uns um die Belange unserer Ältesten. Sie werden vernachlässigt", erzählte mir Sandi Miner im Januar 1993 am Telefon, nachdem sie sich dafür entschuldigt hatte, daß sie meiner Bitte um eine Information noch nicht hatte nachkommen können.

Ganz selbstverständlich werden die Jungen zu einem maskulinen Benehmen erzogen, man erwartet von ihnen, furchtlos und geistig wie körperlich stark aufzutreten. Ein Mann beispielsweise, der vom Pferd getreten wird, "kennt keine Schmerzen". Das Einandernecken ist in den informellen Gruppen der Halbwüchsigen, in denen, wie anderswo auch, abweichende Frisuren etc. ausprobiert werden, ein übliches und, wie wir gesehen haben, kulturtypisches Verhaltensmuster. Die Spiele der männlichen Jugendlichen sind nach wie vor teilweise rauh, ihr bevorzugtes Abenteuer ist es heute, alkoholisiert Auto zu fahren. Die in den Reservaten aufwachsenden Kinder und Jugendlichen reiten gern und gehen im Sommer gemeinsam im Freien schwimmen, wobei die Mädchen wie die erwachsenen Frauen ihre Kleidung anbehalten. Söhne und auch Töchter von Traditionalisten begeben sich in der Pubertät auf die rituelle Suche nach einer Vision. Unter Traditionalisten ist das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn von dem, was ethnologisch Meidung heißt, noch immer beträchtlich geprägt.

Die weiblichen Stammesmitglieder werden in den Gemeinschaften der eigenen Gesellschaft dazu erzogen, zurückhaltend und bescheiden aufzutreten. Die Mädchen müssen sich schon früh mit um ihre Geschwister kümmern und im Haushalt helfen. Es besteht, wie gesagt, eine deutliche Trennung zwischen der Sphäre der Frau und der des Mannes; die Männer und Frauen bewegen sich praktisch in zwei Welten oder besser komplementären Hälften mit vergleichsweise wenigen Berührungsbereichen oder "Schnittmengen". Die in einer Zweierbeziehung lebenden Mütter wirken des öfteren auffallend antipathisch und gereizt bis agressiv. Diese Haltung ist mit Sicherheit eine Reaktion auf das sie frustrierende Verhalten ihrer Männer, die ihnen das Gros der Arbeit überlassen und sich nicht selten betrinken. Die Lakota-Frauen sind heute wohl belasteter denn je zuvor und entsprechend unzufrieden. Nicht nur wird von ihnen erwartet, daß sie sich um

den Haushalt, die Kinder und ihren Mann kümmern, sondern es fällt ihnen meist noch zu, den Lebensunterhalt erwirtschaften zu müssen. Eine ältere Frau beispielsweise, die mit ihrer Familie auf dem Land lebt, kam nach der Arbeit (die darin bestand, die Gewalt gegen Kinder im Reservat einzudämmen) nachhause, putzte mit ihrer Tochter das Haus und kochte das aus mehreren Gerichten bestehende Essen für neun Erwachsene und drei Kinder, und anschließend setzte sie sich an die Nähmaschine und steppte "star quilts" für den Verkauf.

Das ideale Erziehungsziel der Lakota ist in der gegenwärtigen, sich weiterhin rapide verändernden Welt - sieht man von der hinzugekommenen, von ihnen als notwendig erkannten, selektiven Anpassung an die gewandelten Umstände ab - das gleiche geblieben: Wahrhaftige, widerstandsfähige, von künstlichen Zwängen freie, ausgeglichene und glücksfähige Persönlichkeiten zu bilden, eingefügt in das soziokulturelle und ökologische Ganze, die das Leben achten und lieben und es mit anderen teilen und nach Weisheit, der höchsten Tugend, streben. Die logische praktische Folgerung, die Alternative zu der Erziehung durch die herrschende Gesellschaft bestünde, wie gesehen, darin, die zu Erziehenden weitgehend dem Einfluß der lärmenden, materialistischen, (selbst-)zerstörerischen und die Realität (kinästhetisch) verblendenden sozialen Umwelt, in der wahrhaftige Liebe, essentielle Achtung und geistige Ehrfurcht hintanstehen, zu entziehen - auf die Gefahr hin, daß sie, obwohl getragen von der Kulturgemeinschaft, später die unverschleierte Realität nicht zu ertragen wissen.

Der Sinn von menschlichem Sein gemäß dem, was ich die Lebensphilosophie der Lakota nenne, ist dem Vorgetragenen und meiner gesamten Reflektion auf diese Kultur zufolge: die Ein(s)fühlung in das/mit dem immanenten wie transzendenten Sein, ohne dabei - im Unterschied zu östlichen (Non-)Daseinsentwürfen (deren divergente Vielheit man, streng genommen, nicht generalisieren sollte) - das Ego, das mit Qualitäten und einer unsterblichen Essenz ausgestattet erfahren und gedacht wird, vollständig zu verneinen bzw. absolut als eine verschleierte Illusion zu betrachten; die Erfüllung der transzendental vorherbestimmten Aufgabe mit einer unerschütterlichen Würde und einem fundamental demütigen Stolz, der in dem individuell je einmalig beschaffenen Da- und Sosein als "ursprünglicher, wahrer Mensch" (*Ikce wicasa*) gründet; die Erlangung von Weisheit (*woksape*)[1], ethischer Geistigkeit[2] und umfassender Klarheit und Wahrheit, als Frucht des integren Lebensvollzuges.

---

[1] *Woksa* bedeutet: etwas herausziehen, wie z.B. Mais, *woksapi*: gemeinsam ernten. (Buechel 1983:604) *Woksapa* ist eine andere Schreibweise für *woksape*, ein äquivalentes Wort zu Edukation existiert in der Sprache der Lakota nicht.

[2] Vgl. Hartmann 1949:428-429.

2.2. Die Schulen der Lakota

Die Paideumata[1] der eingeborenen Gruppen zu zerstören, war objektiv das Ziel des von den US-Amerikanern in und außerhalb der Reservate eingerichteten Erziehungssystems für die Kinder der zu Mündeln erklärten Indianer. Die Ureinwohner, mit denen die US-Regierung politische Verträge geschlossen hatte, solange sie mit militärischen Mitteln nicht zu unterwerfen waren, wurden von den politischen Autoritäten auf die antizipierte Stufe der Wildheit bzw. der Barbarei[2] gestellt und damit als kulturlos hingestellt. Sie zu "zivilisieren", d.h. ihr Fortschreiten auf der Skala der menschlichen Evolution zu beschleunigen, sie dem Entwicklungsstand der angloamerikanischen Gesellschaft anzugleichen, wurde als die humane Aufgabe der Indianerpolitik ausgegeben: "Die wilden Indianer zu domestizieren und zu zivilisieren, ist ein edles Werk. Es ihnen dagegen zu gestatten, sich Jahr um Jahr allein in ihrem alten Aberglauben, in Faulheit und Schmutz dahinzuschleppen, anstatt sie auf der Stufenleiter der Menschheit zu erhöhen, wäre eine dauerhafte Schande", erklärte in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts Hiram Price, der damalige Kommissar für indianische Angelegenheiten.[3]

Die Politiker, die 1867 den Plan faßten, aus den Indianern Menschen wie sie zu machen, meint Dean Chavers, dachten, sie täten ihnen damit den größtmöglichen Gefallen, denn schließlich hätten ihnen die Anthropologen erzählt, daß die Zivilisation in den Vereinigten Staaten das Endprodukt einer jahrtausendelangen "kulturellen Entwicklung" sei. Die Politik, die die amerikanische Geschichtsschreibung "Grants Friedenspolitik" nennt, sah vor, die in Reservate gedrängten Ureinwohner auf englisch zu erziehen; sie sollten mit der Zeit ihre "heidnischen" Praktiken, ihre Traditionen vergessen und sich von der weißen Bevölkerung nur noch durch ihre Hautfarbe unterscheiden.[4] "Diese Form des institutionalisierten Rassismus" hat seitdem einen verheerenden Einfluß auf indianische Stämme, Familien und Individuen ausgeübt: Kinder

---

1 Paideuma bedeutet wörtlich "das durch Erziehung Gewonnene" und ist hier vorrangig in diesem Sinne gemeint. Die Paideuma im Sinne von insbesondere Frobenius, eine Kulturseele also, die das Wesen und das Lebensgefühl einer Kultur eines geographischen Raumes in sich birgt, muß auf intellektueller Ebene im Bereich des spekulativen Denkens verbleiben.

2 Die Bräuche der "Wilden", die 1883 verboten wurden, nannte man, wie erwähnt, barbarisch. Vgl. Mails 1990:26ff.

3 Erdoes 1972:174.

4 Am 14.12.1886 ordnete die Regierung strikt an, den Gebrauch von Büchern in indianischen Sprachen und den Unterricht in einer indigenen Sprache zu unterlassen. In einem ergänzenden Bericht über indianische Erziehung vom 1.12.1889 heißt es, ausschließlich Englisch dürfe gesprochen werden, nur englischsprachige Lehrer dürften eingestellt werden, und: "Education should seek the disintegration of the tribes..." ("The Lakota Times", 20.11.1990) Sitting Bull dagegen erklärte seinen "Enkeln", es sei ihre Pflicht, alles in ihrer Möglichkeit Stehende zu lernen, um den weißen Mann und das, worauf er hinauswolle, zu verstehen. (Oglala Lakota College 1988:3)

wurden von ihren Familien getrennt und in zum Teil weit entfernte Internatsschulen[1] gebracht, wo es ihnen, dem Einfluß ihrer Eltern absichtlich entzogen, versagt blieb, die Elternrolle zu erlernen. Manche Familien sind dieser Behandlung fünf oder sechs Generationen lang ausgesetzt gewesen; die gegenwärtigen sozialen Probleme im Indianerland, wie betrunkene Eltern und Drogen nehmende Kinder, sind das Ergebnis dieser Politik der Kulturvernichtung.[2]

Wenn die Indianerkinder in die Schule kamen, wurde ihnen, ohne Rücksicht auf die kulturelle Bedeutung ihrer langen Haare und Zöpfe, der Kopf geschoren. In ihren eigenen Sprachen zu sprechen, war ihnen untersagt; ertappte man sie dabei, wurden sie dafür geschlagen.[3] Ein Lakota, der in einer Internatsschule erzogen wurde und heute an der Little Wound School im Pine-Ridge-Reservat Sport unterrichtet, sagte mir 1990, auf seine Brust deutend: "Es ist noch immer hier, in meinem Herzen, meinem Innern. Die Haare wurden abgeschnitten, für jedes Wort auf lakota gab es einen Hieb auf die Finger. Die Kopfrasur war eine Form der Bestrafung. - Die boarding-schools wurden 1975/76 allgemein abgeschafft, aber es gibt noch welche, z.B. die Red Cloud Indian School[4]." Tim Giago über seine Schulzeit in der Missionsschule im Reservat:

> "When I was a boy I would start getting that queazy feeling about this time of the year. I knew summer was nearly over and my dad would be packing us up and driving us to the boarding school where we would live and go to school for the next nine months. (...) My brothers, sisters, and I were all wearing stiff, new clothing. Each of us had a pocket filled with new coins, given to us by my dad, I suspect, to ease our pain at being sent to the boarding school. (...) My new clothes would be taken to the 'wardrobe' or laundry room, as we called it, and turned over to a nun (...) We were issued school clothing which we dubbed our convict clothing (...) The saddest part of this annual adventure was saying goodbye to your parents and then watching them as they drove down that long, dusty driveway to the blacktop highway. This is usually when the king-sized lump in your throat gave way to a flood of tears. After a summer of my mom's good home cooking, the first meal in the dining hall was almost nauseating. (...) After sleeping at home, usually three or four to a bed, the bunks with their straw mattresses seemed like lonely places, and when the lights went out that first night at school, you could hear some of the younger boys crying themselves to sleep. It was during the first two weeks the runaways headed for the hills in the greatest numbers. Sometimes we were organized into hunting parties

---

1 Zur Entstehung der Regierungs- und Missionsschulen für die Lakota-Indianer siehe Bolz 1986:177-183. Zur Umerziehung in der 1879 gegründeten Internatsschule Carlisle Indian School in Pennsylvanien siehe Standing Bear 1978:230-246.

2 "The Lakota Times", 3.4.1991.

3 "The Lakota Times", 3.4.1991.

4 Schule der römisch-katholischen Holy Rosary Mission auf der Pine-Ridge-Reservation; siehe Bolz 1986:178-179, 198-200. Das Grab von Red Cloud (*Mahpiya Luta*), auf dessen Einladung hin Jesuiten die Missionsstation errichteten, befindet sich auf deren Friedhof, wo er nach eigenem Wunsch, gekleidet in ein schwarzes Priestergewand, beigesetzt wurde. (Pers.Komm. mit Lakota)

to track down some of these kids whose only crime was they missed their family and wanted to go home."[1]

Die hauptsächliche juristische Grundlage des geschehenen Wandels von der repressiv überfremdenden Erziehungspolitik hin zu einer bikulturellen, die die autochthonen Kulturen mehr oder weniger bejaht, sind: der "Indian Education Act" von 1972, der die Beteiligung der Eltern und Gemeinden an der Erstellung der Schulprogramme bzw. die Einrichtung von von der Gemeinde selbst verwalteten Schulen ermöglicht und das Büro für indianische Erziehung als Teil des Erziehungsministeriums schuf,[2] sowie der "Indian Self-Determination and Education Assistance Act"[3] von 1975, der Kontrakte zwischen dem Innenminister und einem Stamm, einer tribalen Organisation in bezug auf die Verwaltung und Inhalte (programs) der Edukation sowie die Gewährung von Unterstützungen (grants) vorsieht. Der "Tribally Controlled Community College Assistance Act" von 1978 ermöglicht die Gewährung einer staatlichen Förderung für indianische Colleges.[4] In der Amtszeit des Ronald Reagan wurden auch die indianischen Erziehungs- und Studienprogramme drastisch gekürzt.[5]

Folgende Schultypen existieren gegenwärtig auf den Reservaten der Lakota: die öffentlichen Schulen der einzelnen counties, die Schulen des Büros für indianische Angelegenheiten, die Kontraktschulen und die Schulen der Parochien. In den Städten außerhalb der Reservate besuchen die Lakota-Kinder die öffentlichen Schulen; in Rapid City wurde das Rapid City Indian Youth Development Center eingerichtet, wo den Kindern ihre eigene Kultur und Sprache vermittelt wird und zu dem ein Alkohol- und Drogenprogramm für Jugendliche als auch Erwachsene gehören soll.[6] Im Hinblick auf die kulturelle Wiederbelebung ist die Vertragsschule, in der die betreffenden Reservatsgemeinden einen großen Einfluß auf die Erziehungsinhalte und die Pädagogik ausüben, von Interesse. Duane Ross, der Rektor der BIA-Schule in Eagle Butte, erläuterte mir den Unterschied zwischen einer Schule der Indianerbehörde und einer "contract

---

1 "The Lakota Times", 4.9.1990. Zur Erziehung in den Reservatsinternaten vgl. Macgregor 1946:142-148 und Crow Dog (1990:30-41), die die Schule der St. Francis Mission im Rosebud-Reservat besucht hat. Viele der dort arbeitenden Nonnen waren aus Deutschland eingewandert. Einige stammten aus Bayern, was Mary Crow Dog und ihre Mitschülerinnen vermuten ließ, Bayern sei eine Art Dracula-Land, das von Ungeheuern bewohnt wird. (Ebd.:35)

2 Szasz 1977:199-200, zit.n. Bolz 1986:175-176.

3 Siehe AILTP 1988:95-97. Unter § 450a.(c) heißt es: "The Congress declares that a major national goal of the United States is to provide the quantity and quality of educational services and opportunities which will permit Indian children to compete and excel in the life areas of their choice, and to achieve the measure of self-determination essential to their social and economic well-being." (Ebd.:95-96)

4 Pever 1983:247, zit.n. Bolz 1986:176.

5 Pers.Komm. mit Duane Ross im August 1990.

6 "The Lakota Times", 19.2.1991.

school":

> "Die meisten Reservate westlich des Missouri haben Schulen, die dem Büro für indianische Angelegenheiten angehören. Die Rechnungsführung sitzt in Albuquerque, der Stamm der Navajo verfügt über die Hälfte aller Büro-Schulen. Das Gehalt und die Rente in einer BIA-Schule sind höher. Die Kinder werden hier in kleine Weiße (little white people) verwandelt, 99% der Schüler sind Indianer, die Lehrer sind Nicht-Indianer. Eagle Butte ist eine Gemeinde, die sich an den Weißen orientiert (a white-orientated community). Eine BIA-Schule kann eine Vertragsschule werden, wenn vom school-board genügend Macht ausgeht, wenn in der community ein Wandel geschieht.
> Um eine Vertragsschule einzurichten, muß mit dem BIA ein Vertrag ausgehandelt werden. In einer Kontraktschule gibt es eine lokale Kontrolle, einen direkteren Einfluß der community auf das Curriculum und die Auswahl der Lehrkräfte. Das school-board, das von der community gewählt wird, wählt die Lehrer aus, Indianer werden bevorzugt. Die community kontrolliert, wofür die BIA-Gelder ausgegeben werden. Es gibt eigene Rechnungsbücher, der ganze Vorgang ist direkter und schneller."[1]

Die Little Wound School,[2] eine der Kontraktschulen der Lakota, steht in Kyle im Reservat Pine Ridge, im Distrikt Medicine Root, der von einer Gemeinschaft bewohnt wird, die die traditionellen Werte dem American way of life vorzieht. Daß in dieser Schule ein Geist herrscht, der auf die Tradierung des kulturellen Erbes bedacht ist, manifestiert sich bereits im äußeren Erscheinungsbild der High School in Form eines stilisierten, roten Bisons. Entworfen wurde das Schulgebäude, wie auch das unweit von ihm gelegene Oglala Lakota College, von einem Arapaho-Indianer, dem Architekten Dennis Sun Rhodes. Der Kopf dieses Büffels befindet sich an der Eingangsfront, sein Rückgrat bildet den Gang durch das Gebäude, seine Rippen sind die Klassenräume, in seinem Herzen haben der Direktor, die councilors und der Sekretär ihren Platz. Die runden, an Bullaugen erinnernden Öffnungen symbolisieren die Augen des Volkes.[3] Das ganze Gebäude ist, ebenso wie das College, dem die Idee des Adlers zugrundeliegt, von lichtdurchfluteter Offenheit und der Idee des Kreises und der Rundheit geprägt. Der Platz, an dem Reden und Vorträge gehalten werden, die Niere des Bisons, ist offen und kreisrund. In der

---

1 Pers.Komm. im August 1990.

2 Little Wound hieß der Sohn des *Wicasa itancan* Bull Bear, welcher von Red Cloud 1841 getötet wurde. (Walker 1986:66,294)

3 Pers.Komm. mit dem oben zitierten Sportlehrer im August 1990, den ich nur unter seinem Vornamen, Ed, kennenlernte.

Turnhalle direkt am Eingang befinden sich auf dem Basketballspielfeld[1] vier Felder, zwei Vierecke und zwei Rauten, in den Farben der "Vier Richtungen".[2] Offen auch das Personal: Als Lorena und ich der Schule im Sommer 1990 einen Besuch abstatteten, lud uns der Direktor sofort zum Mittagessen ein, das gerade ausgeteilt wurde. Man setzte sich zum essen auf die Wiese vor dem Gebäude, eine Lehrerin lud uns spontan ein, bei ihr zu übernachten.

Das Gebäude der Elementary School war früher die Unterrichtsstätte einer BIA-Schule, sämtliche Räume sind rechteckig und mit geradlinigen Fluren verbunden. Die Litte-Wound-Schule hat die Wände mit Szenen aus der Bisonjägerära bemalen lassen, auch an die Wände der Turnhalle wurden großflächig Bisons, Pferde und Tipis gemalt. Finanziert wird Little Wound über bundesstaatliche Gelder (federal grants). Sie muß erweitert werden, da ihre Aufnahmekapazität erschöpft ist; es werden deshalb jedoch keine Schüler abgewiesen. Die Bundesregierung bzw. das Büro für indianische Angelegenheiten benötigen zur Überprüfung der Schule die Erlaubnis der Eltern. Klerikern wird der Einlaß nur gewährt, wenn die Schüler selbst beispielsweise Bibellesungen wünschen.[3] Zwei Geschichtsbilder werden hier vorgestellt: die offizielle Geschichte der USA, wie sie an anderen Schulen auch gelehrt wird, und die Geschichte der Ureinwohner aus deren Sicht. Unterrichtet werden die in den USA vorgeschriebenen Fächer, darüber hinausgehende Lehrinhalte kann die Schule selbst bestimmen. Die High School verfügt über Werkstätten und ein Kunstatelier.[4]

Das Konzept der Beziehung zwischen Lehrern und Schülern beschrieb mir der oben zitierte Lehrer, der noch in einem Indianerinternat erzogen wurde, folgendermaßen: Die Erziehung orientiert sich an den vier traditionellen Werten Weisheit, Achtung, Mut und Großzügigkeit (wisdom, respect, courage, generosity),[5] die Grundlage der Beziehung zwischen den Lehrern und Schülern ist die gegenseitige Achtung. Ein Schüler, der sich schlecht benommen hat, wird nicht vor seinen Mitschülern getadelt, sondern außerhalb des Klassenraums. Bestraft oder diszipliziert wird ein Schüler dadurch, daß er als letzter seine Mahlzeiten bekommt und in der halbstündigen Pause im

---

1 Basketball ist die Lieblingssportart der Lakota, man spielt auch im Freien auf an Masten etc. angebrachte Körbe. Die männlichen Jugendlichen und Männer stemmen auch gern Gewichte.

2 Die Kardinalrichtungen Norden, Osten, Süden und Westen, die vor allem im religiösen Leben der Lakota eine Rolle spielen und u.a mit ihren vier Kardinaltugenden korrelieren.

3 Daß der Einfluß der Kirchen auf die Lakota merklich zurückgegangen ist, zeigte sich u.a. auch während des Jahrmarktes und Rodeos in Rosebud 1990. Nur wenige Indianer besuchten die Messe, die von Priestern der katholischen und der Episkopalkirche am Sonntagmorgen innerhalb des Powwow-Tanzplatzes gehalten wurde.

4 Pers.Komm. mit dem Sportlehrer Ed im August 1990.

5 Diese "four values" sind nicht mit denen identisch, die allgemein und zum Beispiel vom Sinte Gleska College im Rosebud-Reservat als die vier Haupttugenden der Lakota bezeichnet werden. Die Didaktik von Little Wound ersetzt "fortitude" durch "respect" und zieht "courage" der "bravery" vor.

Unterrichtsraum arbeiten muß. Anschließend baut man ihn psychisch wieder auf. Zusätzlich zu den Noten werden in den unteren Klassen Spielzeuge, Puppen und Teddybären, vergeben; jedes Kind erhält irgendein Spielzeug.[1]

In jede Klasse der sechsjährigen Grundschule kommen täglich zwei Älteste, Pflegegroßeltern ("foster grandparents"), die den Kindern Geschichten und Legenden aus der eigenen Kultur erzählen und ihnen Lieder beibringen. Lehrer "adoptieren" Kinder mit Lernschwierigkeiten, das bedeutet, sie nehmen sie z.B. zu einem Ausflug nach Rapid City mit. Schüler mit Lernschwierigkeiten werden von besonderen Lehrern unterrichtet; doch zweimal pro Woche läßt man sie am regulären Unterricht teilnehmen, um sie nicht auszuschließen. Inoffiziell gibt es keine Nichtversetzungen; mit Schülern, die in einer anderen Schule nicht versetzt worden wären, wird während der Sommerferien gearbeitet. Auch die Eltern der Schüler von Little Wound loben ihre Kinder vor allem dann, wenn sie gute Fortschritte gemacht haben. Einem nationalen Leistungstest ("ACT-Test") von 1990 zufolge fiel die Leistungskurve der Kinder der weißen Bevölkerung herab, und die der indianischen Schüler stieg um 13 Prozent. Das bisherige Leistungsverhältnis drehte sich um, was der Lehrer der Little Wound School auf eine größere Zerstreuung der wohlhabenderen Weißen durch Fernsehen, Video und walkman zurückführte. Im selben Jahr beschloß die Administration des George Bush, die Ausgaben für das Erziehungswesen um 31,9 Prozent zu senken, um, so der Lehrer, den Golfkrieg finanzieren zu können. Die Kontraktschulen hätten umgehend gegen die Kürzungen protestiert.[2]

Das Oglala Lakota College (OLC), auf lakota *woksape tipi* genannt, hat zur Aufgabe, den speziellen Bedürfnissen der Reservatsbewohner entgegenzukommen. Dies bedeutet neben der Gewährleistung einer allgemein anerkannten akademischen Ausbildung die größtmögliche Gewichtlegung auf die Kultur der Lakota und ihren inneren Gehalt. Unbürokratisch kann jedes Stammesmitglied, ohne eingeschrieben zu sein, die angebotenen Kurse besuchen. Alle Studenten müssen mindestens einen Lakota-Sprachkurs erfolgreich absolvieren und sind dazu aufgefordert,

---

1 Pers.Komm. mit dem Sportlehrer Ed.

2 Pers.Komm. mit dem Sportlehrer Ed. Schüler der Little Wound High School geben ein Magazin heraus, das, bezeichnend für die Tendenz der Indianer zum künstlerischen Ausdruck, Zeichnungen, Gedichte und Kurzgeschichten enthält. Ein Gedicht ohne Titel der Schülerin Dana Poor Bear hat die andauernde Kluft zwischen der dominanten Gesellschaft und der der Lakota zum Thema: "Two different people, two different colors. / Two different cultures, two different lives, / but still there are two people with one God. / Theirs is the 'Path of Righteousness', / Ours is the 'Red Road'. / Still, we each sing songs / of praise and give thanks. / We pray to Tankasila. / They call him Jesus. / Now we cross paths. / We go to church. / They go to pow-wows, / sometimes a sundance. /We have to choose between two ways, / They don't. / We bring their ways together with ours but, / they can't do the same. / Two different people trying to unite, / but the past still holds them apart." ("*wayawa wi_ahopi*", Vol.3, Fall 1989, S.9)

Kurse des Lakota Studies[1] Department zu belegen, um ihre Kenntnis des kulturellen Erbes zu erweitern und sich darauf vorzubereiten, zu der Kontinuation der Traditionen und Werte der *Lakota Oyate* (Nation, Volk der Lakota) beizutragen. Der angebotene Studiengang, der mit dem "Associate of Arts Degree in Lakota Studies" abschließt, hat zum Ziel, Übermittler der Kultur und Geschichte der Lakota zu bilden. Verteilt sind die Kurse des Lakota Studies Department auf die Gebiete Kunst, Musik, Kommunikation, Sprachwissenschaft, Geschichte, Politikwissenschaft, Psychologie und Soziologie; unter "Communications Courses" fallen die Kurse in der Lakota-Sprache.[2]

Einer der Soziologie-Kurse untersucht die "philosophische Anschauung des Indianers in bezug auf das Universum, das Übernatürliche und das Verhältnis des Menschen zur gesamten Schöpfung".[3] Anhand dieses Kurses, der "Denken und Philosophie der Lakota" ("Lakota Thought and Philosophy") heißt, läßt sich erkennen, daß die Lakota ihre auf das Ganze, Universale gehende Weltanschauung - die dem Verfasser dieser Zeilen zufolge eine, ihre Philosophie in sich birgt - als philosophisch auffassen; es ist jedoch dabei zu bedenken, daß die Nordamerikaner (die, so Ute Guzzoni, "keine westliche Philosophie haben")[4] den Terminus Philosophie, wie auch den Begriff Kunst (art),[5] nicht so eng fassen wie die meisten deutschen Denker, negativ formuliert: ihn leichtfertiger verwenden als jene.

Das Emblem des OLC wie auch das des Sinte Gleska[6] College in Rosebud[7] versinnbildlichen die Rückbindung der Hochschulen der *Ikce wicasa* an die Lebensweise und die Werte der Ahnen und die Fortsetzung der Entelechie ihrer Kultur. Das logo von Sinte Gleska ist ein Medizinrad, das für

---

1 An nordamerikanischen Hochschulen werden die Kurse oder Seminare, die sich mit den Kulturen der Ureinwohner beschäftigen, allgemein "Native American Studies" genannt.

2 Oglala Lakota College 1988:14-15, 44-45.

3 Oglala Lakota College 1988:45.

4 Pers.Komm. im Sommersemester 1991.

5 "Der erweiterte Kunstbegriff", der keine allgemeine Anerkennung findet, ist hier nicht mitgemeint.

6 *Sinte Gleska* (Spotted Tail) war ein Häuptling der Sicangu-Lakota, die auch Brulé (franz. für "verbrannte (Schenkel)") genannt werden (siehe DeMallie 1985:322, Crow Dog 1990:8), er wurde auf der Rosebud-Reservation von Crow Dog ermordet (siehe Mails 1990:108, Crow Dog 1990:10, 213-214). *Sinte Gleska* gehörte zu der Delegation der Lakota, der 1876 das Indianerterritorium in Oklahoma, de facto ein Konzentrationslager, gezeigt wurde. Über die Frauen, die die Anführer begleiteten, schrieb der "Herald", eine Zeitung in Omaha: "One or two were quite pleasing in the face, but the majority looked as though they were natural-born mothers-in-law." Und über den Sohn von *Tasunka wasicun*: "American Horse's papoose was a chubby, sturdy little beggar, and when one of the ladies spoke to him, he set up a tremendous wail, just as natural and lifelike as if he were human." (Mails 1990:27)

7 Das College ist meiner Bitte, mir ihr Verzeichnis zuzusenden, leider nicht nachgekommen.

den heiligen Reif des Volkes steht, mit einem Bisonschädel in der Mitte, der die traditionelle Lebensweise (*Lakol wicohan*, "Indian/Lakota way") und die *Pte Oyate* (Büffelnation, -volk) symbolisiert. In den Ring des Medizinrades sind die vier Haupttugenden (*woksape* [Weisheit], *woohitika* [Tapferkeit], *wowacintanka* [Seelenstärke][1] und *wacantognaka* [Großzügigkeit]) eingeschrieben; vier herabhängende Adlerfedern versinnbildlichen die soziale und geistige Bedeutung der Zahl Vier im Leben der Lakota. Das runde Emblem des OLC bedeutet einen Schild und beinhaltet die Elemente Kreis, Adlerfeder, Sonne und Zeremonialpfeife. Edwin Fills the Pipe[2] über die Bedeutung des Wahrzeichens, das man auch das "Erziehungsschild" der Oglala nennen könne:

> "Die Gestaltung des Schildes verbindet die traditionellen Werte und Symbole der Lakota mit den zeitgenössischen Zielen und der Philosophie des Oglala Lakota College.
> 'Gesellschaften wurden manchmal von einem anderen Stamm übernommen, doch meistens nahmen sie ihren Anfang in der Vision oder dem Traum des Mannes, der anschließend ihr Begründer wurde. (...)'
> Das Oglala Lakota College war einmal ein Traum, aber aufgrund der Bemühungen einiger ist es jetzt eine Realität, die ihr volles Potential noch zu erreichen hat. Eine erzieherische Gesellschaft als solche existiert in der traditionellen Sozialstruktur der Oglala nicht, aber hier existiert eine exzellente Möglichkeit, wo moderne Bedürfnisse erfolgreich mit traditionellen Aspekten der Lakota-Kultur vereint werden können.
> (...) 'Wie die Adlerfederhaube die Spitze allen persönlichen Schmuckes ist, ist das Schild das Haupt und die Front, der höchste Gipfel der kriegerischen Ausrüstung. Dafür verwendet er unendliche Geduld, Sorgfalt und Bedacht. (...) Es ist sein Schutzschild, sein Beschützer, sein Wappenschild (...)'
> (...) Die Annahme dieses Schildsymbols von Seiten des College weist auf seinen Einsatz für die Bewahrung der Lakota-Kultur vor ihrer weiteren Zerstörung hin. (...)
> 'Der Adler, der Habicht, die Eule - alle Raubvögel - versinnbildlichten den Mut und den Vorstoß, der für den Erfolg nötig war. (...)' Auch 'wurde der Adler als ein Sonnenvogel und als ein vorrangiger Repräsentant des Großen Geistes betrachtet. Seine Federn und seinen Körper auf eine zeremonielle Weise zu gebrauchen, geschah, um einen Teil der Macht des Geistes zum besonderen Nutzen des

---

1 *Wowacintanka* wird in der Regel mit "fortitude" ins Englische übersetzt. Buechel übersetzt das Wort mit "patience, perseverence", *wowacin* bedeutet Glaube, Vertrauen, Zuversicht. (1983:612) In deutschsprachigen Texten wird es immer wieder mit "Standhaftigkeit" traduziert, so z.B. von Bolz (1986:57), der sich auch diesbezüglich damit zufriedengibt, die Deutung von Hassrick wiederzugeben.

2 Oglala Lakota College 1988:7. Fills the Pipe zitiert, ohne die Quellen zu nennen, mit Absicht weiße Autoren, denen er ein energisches Bemühen um Verständnis der indianischen Denkungsart bescheinigt, um eine substanzielle Zahl an Reservatsbewohnern zu erreichen, die "völlig im Dunkeln gelassen" würde, wenn er die lokalen Lakota-Ältesten auf lakota zitierte. (Ebd.) Manche zitierten Aussagen habe ich, da meines Erachtens zumindest sprachlich zu sehr verzerrend, ausgelassen; die meisten der angesprochenen Elemente werden im weiteren Verlauf dieser Arbeit eingehend besprochen.

> Menschen auf die Erde hinunter zu bringen.'
> Die peripheren Federn stellen die acht politischen Untergruppen (Distrikte) der Oglala Sioux Reservation dar, und die vier Federn an den Pfeifen (...) verkörpern in erster Linie das heilige und philosophische Konzept der Zahl Vier (4). (...)
> 'Die Sonne (...) sandte Licht und Erleuchtung, Wärme und Wachstum herab auf die Erde. (...) Ein Kreissymbol stand für das Universum und 'Ewigkeit'.' (...)
> Die Spiritualität und Heiligkeit des traditionellen Lebens der Lakota, verbunden mit dem Glauben des College 'an das Recht einer jeden Person, seine eigene Zukunft selbst zu bestimmen, auf das Lakota-Erbe stolz zu sein, und sein Bestreben, unser Volk dazu auszubilden, ein erfolgreiches, glückliches Leben zu führen (...)', ist die grundlegende Symbolik in dem Schild-Emblem.
> Schließlich (...) sind da die gekreuzten heiligen Pfeifen in der Mitte. '(...) Weiße Büffelkalbjungfrau kam zu den Sioux und überreichte ihnen eine heilige Pfeife, die zu einem Symbol für ein Bündnis zwischen dem Büffelstamm und den Sioux wurde, und sie wurde auch zum heilen und als ein Werkzeug des Friedens verwendet ...'"

Vier Lakota-Worte sind kreisförmig in dem kreisrunden Sonnensymbol des OLC-Emblems angeordnet. Sie bedeuten zusammen die Totalität des Lernprozesses, der hier von Kreis und Sonne symbolisiert wird: *woonspe*, die Regel oder Lektion, *woslolye*, das Wissen, *wookahnige*, eine höhere Ebene des Verstehens, und *woksape*, die Weisheit, das endliche Ziel im Lernprozeß der Lakota.[1] Die Lakota kennen somit zwei Ebenen oder Stufen des Verstehens oder Begreifens, die über das bloße Wissen, die Aneignung von Kenntnissen hinausgehen und innerhalb des Prozesses der Erziehung und Bildung im weitesten Sinne entwickelt werden können. Anders als für das gegenwärtige Bildungswesen in den westlichen Industriegesellschaften, das seine Sophia als nicht rational ausklammert bzw. ridikülisiert - wer, mit Ausnahme der Philosophen, weiß denn noch, daß die Ausgangsbasis der Wissenschaften die "Liebe zur Weisheit" und Wahrheit, der Philosoph ein "Freund der Weisheit" ist? -, ist für die Lakota ihre *woksape* der höchste Wert und das Telos ihrer Erziehung und Selbsterziehung. Ihre weise Verstandesebene umgreift die ihr vorhergehenden und schreitet über das immanente, bestimmte Sein hinaus. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die an ihr traditionelles Verstehen anknüpfenden und selbständig kritisch denkenden Lakota-Indianer sich gegen die moral insanity, die unsere Welt zu einem Tollhaus der Zerstörung gemacht hat, zur Wehr setzen.

---

[1] Oglala Lakota College 1988:7.

2.3. Sprache, Denken, Weltanschauung

Einem Volk, einem Ethnos, einer Sprachgemeinschaft die Weitergabe seiner Sprache(n) zu verweigern, ihnen gleichsam eine Aphasie in bezug auf die eigene Kultur aufzuzwingen, ist sicherlich die entschiedenste Form der organisierten Kulturvernichtung; die nächste Stufe des Völkermordes ist bereits der Genozid, der in Nordamerika bekanntlich auch mittels mit Krankheitserregern infizierten Decken verübt wurde, gegen die die Ureinwohner keine Abwehrkräfte besaßen. Als Ergebnis des Verbotes der indigenen Sprachen, das die Regierung der USA 1886 beschloß, sind nur noch 160 der geschätzten 600 indianischen Sprachen, die zu dem Zeitpunkt der Landung des Kolumbus gesprochen wurden, lebendig, und vierzig bis sechzig von diesen stehen im Begriff, ebenfalls zu verschwinden.[1] Einhundertundvier Jahre nach der nationalen Ächtung der Indianersprachen zu dem Zweck, die Auflösung der Stämme herbeizuführen, am 30.10.1990, unterzeichnete Präsident George Bush ein Gesetz, das die bundesstaatliche Politik der Vernichtung der Indianersprachen in ihr Gegenteil umkehrt: den "Native American Language Act".[2]

Daß die Sprache der Lakota, der L-Dialekt der Sioux, ihrem ureigenen Weltbild, ihrem Denken und Empfinden Ausdruck verleiht, die höchste Erscheinungsform ihres kollektiven Geistes und somit ihrer geistigen Identität ist, dürfen wir a priori als evident voraussetzen.[3] -Man kann auf lakota nicht "good-bye" sagen, weil man sich in ihrer sozialen Realität stets wiedersieht;[4] es gibt kein Wort für "nature"; ein *ohitika* (in etwa: Tapferer) ist nicht dasselbe wie ein "warrior";[5] der (ehedem) hochangesehene *winkte*, der Mann mit der Seele einer Frau, der in deren Rolle und Kleider schlüpft,[6]ist nicht dasselbe wie der "hermaphrodite" oder "gay"; eine (*winyan*) *witkowin* (wörtliche Übersetzung: verrückte, närrische Frau) nicht dasselbe wie eine "whore"; *wakan* beinhaltet eine andere Vorstellung als "holy" oder "sacred", und "the Great Spirit" bedeutet nicht

---

1 Voegelin (1941) zählte 149 eingeborene Sprachen, die von nördlich von Mexiko lebenden Indianern gesprochen wurden. (Osborn 1970:231)

2 "The Lakota Times", 20.11.1990.

3 Zu den Hauptvarianten fingierter indianischer Mündlichkeit in der nordamerikanischen Literatur siehe Hochbruck 1991:247ff.

4 Milo Black Crow, der mich darauf hinwies, erklärte, "good-bye" würde man zu jemandem sagen, der gestorben ist.

5 Wie aus dem Kapitel "Krieger mit Waffen" hervorgegangen sein dürfte, handelte es sich bei den kriegerischen Auseinandersetzungen unter den Stämmen auf den Ebenen eher um eine Art "Spiel" auf Leben und Tod denn um "war". Das Wort *akicita* wurde ursprünglich (von anderen Bedeutungen abgesehen) für die Exekutive im Lager verwendet und später auch zur Bezeichnung der Soldaten und der in der US-Armee dienenden Lakota. (Pers. Komm. mit S.Keith im Januar 1993)

6 Zur traditionellen Rolle des *winkte* gehörte es auch, daß er einem Neugeborenen einen geheimen, spaßig obzönen Namen gab, der zu einem langen Leben verhelfen sollte. (Crow Dog 1990:158)

dasselbe wie *Wakan Tanka* ...

Auch das Lakota hat sich im Laufe der Zeit stets verändert und entwickelt; nur einige wenige alte Männer und Frauen kennen noch diverse, "old words" genannte Wörter, die heute nicht mehr benutzt, durch andere ersetzt werden.[1] Aber der sprachliche Fall ist der, daß im Alltag nur noch die älteren und alten Lakota untereinander sich der Lakota-Sprache, welche Robert Grey Eagle 1991 während des 4. Ältesten-Forums als einen essentiellen Teil des Denkens und der Philosophie des Stammes bezeichnete,[2] bedienen - und das auch nicht durchgängig. Die Sprachkenntnisse der meisten Jüngeren, insofern überhaupt vorhanden, belaufen sich nach eigenen Aussagen auf ein jeweiliges Quantum an Wörtern, Redewendungen und Liedern; viele verstehen das Gesprochene einigermaßen, können sich aber kaum auf lakota artikulieren.[3] Die Schulen der Lakota sind nicht eigentlich bilingual zu nennen, da sie nur äußerst rudimentäre Lakota-Sprachkenntnisse vermitteln. Die College-Sprachkurse oder auch die Lernkassetten, die Lakota verbreiten, um dem Verlust der ursprünglichen Sprache entgegenzuwirken,[4] können das unmittelbare Erfassen des Kindes, das den Klang(sinn) der Sprache täglich hört und wiederholt, selbstverständlich nicht ersetzen; die Übertragung des Lakota von denen, die es wirklich beherrschen, auf die Heranwachsenden ist im allgemeinen, falls sie überhaupt geschieht, mangelhaft. Ivan Star Comes Out, der in der "Lakota Times" seine Texte auf lakota und in englischer Übersetzung publizierte,[5] befürchtet deshalb, seine Ethnie könne ihre Sprache in Zukunft nur noch schriftlich bewahren:

> "I say we are gradually losing our Lakota language. (...) First of all, there are very few fluent Lakota speakers today. (...) Our children today do not speak the language and they are the future of our people. (...) It is often amusing for them to hear or see someone speak the Lakota language. There are many of us young people who speak

---

1 Vgl. Crow Dog 1990:23. Es wurden auch neue Wörter für moderne Geräte gebildet, etwa für die Schreibmaschine oder das Telefon. Über die Crow erzählten mir Lakota, sie würden für "jede neue Sache" ein neues Wort in ihrer Sprache schaffen.

2 "It is part of our thought and philosophy. It is essential to understand.", "The spiritual life that existed was so great they are only memories." ("The Lakota Times", 31.12.1991)

3 Deswegen kennt der Verfasser lediglich einzelne Worte und einige gängige Phrasen ("Hast du Tabak?", "Das Essen ist fertig.") sowie wenige Lieder auf lakota, seine Ausführungen über diese Sprache entbehren so gut wie der eigenen empirischen Grundlage.

4 Die Lernkassette "Beginning Lakota I", 1990 herausgegeben von Bill Quijas ("Four Directions"), beginnt mit der folgenden sprachphilosophischen Bemerkung: "The process of identifying and forming a flow of words to develop a communication process is the basic need for anyone to learn and to identify their surrounding environment, whether it is the living room, Mother Nature or a city. This is the beginning of understanding a language. Thereby, the following words will assist in identifying your surrounding environment. (...) You will learn in this coverage that the basic Lakota identify process has been adapted to explain an object of modern-day equipment, with a language of old, which leads us back to being able to explain in identity what the object does or situation may be."

5 Die "The Lakota Times" hat sich mittlerweile in "Indian Country Today" umbekannt.

> the Lakota language, although not fluently. We tend to experience difficulty in conveying our thoughts to others. Since the Lakota language is an ancient one, many words do not exist with which we can communicate.[1] (...) Only the elders speak fluently. They can say what is on their minds easily. Many schools have taught the language to children but only to a certain degree. (...) I think we will be able to retain our language only in written form in our future. Together, as a nation, we must push our language to a national language stature and only then will it survive. Books must be written in the language to make it our first and only language. The Lakota language has no practical use now. The English language is used in almost everything. Now, one final issue, many of us use English, yet we are not fluent with it."[2]

Auch der OLC-Präsident Elgin Bad Wound hält eine immediate Wiederbelebung der Lakota-Sprache für notwendig, da sie sonst aussterben würde. Sprache und Kultur seien unzertrennbar, die Sprache bringe die Kultur zum Ausdruck.[3] Pat Locke rief nach dem Erlaß des "Native American Language Act", der die Bewahrung, den Schutz und die Förderung der Rechte wie der Freiheit der Ureinwohner, die eingeborenen Sprachen zu verwenden, zu praktizieren und zu entfalten, verspricht, dazu auf, Kopien des Gesetzestextes anzufordern und die Schulen über seine acht Bestimmungen zu informieren.[4] Das Gesetz ist für die indigenen Gruppen, die den Verlust ihrer noch gesprochenen Sprachen verhindern wollen,[5] vor allem in finanzieller und bürokratischer Hinsicht von Nutzen; die geschehene sprachliche Überfremdung und Absorbierung kann es nicht rückgängig machen, und an der Tatsache, daß das Sprechen der indianischen Sprachen ausschließlich für die betreffenden Sprachgemeinschaften einen praktischen Wert hat, ändert es nichts. Denjenigen Individuen, die sich mit der traditionellen Kultur ihres Stammes identifizieren, die ihm eigene Sprache jedoch nicht angemessen erlernen konnten - bei den Lakota ist das gegenwärtig die Mehrheit -, stehen zwei Möglichkeiten offen: 1. Die überlieferte Sprache als Zweitsprache zu erlernen, also zu lernen, in ihr (auf sie reflektierend) zu denken und unter Umständen sogar zu fühlen, d.i. das sprachlich denkbare Aufschließen der Welt im Geist ihrer Vorfahren,[6] und 2. nach wie vor auf die "Sprachspiele" der dominanten

---

1 Nordamerikanische Indianer, die ihre autochthone Sprache meistern, verwenden, wenn sie in ihr sprechen, ohne im Sprachfluß innezuhalten, englische Wörter und Phrasen, wenn diese bzw. die ihnen zugrundeliegenden Konzepte in ihr nicht vorhanden sind.

2 "The Lakota Times", 25.12.1990. Zur Beziehung zwischen Armut und sprachlichem Ausdrucksvermögen bzw. schulischem Versagen siehe Osborn 1970. Zu den Auswirkungen der Sprachkontakte in Nordamerika siehe Bright 1973.

3 "The Lakota Times", 11.12.1991.

4 "The Lakota Times", 20.11.1990.

5 Manche Gruppen, wie z.B. die Navajo und die Hopi, haben ihre Sprachen sehr lebendig gehalten. Einer Untersuchung des Bureau of Census von 1970 zufolge machten etwa 93 Prozent der Navajo von ihrer Sprache Gebrauch (Talbot 1988:33).

6 Der 1985 verstorbene Charles Kills Enemy, der ein Heiliger Mann (Medizinmann), ein Christ

Sprache, der ihr innewohnenden sozialen Regeln und weltanschaulichen Konzepte kritisch zu reflektieren und im Vollzug der sogenannten Sprech-akte dem gewußten kultureigenen Denken, das verbalisiert werden soll, schöpferisch Raum zu verschaffen.

Die letztere, von der die Lakota zumindest insofern öfters Gebrauch machen, als sie erkennen und im Diskurs darauf hinweisen, daß ein englisches Wort etc. der auf den Gegenstand bezogenen Interpretation durch ihre traditionelle Kultur nicht entspricht oder ihr gar widerspricht (z.B. die Bezeichnung "artifacts" für u.U. als heilig aufgefaßte Gegenstände, die ihre Vorfahren geschaffen haben), fördert jedoch meines Erachtens eine sprachliche und kulturelle Gespaltenheit, da eine tatsächliche Identität von Sprechen und Meinen unerreichbar bleibt. Hinzu kommt das ausweglose Problem des hermeneutischen Zirkels bezogen auf das weitgehende Nicht-heraus-treten-können aus der dominanten Lingua, auch wenn es nicht erkannt wird. - "Eine Denkform durch eine andere zu sehen, bedeutet endlose Übertragung und führt zur Gedächtnisverwirrung."[1]

---

und ein Mitglied der Native American Church, die den halluzinogenen Kaktus Peyote verwendet, war: "The Creator gave us our language so we could use it to understand and pray. If you understand the language it's like looking through a window at the Lakota world, you can really understand about the relation of all things, people, animals, the four directions, the winds, weather and the spirits that are in everything.", "There's no excuse for not knowing how to speak your own language! (...) Just start and do it, (sic) Then you can sing and understand what you mean when you sing the prayers." ("The Lakota Times", 9.10.1990)

[1] "Patanjalis Yoga-Sutra", Richter 1991:62.

h) Die Lakota und das Schöne

> "The images created by my hands are echoes of the dreamvoice within me. They are also evidence of my dream-power, because some of my images can be magic used to heal or destroy (...) The images are powerful by virtue of the fource they represent or by what material and means they came into being. I put a bit of myself into them - my view of the cosmos into a basket, my fingerprints upon a pipe bowl - though you cannot see it. You may simply see isolated, inanimate objects, separated from the spiritual context that inspired their creation. (...) the ancient, enduring dream-images escaping from my hands are not mine alone to hide and hoard. Living spirits that they are, these things transcend single lifetimes and countless generations of spirit seekers. Such powerful images live lives of their own as I live according to dreams. (...) O Great Spirit of the Cosmos, hear our prayer. (...) We are your cosmic children - ancient nations of spirit seekers who have lived thousands of years. In beauty may we continue to live."[1]
>
> Anna Lee Walters

> "Walking around, looking at the other artists, I feel a sense of pride. We're the smallest minority, yet look at all the artistic people we have."[2]
>
> Lydia Whirlwind Soldier

Die Völkerkunder, die sich mit den ästhetischen Kreationen der ehemals Naturvölker genannten ethnischen Gruppen befaßten, hatten und haben bis heute ihre Schwierigkeiten mit der Rezeption derselben, die sie in jüngerer Zeit unter dem Begriff Ethnokunst (anstelle von "primitive Kunst", "exotische Kunst" etc.) subsumierten und dadurch insbesondere von der abendländischen Kunst abgrenzten;[3] im offensichtlichen Gegensatz zu den genialen Kunstwollenden und -schaffenden

---

1 Walters 1989:25-26,89.

2 "The Lakota Times", 2.10.1990.

3 Siehe Benzing, 1978, die feststellt, "daß Studien über Ethnoart den Stand der Diskussion nachzuholen haben, der in allgemeinen ästhetischen Theorien, in der bürgerlichen Kunstgeschichte und Kunstsoziologie erreicht worden ist". (Ebd.:9) Im "Wörterbuch der Ethnologie" (1987) heißt es unter dem Begriff "Kunst", wofür Fritz Kramer verantwortlich zeichnet: "(...) die Übersetzung als *Kunst* (bringt) die Gefahr mit sich, die Idee der Kreativität Kulturen zu unterstellen, denen sie fremd ist (...) Ein Inbegriff des Umgangs mit Kunst, der im denkbar schärfsten Gegensatz zur modernen Praxis der Kunstsammlung steht, sind die *Melanggane* von Neu-Irland: komplizierte, kunstvolle Gebilde, die in mehrmonatiger Arbeit von professionellen Künstlern geschnitzt und auf einem einzigen Fest ausgestellt werden; danach wirft man sie achtlos weg - mit der Vorstellung, sie seien für das nächste Fest identisch reproduzierbar." (Streck 1987:126ff.)

der Moderne wie Gauguin,[1] Picasso und Ernst,[2] oder auch der Fluxus-Bewegung. Anders als jene, die die Kunstwerke gänzlich verschiedener Kulturen sichtlich begriffslos, intuitiv, kontemplativ aufnahmen, waren sie, die weder Fliegenglas noch Schattenhöhle entronnen, nicht disponiert, die eigentümlichen, unauslotbaren ästhetischen Gebilde jenseits der Verständnisprojektion zu verstehen, ihren uneinholbaren Beziehungshorizont, der ein Kontinuum der Reflextion erlaubt (das Wesentliche eines Kunstwerkes), ihren transzendentalen (Lakota würden sagen: spirituellen) Charakter zu schauen. Da zudem in Unkenntnis des tatsächlichen kulturimmanenten Bezugsrahmens, fehlt es ihren wissenschaftlichen Urteilen an Grund; die ästhetischen Urteile der Kunstethnologen weisen wie die eines jeden anderen zwangsläufig bloß auf ihre jeweiligen Einstellungen gegenüber dem Gegenstand hin.

Kein Wort, das dem westlichen Begriff der Kunst nahekommt, existiert in den Sprachen der Ureinwohner Nordamerikas.[3] Den Indianern ging es nicht um Kunst um ihrer selbst willen.[4] Im traditionellen indianischen Denken gibt es keine Trennung zwischen Kunst und Leben oder dem, was schön und dem, was funktional ist. Kunst, Schönheit und Spiritualität waren in der Routine des Lebens dermaßen ineinander verflochten, daß keine Worte gebraucht oder zugelassen wurden, um sie zu trennen.[5] Vom Schönen im Hinblick auf die künstlerischen Ausdrucksformen der nordamerikanischen Indianer, der Lakota zu sprechen, ist gerechtfertigt. Denn ihre Kulturen kannten und wollen bis heute kaum das Häßliche den Sinnen vermitteln, wohl deshalb nicht, weil ihr ästhetisches Produzieren ihrer Imagination entspringt, die primär aus der Erfahrung des Traums und der Vision, welche als einem eigenständigen Sinngeschehen zugehörig aufgefaßt werden, schöpft; ein Bruch mit der schönen Form dagegen erfordert, worauf uns die europäische Kunstgeschichte hinweist, die gewollte, rationale Kreation von ästhetischen Zeichen, die eine als häßlich und leidvoll empfundene (fiktive) Wirklichkeit reflektieren. Der Traum ist für die Ureinwohner (worauf uns das obige Motto von Walters verweist) ein durch sich selbst bestehendes, absolutes Seiendes, und das durch das Träumen inspirierte, schöpferische (sinn-bildliche) Erzeugnis ein selbständig Existierendes. Ihr traditionelles ästhetisches Verhalten ist also für sie keineswegs illusionär oder phantasmagorisch oder ein kontingenter, luxuriöser Überbau, sondern ein grundexistenziales Gestalten, Abbilden prinzipiell einer geschauten tieferen

---

1 Angespielt wird hier primär auf seine weniger populären Skulpturen (z.B. "L'Idole à la perle").

2 Eine Fotografie zeigt Max Ernst, der mehrere Jahre in Arizona gelebt hat, inmitten seiner *Kachina*-Puppen.

3 Keith übersetzt "Art" mit "itowapi i yunpi", was nach Buechel (siehe 1983: 242,263) wörtlich soviel wie gefettete Bilder bedeutet, und "Arts & Crafts" mit "lakota wokage t'awa", was sich mit Lakota-Kreationen rückübersetzen ließe (siehe ebd. 1983: 601,485). (1989:4)

4 Ob sie jemals an deren Möglichkeit dachten oder nicht doch einmal in historischer Zeit L'art por l'art produziert haben, bleibt unerkennbar dahingestellt.

5 Walters 1989:17.

oder transzendenten, harmonischen Wirklichkeit.[1] Wer die ästhetischen Produkte, die durch indianische Künstler als Kultursubjekte (hindurch) geschaffen wurden, verstehen möchte, muß sich in absichtsloser Anschauung mit ihnen in ihrer kulturspezifisch gestimmten existenziellen Tiefe, jenseits der gleichwohl einbezogenen Stile und Techniken, treffen.

Es würde hier viel zu weit führen, auf die einzelnen Ausdrucksformen bzw. Gattungen des gegenwärtigen ästhetischen Schaffens der Lakota (Kunst, Kunsthandwerk, Musik, Tanz etc.) detailliert einzugehen. Unser Thema erfordert die Betrachtung der allgemeinen Veränderungen, die ihr ästhetisches Sich-äußern über den Kontakt insbesondere mit der euroamerikanischen Kultur und ihrem Kunstmarkt erfahren hat. Abschließend soll das Powwow, das man ein gesellschaftliches Fest des Schönen nennen könnte, skizziert werden.

Die Lakota selbst sehen in ihrer heutigen Kunst, ihren "tribal arts" eine Expression ihrer eigenen, besonderen Kultur. Das eingangs zitierte Statement von Lydia Whirlwind Soldier, einer Stammeskünstlerin ("tribal artist") der Sicangu-Lakota, das während der Ausstellung "Northern Plains Tribal Arts '90" in Sioux Falls fiel,[2] unterstreicht meine weiter oben aufgestellte Behauptung, die mentale Disposition der (nicht assimilierten) Lakota veranlasse sie allgemein dazu, die künstlerische oder ästhetische Ausdrucksform anderen, etwa der epistemologischen, vorzuziehen. Zu der kulturellen Wiederbelebung der nordamerikanischen Ethnien, die sich als Nationen verstehen, gehört gerade die Renaissance ihrer dem Leben verbundenen Kreativität, welche die Europäer, die mit ihr, vor allem im 19. Jahrhundert, in Berührung kamen, irgendwie ansprach oder gar faszinierte.[3]

---

1 Diesem Verhältnis zu Kunst weitaus näher als Nietzsche, Freud oder Marx, auf die angespielt wird, steht Schopenhauer, der behauptet: "(...) die ästhetische Anschauungsweise, oder diejenige Erkenntniß welche nicht durch Lehren oder Worte sondern allein durch Kunstwerke mitgetheilt werden (...) kann, (ist) die tiefste und wahrste Erkenntniß vom eigentlichen Wesen der Welt (...)" (1985:39). Schopenhauer fand es "übrigens sehr merkwürdig, daß wir alle im *Traum* vollkommne Dichter sind". (Ebd.:207) Die Bedeutung von Traum und Vision im Leben der Lakota wird unter "IV.b) 7. Die Visionssuche" eingehender diskutiert.

2 "The Lakota Times", 2.10.1990.

3 "Die ersten Europäer, die auf indianische Kunst stiessen, schenkten ihr kaum Beachtung. Einige wenige sammelten zwar Kuriositäten - doch auch sie zeigten eine Vorliebe für die eigens für sie hergestellten Souvenirs. (...) Englische und französische Kolonialoffiziere kehrten mit Vorliebe in indianischem Kriegsschmuck nach Hause zurück, samt Federn und Tomahawks. Bei indianischen Näherinnen gaben sie bemalte Hirschledermäntel in Auftrag, nach der neuesten europäischen Mode geschnitten und mit Schulterpatten aus Stachelschweinborsten geschmückt. (...) Wer wie ein Indianer gekleidet war, brauchte aber nicht unbedingt in der Neuen Welt gewesen zu sein. Für manche war das einfach Ausdruck politischer Gesinnung, Kundgebung zugunsten des edlen Wilden." (Carpenter 1978:22-23) Captain Meriwether Lewis (siehe die Abb. in Dee Brown 1975:34), die sogenannten mountain men und Personen und Gruppen anderer Coleur übernahmen Elemente indianischer Kleidung. Die Maler, die im 19. Jahrhundert in den Westen reisten, um die dort noch in weitgehender

Shirley Bourdeaux, die Direktorin der Ausstellung kontemporärer Kunst der nördlichen Plainsindianer von 1990, während der auch getanzt, gesungen, Flöte gespielt und Geschichten erzählt wurden, nannte sie "einen Teil des erzieherischen Prozesses" im Hinblick auf das erwünschte bessere Verständnis der diversen indianischen Kulturen. Martin Red Bear, Kunstdozent am Oglala Lakota College, bemerkte eine Zunahme der traditionellen piktographischen Malereien mit einer je individuellen Handschrift und wertete solches Zurückgreifen auf den ursprünglichen Malstil als positiv. Whirlwind Soldier nannte die Herstellung ihrer eigenen traditionellen Arbeiten eine Art Therapie. Sie weckte in ihr Erinnerungen daran, wie ihre Großmutter und Mutter ähnliche Dinge gestaltet hätten, und an die glückliche Zeit, als ihre Töchter das Perlensticken von ihr erlernt hätten. Die aus dem Cheyenne-River-Reservat stammende R.G.Bowker stellte eine, da sie die Zerstörung ihrer Kultur dramatisch thematisiert, untypische Bronzeplastik mit dem Titel "1890 - The Circle is Broken" aus. Über diese Arbeit, die den kälteerstarrten, toten Häuptling Big Foot, plaziert auf das Symbol der Unversehrtheit (Medizinrad), zeigt, sagte sie: "Nie zuvor habe ich so etwas Emotionales gemacht. Er war auch für mich schwer."[1]

Die typischen Sujets der gegenwärtigen Malerei sind (unbeholfene Kopien alter fotografischer Porträts beiseite gestellt) Szenen aus dem irrevokabel erscheinenden Lebensvollzug des kulturellen Abschnitts, den wir die historische Plainskultur oder Präreservationskultur nennen. Zumeist haben sie visionären Charakter, wirken wie traumhafte kontemplative oder explosive Rückblenden, bzw. es handelt sich, wie bei manchen Aquarellen von Victor Runnels, unverkennbar um Gesichte, Bilder, die einem bestimmten Zeitraum enthoben sind und, zumindest der Möglichkeit nach, besonders aus- und eindrucksvoll das Wesen der Lakota-Kultur, ihren metaphysischen Gehalt, ihre kulturspezifische Wahrheit entäußern können. Solches vermögen potentiell auch die vielerorts eingesetzten, realistischen Zeichnungen, die das an europäische Graphiken gewöhnte Auge wegen ihrer auffallenden Detailgenauigkeit und technischen Perfektion bestechen dürften. Die traditionsbewahrende Gegenwartskunst der Lakota-Indianer, die sich innerhalb der komplexen Industrienation kulturell behaupten wollen, hat die Funktion, die Gehlen der modernen Kunst in der voll durchgeführten Industriegesellschaft

---

Ursprünglichkeit lebenden Indianer zu porträtieren, waren von ihren prachtvoll ausgestatteten Modellen sichtlich angetan; Catlin, der voraussah, daß man ihren "Federschmuck und ihre Farben in den Dreck" treten würde, und davon überzeugt war, im Indianerland "in der *wahren Schule der Kunst* tätig" zu sein, schrieb in einem seiner Briefe: "Die Phantasie keines Menschen (...) kann sich die Schönheit und Wildheit der Szenen vorstellen, die man in diesem romantischen Land tagtäglich erlebt." (Dee Brown 1975:77ff.)

[1] "The Lakota Times", 2.10.1990.

grundsätzlich zuschreibt: Sie entlastet von dem perennierenden Druck, der von ihr ausgeht,[1] sie ist ein Frei- und Sehnsuchtsraum "für Bewußtseinsexkursionen, denen der Platz sonst überall zugestellt ist", sie "erhält einen eigentümlich freischwebenden Postulatscharakter", ist eine Oase hier primär der kollektiven Freiheit.[2] Keinesfalls aber affirmiert sie mit ihrer Farben- und Formenpracht die gesellschaftspolitische Realität; als künstlerischer Ausdruck einer ethnischen, reprimierten Minderheit ist sie gerade wegen ihres Harmoniestrebens ein ästhetischer Gegenentwurf sowohl zur angloamerikanischen Kultur als auch zu der eigenen überfremdeten soziokulturellen Realität.[3] Und sie greift auch in diese manifest ein, verändert sie, wie ganz deutlich die von ihnen gewollte moderne Architektur (auf den Reservaten), die Tradition und Moderne zusammenfügt, wie z.B. auch die Außen- und Innenarchitektur des neuen Krankenhauses in Rosebud, das indianische Kunst im Wert von 70.000 Dollar nicht zuletzt aus therapeutischen Gründen enthält.[4]

Die Unterscheidung in Kunst und Kunsthandwerk, die aber meist in einem Atemzug genannt werden ("arts and crafts"), haben die Lakota mit der englischen Sprache übernommen. Ihr Kunsthandwerk (auch "hand[i]crafts" genannt) sind Gebrauchsgegenstände, die denen aus der historischen Bisonjägerepoche gleichen oder ihnen nachempfunden sind, und die in ihrem Alltag zum geringeren Teil eine praktische Verwendung finden bzw. nur noch im zeremoniellen Kontext und bei sozialen Festen ihre originäre Funktion erfüllen. Dazu zählen Bekleidungsstücke und Waffen[5] und insbesondere alles, was sich unter den Begriff Schmuck (für die [Lakota-]Indianer ist jedweder Schmuck, jede Verzierung prinzipiell ein symbolischer Bedeutungsträger) fassen läßt. Der Schmuck, den die Lakota heute in der Hauptsache (zum Verkauf) anfertigen, sind mittels verschiedener Techniken hergestellte Perlenarbeiten ("beadwork"), eine Kunst, die sie erst über den indirekten und direkten Kontakt zu den aus

---

1 Vor allem die graphischen Arbeiten karikieren und persiflieren nicht selten die Einstellung der dominanten Gesellschaft gegenüber der Urbevölkerung und bisweilen auch die eigene traditionelle Kultur.

2 1982:346-347.

3 Die herrschende Gesellschaft dagegen, die sich überwiegend dagegen sperrt, die gegenwärtige indianische Realität wahrzunehmen, greift bevorzugt das Motiv des gekrümmten, gebrochenen Indianers, der auf einem ebenfalls vor dem endgültigen Zusammenbruch stehenden Pferd sitzt (Remington, "The End of the Trail") - eine Personifizierung des Untergangs der "indianischen Rasse", der Ende letzten Jahrhunderts unvermeidbar schien - immer wieder auf.

4 "The Lakota Times", 17.4.1991. Wie perennierend wiederum die Kultur der Indianer ist, zeigt sich auch anhand von minimalen ästhetischen Details, etwa der Tatsache, daß manche Lakota-Ärzte ihre medizinischen Werkzeuge mit Perlenarbeiten dekorieren.

5 Beispielsweise stellt der Helfer des Medizinmannes Sonny Larvie traditionelle Bogen und Pfeile mit modernem Werkzeug her. Die Einbeziehung von modernen Geräten und Materialien spricht für die Lebendigkeit der Kultur.

Europa stammenden Händlern dergestalt entwickelten, daß sie nicht erst seit heute ein bekanntes Merkmal ihrer Ethnizität ist. Ein weiteres kunsthandwerkliches Erzeugnis, das sie selbst sehr schätzen und häufig im Geschenkaustausch verwenden, ist die "star quilt" (*wicahpi sina*)[1] genannte Steppdecke, deren Oberteil aus leuchtend farbigen (und weißen) Stoffrauten nach einem Muster ("lone star", "sunburst" u.a.) normalerweise mit der Nähmaschine genäht werden. Diese Decken, die man seit den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts ein Identitätssymbol nennen kann, gehen vornehmlich auf den Einfluß der Patchwork-Decken zurück, die zwischen 1775 und 1875 von britischen und holländischen Einwanderern hergestellt wurden.[2]

Symbole für kulturelle Identität treten dann auf, wenn eine Kulturgemeinschaft (seien es die Basken, die Tibeter oder ein Indianerstamm) ihre spezifische Identität bedroht sieht und sich gegen ihre unilaterale Akkuluration, Assimilation oder die gewaltsame Repression der ihr eigenen Kultur - d.i. der grundsätzlich selbstbestimmte Prozeß ihrer Daseinsauslegung und -gestaltung - zur Wehr setzt. Denn solange die Menschen, die eine Kultur tragen, im Rahmen ihrer Möglichkeiten frei darüber bestimmen können, wie sie ihr Dasein gestalten, spiegeln die sichtbaren Ergebnisse ihrer fortgesetzten Kulturhervorbringung zwar ihr besonderes Verhältnis zur Welt auf typische Weise (Stil) wider, Symbole der nicht in Frage gestellten Gruppenidentität sind sie ihrer Bestimmung nach jedoch nicht. Daher läßt sich strenggenommen von ihrer Existenz erst sprechen, wenn die, hier ethnische, Gemeinschaft ein ursprünglich kulturimmanentes Symbol bzw. ein Erkennungszeichen für die kontinuierte Übereinstimmung des Kollektivs mit sich selbst im Sinne der Abgrenzung verwendet.[3] Zu den Symbolen der kulturellen Identität der Lakota

---

1 Der Morgenstern verkörpert nach traditioneller Auffassung die Weisheit, und wer sich ihm zuwendet, nimmt an Erkenntnis, Weisheit oder auch Gesundheit zu. (Vgl. DeMallie 1985:312,382) Nicholas Black Elk: "(...) my people were to have knowledge from this star and people seemed to all know this. They were eager to see it come out and by the time the daybreak star came out the people would be saying, 'Behold the star of wisdom'." (Ebd.:226) Zur Bedeutung weiterer Sterne und Sternbilder, Verwandte der Lakota, siehe ebd.:119, 292f., 395-409. Frank Fools Crow: "(...) in the early days our people often had long debates about the stars. Some believed the stars were worlds too (...) They insisted that the stars were round, and that they turned just like the earth. Some felt there were people on them (...) each time I hear of (...) a flying saucer, I wonder whether some of those other worlds are overflowing now, and if their leaders are sending people here to see whether there is room for them." (Mails 1990:48)

2 Powers 1985:117f.

3 Daß man von ethnospezifischen Symbolen nur dann sprechen kann, wenn der Gegenstand beabsichtigt auf einen Sinngehalt hinweist oder an ihn mahnt, der über oder hinter der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung liegt, scheint nicht selbstverständlich zu sein. Bolz, der sich stark auf Spicer stützt, schreibt in seiner Schlußbetrachtung, der "Vertrag von Fort Laramie aus dem Jahre 1868" sei eines der wichtigsten kulturellen Symbole der Oglala-Sioux, und der "Fall Black Hills" sei "nach außen hin zum wichtigsten Symbol des politischen und kulturellen Widerstandes" geworden. (1986:242) Tatsächlich sind weder dieser Vertrag zwischen der US-Regierung und Lakota-Gruppen noch der darauf basierende Anspruch der Lakota auf die Black Hills für die Ethnie noch sonst

können u.a. (wie gesehen) die Darstellung des Medizinrades und des Bisonschädels oder auch die der ehemaligen Dauerbehausung (Tipi) gezählt werden, wenn sie auf die geistige Relevanz der ursprünglichen Lebensweise hinweisen wollen.

Von den Symbolen für die ethnische Identität an und für sich zu unterscheiden sind die heute eingesetzten extrovertierten, visuellen Kennzeichen der ethnischen Zugehörigkeit, die die Ethnizität bzw. die (Pan-)Indianess (die betonte Zugehörigkeit zur indianischen Urbevölkerung) ihrer Benutzer zum Ausdruck bringen.[1] Solche Kennzeichen werden unter den Lakota im Alltag auf vielerlei Weise, aber grundsätzlich spärlich und in erster Linie als Bestandteil ihrer Kleidung[2] (des "engsten Hauses" des Menschen) verwendet. Und es wäre nicht hier von ihnen die Rede, wenn es sich dabei nicht zumeist um kunstgewerblichen Schmuck oder Zierrat handelte: Ohrringe, Ketten, Gürtelschnallen, Hutbänder, "ties",[3] Etuis, Schlüsselanhänger und anderes mehr. Die Bandbreite der übrigen visuellen Zeichen, die die ethnische oder panindianische Zugehörigkeit hervorkehren, reicht von modernen Kleidungsstücken, die mit traditionellen Ornamenten und Motiven bedruckt (T-Shirts, Jacken, Mützen[4]) oder indianische Kreationen sind ("capotes", "ribbon shirts"[5]), über eine am Rückspiegel hängende Adlerfeder[1] bis zu Aufklebern.[2]

---

jemanden Symbole. Der Vertrag, auf dessen Einhaltung die Indianer pochen, ist, emisch wie etisch betrachtet, ein juristisches Faktum, die Black Hills sind für die *Ikce wicasa* das Zentrum der Welt und in jeder Hinsicht, auch ökonomisch, von existenzieller Bedeutung. Ebenfalls ist es zumindest sprachlich nicht ganz korrekt, von einem "kollektive(n) Identitätssystem" der (Oglala-)Lakota (Bolz ebd.) zu sprechen, da ihre kollektive Identität eine methodische Zusammenstellung weder ist noch sein kann. Nur der Wissenschaftler und der (methodenkritische) Philosoph, der einer kulturgeschichtlich gewachsenen Identität, oder nur einem Teil davon, nachgeht, kann sie (mittels einer strukturellen Analyse) systematisch auf den Begriff bringen (siehe etwa Castaneda 1980:155-214; Schlesier 1985).

1 Vgl. Feest (1983, 1988), der von "visible identity markers" (1983:94) spricht. Feest weist zurecht darauf hin, daß das Phänomen "Indianess" außerhalb der traditionellen Gemeinschaften entstanden ist (1988:339), und daß viele der Kennzeichen panindianischer Identität von Stereotypen abgeleitet sind (1983:95f.); er geht aber entschieden zu weit, wenn er behauptet: "(...) both strategies for boundary maintainance as well as the boundaries of 'Indianess' themselves are based on definitions from without rather than from within." (1983:96)

2 Vgl. Zalfen 1991. Der Wandel der Bekleidung unter nordamerikanischen Stämmen wäre ein dankbares Thema für eine ethnologische Arbeit und diese eine wichtige Bereicherung der Akkulurationsstudien.

3 Eine um den Hals getragene Lederkordel, an der ein stammesspezifischer Schmuck befestigt ist.

4 Sehr beliebt ist neben dem Cowboyhut vor allem die Schirmmütze (Baseballmütze), die auch mit Perlen bestickt wird. Auf einer Mütze, die mir 1987 im Pine-Ridge-Reservat auffiel, stand zu lesen, daß ihre Träger zu den "Crazy Horse Chiefs" gehörten. Fontanarrosa läßt in seinem Comic "Boogie el aceitoso" in der Episode "Sólo 400 dólares" (1987, Nr.7) eine Figur mit großer, gebogener Nase, Baseballmütze und Pferdeschwanz auftauchen, womit er das typische Erscheinungsbild des modernen Indianers treffend karikiert.

5 Indianische Capotes sind Jacken mit einer Kapuze, die aus einer Pendleton- oder Hudson's-Bay-Decke geschnitten sind. Ribbon shirts sind meist gemusterte Stoffhemden mit applizierten farbigen

Am wenigsten werden diese optischen Erkennungsmerkmale im täglichen Leben von den "wirkliche Indianer" Genannten benutzt. Sie tragen allenfalls indianische Ohrringe bzw. eine beispielsweise perlenbesetzte Gürtelspange oder ein in ihrem Stamm übliches Hutband, z.B. aus geflochtenem Pferdehaar. Traditionalisten tragen nicht selten, insbesondere bei öffentlichen Auftritten, analog zu der heute nur noch in Zeremonien im Haar befestigten Feder, eine (ihre) Adlerfeder am Hut, die jedoch nicht unter die Kategorie der extrovertierten Identitätszeichen fällt, da sie als heilig gilt, als ein kulturimmanentes "Symbol" verwendet wird und auch eine schützende Funktion hat. Die "grass root(s) people" der Lakota haben wenig Veranlassung, ihre ethnische Zugehörigkeit zu betonen,[3] sie haben es, ironisch formuliert, nicht nötig, Indianer zu spielen, um als solche sich zu fühlen und (an)erkannt zu werden. Davon abgesehen, ist das auffällige und anziehende Sichschmücken traditionell für entsprechende Anlässe, insbesondere Feste, vorgesehen, Das Lakota-Wort *waste*, das auch innerhalb der auf englisch geführten Konversation häufig erklingt, bedeutet gut als auch schön. Wir brauchen uns nicht an Platons Kalokagathie zu erinnern (denn im Deutschen können wir auch "schön" sagen, wenn wir "gut" meinen), um gewahr zu werden, daß für die Lakota-Indianer (denen bis heute von Personen, die sich nie die Mühe gemacht haben, sich eingehend mit ihrer Kultur zu befassen, ein retardiertes Abstraktionsvermögen unterstellt wird) die wahre menschliche Schönheit, die nicht nur schön erscheint, sondern auch ihrem Wesen nach schön ist, sozial-ethische Qualitäten besitzt,[4] im Unterschied zu dem, was schön im Sinne von attraktiv, hübsch, wohlgestaltet (*gopa* u.a.) ist und dem Auge gefällt (*owanyangwaste*).[5]

Die Berührung mit dem Kunsthandwerk Europas und der Kunst der Europäer und der frühen Euroamerikaner (die Gegenwartskunst des mittleren Westens gefällt sich in einem ober-

---

Bändern, die in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts aufgekommen sein sollen.

1 Nur die Ureinwohner dürfen ja dem Gesetz nach Federn der bedrohten Adlerarten besitzen. An manchen Lakota-Rückspiegeln baumelt auch ein Kunsthandwerk, das hauptsächlich aus Sicherheitsnadeln, auf die Perlen gesteckt sind, besteht und die Federhaube sowie den traditionellen Brustschmuck der Männer ("breast plate") darstellt. Nachdem Lorena und ich ein solches "warbonnet", das uns ein Oglala geschenkt hatte, 1989 in unserem Schrottwagen aufgehängt hatten, wurden wir im Reservat verstärkt von entgegenkommenden Indianern mit dem üblichen Handgruß gegrüßt.

2 Für einiges Aufsehen soll der Autoaufkleber "Custer died for your sins" gesorgt haben, mit dem man nach Aussage von Lakota in Süddakota Kopf und Kragen riskieren kann.

3 Ein in Rapid City lebender Halbblut-Lakota, dessen Physiognomie nicht im geringsten an einen Ureinwohner erinnert, erklärte mir, er werde von Weißen dann wie ein Indianer diskriminiert, wenn er seinen "beaded belt buckle" u.ä. anlege.

4 *Wasteka* bedeutet gutherzig, *wastela* das Gute hochachten, lieben. (Buechel 1983:552f.) Vgl. die weiteren Komposita auf *waste* ebd.

5 Siehe Buechel 1983:162, 413, 668. *Sica* bedeutet schlecht oder böse, *owanyangsica* analog häßlich (ebd.:787).

flächlichen, idyllischen Naturalismus oftmals nostalgischer Manier) hat das künstlerische Schaffen der Lakota bereichert und sie angeregt, neue Formen des ästhetischen Ausdrucks zu entdecken (Stimulusdiffusion). Von ganz wenigen Individuen in neuerer Zeit, deren Bilder moderne europäische Stile imitieren, abgesehen, haben sie dabei nie ihre tradierten Motive und Stile gänzlich verlassen. Wie ihre spiralförmigen Chroniken veranschaulichen, dreht sich ihre künstlerische Produktion, ihr gesamtes Kulturschaffen erweiternd um die eigene Mitte, dehnt sich raumzeitlich bis heute von den mythologischen Anfängen zur gegenwärtigen Peripherie aus. Die Absorption ihrer Kunst durch den Markt indianischer "arts & crafts", der ihre Arbeiten anerkennend in einem dem ursprünglichen Verständnis fremden Bezugsrahmen ausstellt, hat zu ihrem weitgehenden Verlassen des Lebensvollzuges entscheidend beigetragen. Nicht nur, aber auch deshalb befinden sich die schönsten und wertvollsten Stücke auch der heutigen Kunstproduktion (mit Ausnahme derer, die die Lakota zum eigenen Gebrauch herstellen) im Besitz von Galerien und Sammlern, während die Zuhause der Lakota auch diesbezüglich arm sind. Obwohl die Lakota derzeit gewiß andere Sorgen haben und sich zumal die erforderlichen Materialien und Utensilien kaum leisten können, bleibt im Sinne der kulturellen Wiederbelebung zu hoffen, daß sie ihre Kunst stärker als bisher in ihre unmittelbare Umgebung zurückholen. Denn das Schöne an ihrer Kultur ist nicht zuletzt der ihr innewohnende Sinn für Ästhetik.

1. *Wacipi*: Sie tanzen

Musik und Tanz spielen im Leben der Lakota eine überaus wichtige Rolle, ihre traditionelle Musikkultur hat sich bis heute ungebrochen weiterentwickelt.[1] Der tiefe Klang ihrer Trommeln[2] und der unverwechselbare schrille ("high-pitched") ihrer Stimmen begleitet ihre Zusammenkünfte. Für die *Ikce wicasa* ist der Trommelrhythmus ihr Herzschlag und das Lied der Atem ihres Geistes, Lied und Tanz[3] verleihen ihrer kollektiven Seele Ausdruck. Unterschieden wird zwischen Liedern, die vom Menschen kreiert werden, und Liedern, die er in Träumen und Visionen empfängt; die heiligen Lieder werden während sakraler Zeremonien gesungen.[4] Ben Black Bear über die (Meta-)Funktionen von Gesang und Tanz:

---

1 Bei der Musik, die KILI-Radio spielt, handelt es sich hauptsächlich um Rock-Musik, traditionelle songs der Lakota und moderne indianische (Rock-)Musik. Die Hopi-Indianer sind Reggae-Fans, in ihrem Reservat finden oft Reggae-Konzerte statt.

2 Eine Trommel wird nach der Tradition als ein geistiges Wesen ("spirit person") betrachtet und als solches achtungsvoll behandelt, sobald sie einen Namen erhalten hat. ("Rosebud Sioux Tribal Fair & Pow Wow 1990")

3 Zu den nicht-sakralen Liedern und Tänzen der Lakota siehe Black Bear & Theisz 1988.

4 '"Hitting the PowWow Circuit"'.

> "The first thing they sing about is the sacred ways. Some songs were given to the holy man, the medicine men,[1] the holy men. And then, through the songs, men and women and boys and girls ask things for themselves and they also sing sacred songs. In addition, they sing to merely enjoy themselves. That is for recreation and they will be happy. And then again they sing songs of sorrow. (...)
> Many of you who dance (...) know the beauty of it, (...) and know that it is the highest form of enjoyment. What evil things you had planned to do, you will not do. You will keep your mind on only the dancing and your body will be well; it will not be fat. (...) If someone does not do this, I do not know why he is on this earth. People use the dance to lecture those who like to strike their families. While you are alive, you give homage to the Great Spirit, and you will do favors for others, and then you will enjoy yourself. If one does not do those things, he will explode within himself. These three things are the highest in law (...) These are truths. So be it."[2]

Der Tanz, die Tanzveranstaltung heißt auf lakota *wacipi*, heute bezeichnen sie ihre sozialen Tanzfeste auch mit dem panindianischen Namen Powwow.[3] Die Ursprünge ihrer Powwows liegen in den sommerlichen Zusammenkünften der einzelnen Lebensgemeinschaften in der Bisonjägerära. Die Adlerfedern der (männlichen) traditionellen Tänzer ("traditional dancers")[4] gehen auf die Adlerfedern zurück, die ihre Vorfahren als Auszeichnungen für bestimmte Kriegstaten während des Siegestanzes trugen.[5] Den hinten am Körper befestigten Federkranz ("bustle"), den nicht nur die traditionellen Tänzer (denen die meiste Aufmerksamkeit zuteil wird) tragen, übernahmen die Lakota vom Stamm der Omaha;[6] der Grass-Tanz der Omaha, den die Sioux in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts übernahmen, wird als der eigentliche Ursprung des gegenwärtigen Powwows angesehen.[7] Traditionelle Tänzerinnen tragen an ihrem Gürtel die Utensilien, die die Frauen der Bisonjägerzeit ständig bei sich trugen. Ihre Kleidung ist wie die originäre aus Hirschleder, sie hat meist sehr lange Fransen, ist reich mit Perlen bestickt

---

1 Mit "medicine men" sind hier die traditionellen Kräuterheiler gemeint ("Pejuta wicasa" im originalen Wortlaut).

2 Black Bear & Theisz 1988:24-27. *Ho hecetu (yelo)* wird gewöhnlich mit "So be it" übersetzt. Es ließe sich auch mit "So ist es gut/richtig" übersetzen, *yelo* verleiht einer Aussage Nachdruck (siehe Buechel 1983:170, 180, 632).

3 Siehe Washburn 1988:559-561.

4 Zur Tanzbewegung des männlichen und des weiblichen "traditional dance" siehe Black Bear & Theisz 1988:16f.

5 Verliert jemand auf der Powwow-Tanzfläche eine Adlerfeder, so tanzt man, da sie heilig ist, viermal zu ihr hin und hebt sie beim vierten Mal auf. Derjenige, der sie verloren hat, verschenkt sie daraufhin in der Regel.

6 "'Hitting the PowWow Circuit'". Jene Tänzer, deren Kostüme reich an Federn sind, wirken wie Vogelmenschen. Nicholas Black Elk über die Identifikation mit den Vögeln: "The life of an Indian is just like the wings of the air. (...) That is why the Indian is always feathered up; he ist a relative to the wings of the air." (DeMallie 1985:317)

7 Powers 1975:271; Black Bear & Theisz 1988:19; "Rosebud Sioux Tribal Fair & Pow Wow 1990"; "'Hitting the PowWow Circuit'".

und daher sehr schwer. Die Kostüme für die übrigen Tanzstile sind aus farbigem Stoff genäht und mit unterschiedlichen Applikationen versehen. Der schnellste und athletischste Tanz ist der "fancy dance" der jungen Männer, der um die Jahrhundertwende im Zusammenhang mit den Wild-West-Shows entstanden ist,[1] seine feminine Entsprechung ist der "shawl dance".

Der 1882 von der Bundesregierung erlassene "Code of Indian Offenses" richtete sich auch gegen die Tänze der Lakota, es wurde ihnen nur noch gestattet, zu bestimmten Anlässen wie der Feier der nationalen Unabhängigkeit Tänze aufzuführen. Eines der ersten bekannten Powwows der Oglala-Lakota wurde von "Buffalo Bill" Cody als Teil einer Feier des 4. Juli in Nebraska organisiert. Die indianischen Akteure, die in der von ihm anschließend ins Leben gerufenen Wild-West-Show den "Kriegstanz" tanzten, stammten ausschließlich aus dem Pine-Ridge-Reservat, ebenso die indianischen Darsteller der Gordon Lille's Pawnee Bill Show und der Kickapoo Medicine Company.[2] Der Reservatsagent berichtete dem Indianerkommissar 1899, die Schuljungen träumten davon, ihr Haar lang wachsen zu lassen und mit den Shows fortziehen zu können. Im Februar 1923 gestattete der Kommissar für indianische Angelegenheiten jedem Distrikt nur noch eine Tanzfeier pro Jahr, die für Personen unter fünfzig Jahren verboten war. Doch der Herzschlag der Trommeln kam nicht zum Erliegen, oftmals im Geheimen lehrten die Lakota ihre Kinder "die alten Wege". Das Gesetz der Reorganisierung (1934) ermöglichte schließlich ein Wiederaufleben der Ausdrucksformen des Stolzes auf die eigene Kultur.[3]

Die heutigen *wacipi* oder Powwows der Lakota dienen nicht nur der Unterhaltung und der Erzeugung sozialer Harmonie, sondern auch dem Erhalt der tribalen Identität. Es gibt kleine, lokale Powwows, die irgendwo im Hinterland fernab des Tourismus abgehalten werden, Powwows in öffentlichen Einrichtungen und die großen Powwows in Verbindung mit den Jahrmärkten und Rodeos auf den Reservaten. Das Tanzen als ein Wettbewerb kam in den fünfziger Jahren auf.[4] Er ist nach Tanzstilen und Altersgruppen geordnet, das Preisgericht bewertet in erster Linie die Übereinstimmung der Bewegung mit dem Rhythmus der Musik, die von speziellen Gruppen ("singers"), die im Kreis um ihre großen Trommeln entlang der Peripherie des Tanzplatzes sitzen, getrommelt und gesungen wird.[5] Sonny Larvie, der als einer der ersten Lakota-"fancy dancers" 1960 und 1961 in Kalifornien nationaler Champion wurde, über die Bedeutung des heutigen Powwows für die ethnische Identität und Solidarität:

---

1 "'Hitting the PowWow Circuit'".
2 "The Lakota Times", 31.7.1991.
3 "'Hitting the PowWow Circuit'".
4 "'Hitting the PowWow Circuit'".
5 Die Indianer nehmen bei Powwows ihre Musik mit Kassettenrekordern auf.

> "Pow wow is one of the last things we as Indians have left. I hope we don't lose it. Everything else has been suppressed or taken away or duplicated (...) In the Lakota today, there is an emptiness, there is something missing and the spirit of singing and dancing draws you in. Even the non-participants are a part of the circle. The people are united again. (...) I don't see how we can unify if we don't stay with the pow wow circle."[1]

Eine wahrscheinlich in Oklahoma entstandene kultursynkretistische Erscheinung, die noch Erwähnung finden sollte, sind die Miss-Wahlen, die während mancher Tanzfeste durchgeführt werden. Obwohl ihre äußere Erscheinung eine gewisse Rolle spielt, sind die Mädchen und jungen Frauen, die zur "Miss (Little, Junior) Rosebud", "Miss Oglala Nation", "Miss Black Hills Nation" usw. gekrönt werden, nicht eigentlich Schönheitskönigginnen zu nennen, da sie den Titel einer Prinzessin bzw. Königin normalerweise hauptsächlich deshalb zugesprochen bekommen, weil sie im Verlauf eines Wettbewerbs gezeigt haben, daß sie die Kultur der Lakota besser repräsentieren können als die übrigen Bewerberinnen.[2] Ihre Kronen sind meist mit Perlen und manchmal mit gefärbten Stachelschweinborsten bestickt.

Sidney Keith entwarf 1991 die Krone für die erste "Miss Black Hills Nation", die, wie er sagte, die Wahrheit zum Ausdruck bringen müsse. Ein Tipi-Design steht für alle Lakota, ein horizontaler Chokecherry-Stab an der Spitze des Dreiecks steht für Gott oder den Großen Geist, je drei Adlerfedern rechts und links von ihm symbolisieren die Sechs Großväter des Lakota-Universums. Ein Medizinrad im Zentrum, das den Weg des guten Herzens repräsentiert, und eine horizontale Linie, die den Weg ohne Herz andeutet, verweisen auf die Möglichkeit der Menschheit, entweder empor- oder herabzusteigen. Ein Bisonkopf, von dem fast nur noch die Hörner zu sehen sind, und Bisonhufe weisen darauf hin, daß nicht mehr viel Zeit bleibt.[3]

---

1 "'Hitting the PowWow Circuit'".

2 Pers.Komm. mit Sandi Miner, die selbst einmal eine "Princess" ihrer Reservation war, im September 1990. Laut Sandi erhalten heute manche Mädchen deshalb den Titel, weil sie die meisten Eintrittskarten für das Powwow verkauft haben. Jährlich wird auch eine "Miss Indian America" gewählt. Die White Mountain Apache Linda Kay Lupe (indianischer Name: *Itsat'ol* [Regenbogen]) über ihre Rolle als "XXXIII. Miss Indian America": "The best part of being Miss Indian America is knowing that I represent a very unique group of people. The Indian people are diamonds in the world. There are a lot of rocks, but the Indian people are diamonds." ("The Lakota Times", 26.6.1991)

3 "The Lakota Times", 26.6.1991.

III. Die Lakota und das Land

"One does not sell the earth on which the people walk."[1]

Tasunka witko

"Als ich noch Polizist war, wurde ich einmal zu einem Baseballspiel gerufen. S. (ein Lakota) war in einer Pause mitten aufs Spielfeld gelaufen. Er war völlig betrunken. Laut rief er: 'I'm the landlord of this country! I'm the landlord of the Black Hills!' 'Komm', sagte ich zu ihm, 'komm, S., laß uns gehen.'"

Sonny Larvie

"Think not of the indigenuous cultures and nations all dead and gone from this sacred land. The physical world is not at all silent or what it seems. The nations live! My spirit lives! The spiritual world is everywhere! If you listen, you will hear. There are so many ancient voices shouting from this sacred land. In the distance, I hear one of a thousand songs of an ancient spiritual man..."[2]

Anna Lee Walters

Für die Lakota, für alle eingeborenen Ethnien in den USA spielt das Land eine fundamentale Rolle innerhalb ihres Überlebenskampfes. "We're part of the land, us Indian people, and the land is part of us", sagte ein Ältester der Yakima-Indianer in seinem Eröffnungsgebet während der "First Annual Consolidation Conference", die im Juni 1991 in Pendleton, Oregon, stattfand. Sechsunddreißig Stämme aus fünfzehn Bundesstaaten nahmen an dieser Konferenz teil, die Sprecher betonten die spirituelle, politische und ökonomische Bedeutung von Land für die indianischen Nationen.[3]

Es geht den Indianern nicht allein um die meist zerstückelte Landbasis innerhalb der Grenzen ihrer Reservate, Bruchstücke ihrer einstigen Territorien oder Lebensräume, sondern auch um die Rückgewinnung von angestammten Gebieten, die ihnen die USA

---

1 Mit dieser aphoristischen Aussage reagierte Crazy Horse auf das Angebot der US-Regierung, die Black Hills zu kaufen. (Dee Brown 1977:270)

2 1989:39.

3 "The Lakota Times", 26.6.1991.

vertragsrechtlich zugesichert hatten, um sie dann, wie wir am Beispiel der Lakota gesehen haben, über militärische Gewalt, Betrug und das Allgemeine Landzuweisungsgesetz an sich zu reißen,[1] und auch um ihnen heilige Plätze, die sich offiziell nicht mehr in ihrem Besitz befinden, gegen deren Entweihung sie sich wehren. Denn ihre Kulturen sind, wie schon aus dem obigen Zitat des Yakima zu entnehmen war, untrennbar mit ihren jeweiligen natürlichen Umwelten verwachsen, verwoben. Würden die (Lakota-)Indianer auch noch das letzte ihnen verbliebene Land verlieren (was die Terminationspolitik der fünfziger Jahre erreichen wollte), wären ihnen die Wurzeln ihrer Identität genommen; ihre ohnehin schon stark beschädigten autochthonen Kulturen würden, wie teilweise bereits geschehen, zu entwurzelten Underground- oder Subkulturen geraten.

Die Einheit und Interdependenz von Land und Lebensweise bzw. Identität wird von den Lakota immer wieder hervorgehoben. Der Stammespräsident des Pine-Ridge-Reservats beispielsweise machte sie 1990 zum Thema seiner Ansprache während des jährlichen Powwows in Rosebud, der Hauptstadt des Rosebud-Reservats. "Es ist nicht nur das Powwos, das uns zu Indianern macht, oder ein ribbon shirt,[2] das wir uns anziehen, sagte er. "Es ist unser tägliches Leben (day to day way of life), unser täglicher Kampf (day to day struggle) gegen die Unterdrückung unserer Lebensweise durch die Bundesregierung. Besonders außerhalb der Reservatsgebiete müssen wir uns Tag für Tag Herausforderungen entgegenstellen.[3] Wir müssen stärker und stolzer werden. Die Leute in Kanada (gemeint sind die dort lebenden Sioux) sind wenige, sie haben nur ein paar Morgen Land. Wir sind viele und haben immer noch eine Menge Land. Dieses Land und unsere Lebensweise haben wir von unsern Großvätern (It's for our grandfathers that we have this land and way of life.)."

Der existenzielle Kampf der Lakota um ihren Lebensraum, der mit der sie überrollenden Invasion ihres Territoriums begann, mit dem sie sich nach wie vor

---

[1] Der ehemalige Chef des BIA-Office of Trust Responsibilities, der Seneca-Indianer Martin E. Seneca: "Als der Kongreß das Allotment Act [Aufteilungsgesetz] von 1887 erließ, betrug der indianische Landbesitz circa 150 Mio. acres. (...) als dieses Gesetz (...) aufgehoben wurde, war der indianische Landbesitz (...) auf etwa 50 Mio. acres zusammengeschrumpft. (...) Der ganze Sinn des Allotment Act hatte darin bestanden, das Volumen des indianischen Landbesitzes einzuschränken." (Schmidt 1980:105)

[2] "Ribbon shirts" sind mit bunten Bändern besetzte Hemden, ein Ersatz für die traditionellen indianischen Lederhemden, ein Ausdruck von "Indianess".

[3] Gemeint ist vor allem die Ablehnung, Diskriminierung und Diskreditierung, mit der die Lakota ständig konfrontiert werden.

identifizieren, hat also bis in unsere Zeit kein Ende gefunden; ein "Graswurzel"-Lakota: "This used to be our land, into Wyoming, Montana... Maybe one day we'll get it back." Es ist nach wie vor ein ungleicher Kampf, gegenwärtig wird er nicht mit Waffengewalt ausgetragen,[1] sondern vorrangig innerhalb des juristischen Systems der dominanten Gesellschaft. Dabei prallen zwei nach wie vor distinkte Auffassungen von bzw. Weisen des sich Inbeziehungsetzens zur Ökosphäre (Natur, Erde, Land) aufeinander; gewisse in jüngerer Zeit gemachte Zugeständnisse an die Lakota können, wir wir noch sehen werden, nicht darüber hinwegtäuschen, daß beide auch in ihrer weiterentwickelten Form einander widersprechen. Die spezifische Beziehung der Lakota zum natürlichen Lebensraum (die prinzipiell mit der aller indianischen Ethnien übereinstimmt), speziell zu jenem, mit dem sie sich identifizieren, sowie ihren Kampf um die von ihnen beanspruchten Gebiete, zu dem ihr Protest gegen die globale Umweltzerstörung gehört, möchte ich im folgenden versuchen zu vermitteln.

a) Die Lakota und die Natur

> "... die besondere, wissenschaftstheoretische Denktradition des modernen westlichen Patriarchats (...) (schmälerte) das menschliche Vermögen, die Natur zu erkennen, durch die Ausgrenzung anderer Wissender wie auch anderer Wege der Erkenntnis (...) und (beeinträchtigte) gleichzeitig durch die Behandlung der Natur als zerteilbare Materie ihr Vermögen (...), sich zu regenerieren und schöpferisch zu erneuern."[2]
>
> Vandana Shiva

Indianer, die in den USA im 19.Jahrhundert dazu gezwungen wurden, ihren Lebensraum zu verlassen, berührten, so William Brandon, die Blätter, Bäume, Felsen und Bäche, um sich von ihnen zu verabschieden. Die Weißen konnten diese tiefe Verbundenheit zu einem bestimmten Stück Land (im Original: "the Indians' fanatical attachment to a particular part of the earth") nicht begreifen.[3] Begreifen konnten sie es deshalb nicht, weil sie - mit Sicherheit unreflektiert, wie die meisten westlichen Menschen heute auch - die besonders von Descartes evozierte Trennung des Menschen

---

[1] Die Möglickeit eines Bürgerkrieges zwischen Indianern und Weißen aufgrund des Disputs um das Land, insbesondere die Black Hills, wird von manchen Lakota nicht ausgeschlossen.

[2] 1989:33.

[3] 1961:223, zit.n. Talbot 1985:62.

von der Natur (res cogitans - res extensa) bzw. die cartesianische Methode, sich ihr zu "nähern", längst verinnerlicht hatten. Der Dualismus von Mensch und Natur, das rationalistische, mathematisch-analytische Denken bzw. dasjenige, welches Comte positivistisch nennt, beherrscht auch in unserem postmodernen, postindustriellen Zeitalter die westlichen Zivilisationen, die konsequenterweise die Beherrschung der Natur über Naturwissenschaften und Technologien nicht aufgegeben haben.

Die abendländische Wissenschaft, so Marcuse, befreite "die Natur von allen immanenten Zwecken (...) und (entkleidete) die Materie aller Qualitäten, mit Ausnahme quantifizierbarer",[1] sie faßt die Natur apriori als "potentielles Mittel, als Stoff für Kontrolle und Organisation" auf,[2] die Natur wie den Menschen behandelt die abendländische technologische Zivilisation außerhalb der von ihr unter Schutz gestellten Bezirke "als ein Instrument destruktiver Produktivität".[3] Sie begreift die Natur grundsätzlich als eine inferiore, ausbeutbare Ressource. Dieses Denken hat in den USA dazu geführt, daß nahezu das gesamte Terrain - die Indianerreservate und die zu National Parks, National Monuments usw. erklärten Gebiete eingeschlossen - vom Menschen dominiert wird. Die ökonomische Ausbeutung natürlicher Landschaften (die durchaus als an und für sich wertvoll erkannt werden) hat immer noch Vorrang vor ihrer Erhaltung; Gebiete können zu "national sacrifice areas" erklärt werden, der Zugriff auf die Rohstoffe macht vor den Reservaten der Ureinwohner nicht Halt.[4]

Im holistischen Welt- und Selbstverständnis der Lakota, das in ihrer originären Kultur

---

[1] 1988:171.

[2] 1988:168.

[3] 1988:251. Marcuse gibt in dem hier zitierten Text, unter Bezugnahme auf Hegel, das Konzept der dualistischen Beziehung zwischen negativer Natur und vernünftigem, sie beherrschendem Menschen nicht auf, die Natur ist und bleibt für ihn das entgegengesetzte Objekt. In den geschaffenen Schutzräumen ("Gärten, Parkanlagen und Schutzgebieten") sei die von ihm vertretene befreiende Herrschaft über die Natur bzw. ihre sie befriedende Umgestaltung erreicht worden. (246-248, 251) Die von Marcuse erkannte zusammenhängende repressive Beherrschung des Menschen und der Natur, so möchte ich dagegenstellen, kann nur überwunden werden, wenn diese von ihm als spezifisch geschichtlich-gesellschaftlich erkannte Konzept verlassen wird. Naturparks u.ä. von einer völligen Unterwerfung ausgesparte Panoptika haben ansonsten nur solange Bestand, bis ihre Exploitation für notwendig behauptet wird.

[4] "Vor mehr als einhundert Jahren wurden die nordamerikanischen Ureinwohner (...) gewaltsam in ökonomisch scheinbar unbrauchbare Gebiete (...) getrieben. Heute jedoch ist bekannt, daß in diesen Landstrichen die reichsten Kohle-, Erdöl-, Erdgas- und Uranvorkommen des Landes lagern. (...) auf den Gebieten von 23 Indianernationalitäten (...) (befinden sich) 33 Prozent der im Tagebaubetrieb förderbaren schwefelarmen Kohlevorkommen, 80 Prozent der Uranreserven sowie 3 bis 10 Prozent der Erdöl- und Erdgaslagerstätten des Landes." (Talbot 1988:267)

seine Wurzeln hat, ist die Beziehung zwischen Mensch und nichtmenschlicher Natur nicht dualistisch, sondern sie verstehen sich als einen integrierten Bestandteil der natürlichen Mitwelt.[1] Natur wird nicht in belebte und unbelebte getrennt, ihre Bestandteile werden nicht verdinglicht, sondern alles natürlich Existierende, die als Mutter aufgefaßte Erde, die Menschen, Pflanzen, Felsen, Steine, Wolken ... gelten als miteinander verwandt und bilden ein einheitliches Beziehungsgeflecht, zu dem auch die "spiritual" genannte metaphysische Welt gehört. Es gibt in ihrem Denken keine Polarisation von Natur und Kultur, und auch nicht von Natur und Geist, denn im Lakota-Universum besitzt nicht nur der Mensch, sondern alles Daseiende, jegliche Existenz eine spirituelle Essenz.[2]

Die Lakota sehen weder sich noch die anderen Menschen als dazu bestimmt, über die übrige Natur zu herrschen; der Mensch soll nach ihrer Auffassung mit der übrigen Natur, von der seine Existenz abhängt, harmonisch zusammenleben. Angesichts der fortschreitenden globalen Umweltzerstörung durch die westlichen Industrienationen betrachten sie es, worauf ich noch näher eingehen werde, als ihre Aufgabe, sich für die Bewahrung der natürlichen Umwelt einzusetzen. Während einer Schwitzzeremonie für Frauen, an der meine Frau Lorena teilnahm, beteten die Lakota für das Überleben aller Tiere und Pflanzen.

Zur Veranschaulichung des Gesagten sei hier die Beziehung der Lakota zu den Tieren kurz skizziert: In ihrer Sprache, so Floyd Red Crow Westerman, gibt es kein Wort für Tier, da die Tiere als Brüder und Schwestern aufgefaßt wurden.[3] Die Lakota teilen sie in vier Gruppen ein: die geflügelten, die vierbeinigen, die kriechenden und die im Wasser

---

[1] Dieser Umstand ist mit Sicherheit zum großen Teil auf die Tatsache zurückzuführen, daß ihr Lebensraum vor der Kolonialisierung des Kontinents (egal welche Schätzung man zugrunde legt) im Unterschied zu der parallelen dichten Besiedlung Europas, wo der Bevölkerungsdruck zu mörderischen Auseinandersetzungen führte, gering besiedelt war. Die noch heute immens erscheinende Weite des Landes, gerade der "rolling plains", die in vielen Reisenden und Emigranten aus der Alten Welt den Eindruck erweckte, sich in einem Meer aus Gras zu befinden, dürfte in den relativ kleinen Gruppen der ersten Bewohner, die sich, um zu überleben, den Gesetzen der übermächtigen Natur strikt anpassen mußten, unvermittelt das Gefühl der Ehrfurcht hervorgerufen haben. U.a. auf den Reservaten der Lakota, wo der Horizont nicht verstellt ist, kann man heute noch den Eindruck gewinnen, die Erde sei eine kreisrunde Fläche, unermeßlich in Relation zu ihrem menschlichen Bewohner.

[2] Ich vermeide es bewußt, die Begriffe (Prä-)Animismus, Animatismus und Animalismus zu gebrauchen, da diesen die Auffassung zugrundeliegt, es handele sich bei dem über sie kategorisierten Erleben von Wirklichkeit um ein auf einer primitiven Stufe stehendes Denken.

[3] Fernsehreportage "The Making of Dances with Wolves". Buechel übersetzt "animal kingdom" mit *"wama' ka_kan"*: "all things that move (*_kan*) upon the earth (*maka*)". (1983:535)

lebenden. Anstelle von Tierarten etc. existieren in ihrem Denken analog zum Menschen Tiervölker;[1] die *Ikce wicasa* stammen nach ihrer Überlieferung, die wir mythologisch nennen, ursprünglich vom Bisonvolk (*Pte oyate*: "buffalo people/nation") ab. Als Lorena einem Heiligen Mann erzählte, daß sie von einem Bison geträumt hatte, der gleichzeitig ein Mensch war, sagte er ihr, sie habe etwas sehr Wesentliches verstanden, Frauen verstünden besser als Männer, was Lakota-Sein bedeute.

Tiere und Tiergeister überbringen den Lakota Botschaften aus der spirituellen Welt, sie können sie unterweisen und ihnen ihre spezifische Kraft ("power", "medicine") verleihen. Besonders identifizieren sich die Lakota mit dem Bison, ihrem Vorfahr, und dem Adler, Botschafter des "Great Spirit", welche nicht zuletzt auch Freiheit und Stärke verkörpern. Die Identifizierung mit ihren tierischen Verwandten als auch mit anderen Naturerscheinungen spiegelt sich deutlich in ihrer traditionellen Namensgebung wieder, die heute in der "name giving ceremony", die ich noch eigens besprechen werde, fortlebt.

Ihren lebendigen Ausdruck findet diese Beziehung zwischen Mensch und Tier, in der es zwischen beiden keine feste Grenze gibt, heute vor allem in den sozialen und rituellen Tänzen, in denen Tiere verkörpert werden, bzw. in den Zeremonien allgemein; ein diesbezügliches Zugeständnis der dominanten Gesellschaft an die (Lakota-)Indianer ist, daß nur sie das Recht haben, Teile von bedrohten Spezies (Adlerfedern, Grizzlybärenkrallen u.dergl.) zu besitzen. Doch auch im Alltag ist sie präsent, beispielsweise zieht ein Adler, der sich über einem Anwesen zeigt, immer die Aufmerksamkeit der Indianer auf sich.[2]

Die Lakota - das muß hier gesagt werden, um Mißverständnisse zu vermeiden - "romantisieren", vermenschlichen die Tiere jedoch nicht. Vor allem die auf dem Land Lebenden kennen ihre Verhaltensweisen sehr genau, und sie ziehen es beispielsweise vor, einen Biber zu erschießen, als es zu tolerieren, daß er sämtliche Bäume auf ihrem Grundstück fällt. Lakota, die Pferde besitzen, haben keine Pferdeställe, sondern sie lassen sie auf ihrem eingezäunten Gelände frei herumlaufen und treiben sie nur ab und an zusammen.

---

[1] Siehe Powers 1989:145-152.

[2] Zwei Lakota, die mich mitgenommen hatten, hielten plötzlich mitten in der Pampa an und feuerten auf Präriehunde, um dem am Himmel kreisenden "Grandfather", einem Adler, eine Mahlzeit zu verschaffen. Die Jagd spielt heute eine geringe Rolle, im Reservat sind die Lakota nicht an die offiziellen Jagdzeiten gebunden.

Die traditionelle Relation und Interaktion zwischen Mensch und Tier[1] ist durch die veränderten, real gegebenen Umstände insgesamt stark limitiert, sie kann oft nur in angepaßter Form weiterleben. Ein Lakota auf Visionssuche im Reservat oder auf dem Bear Butte kann keinem real existierenden Bären oder Wolf begegnen, weil es sie dort nicht mehr gibt. Die Bisonherden in den Reservaten Cheyenne River, Pine Ridge und Rosebud werden von den Stammesregierungen verwaltet und von Rangern überwacht, in Pine Ridge wurde eine mit hohen Zäunen umgebene neue game range für Bisons, Wapitis, Hirsche und Bighornschafe eingerichtet. Wenn ein Distrikt einen Bison für einen Sonnentanz oder ein Powwow geschlachtet haben möchte, muß er ein Gesuch einreichen.

Der Cheyenne River Sioux Tribe hat seine Herde vergrößert und beabsichtigt, den Bison in modifizierter Form in die Kultur, vor allem in die Wirtschaft zu reintegrieren (Fleischproduktion für den Spezialitätenmarkt, Tourismus, Kunsthandwerk, Trophäenjagd). Fred Dubray, der an dem "Bison Enhancement project" arbeitet: "Years ago the buffalo used to be the sole economic base. The buffalo was central to our culture. I see this as a way of the buffalo giving back to the people."[2]

Folgende Aktion eines Lakota, der sich extrem mit der Bisonjägerkultur seiner Imagination identifiziert und von vielen als verrückt bezeichnet wird - derselbe, der das Baseballspiel unterbrach -, war zwar in ihrer Art einmalig, doch ich meine, es kam in ihr ein Konflikt zum Ausbruck, der latent in der Psyche aller Lakota, die den Traditionen anhängen, vorhanden ist. Vor einigen Jahren trieb er die kleine, seiner weißen Frau gehörende Bisonherde aus der Umzäunung auf seinem Land hinaus in die Badlands und rief: "Free my brothers! Free my brothers!".

b) Die Lakota und Terra Mater

> "Our concept of life, of the earth being a living thing, that natural forces, winds, everything, is a part of live, was an alien concept to the people who came here."[3]

---

[1] Sie ist ein Schwerpunktthema in der bildenden Kunst der Lakota, die sich überwiegend nostalgisch auf die ursprüngliche Plainskultur bezieht und somit eine Entlastungsfunktion im Hinblick auf die kulturelle Überfremdung erfüllt.

[2] "The Lakota Times", 23.10.1991.

[3] Fernsehreportage "The Making of Dances with Wolves".

Die Lakota lebten, so ihr Genesis-Mythos,[1] ursprünglich in der unterirdischen Welt. *Iktomi*,[2] ihre Trickster-Figur, brachte mittels List *Tokahe*[3] mit sechs weiteren Männern und ihren Familien dazu, sich durch eine Höhlenöffnung in die Welt zu begeben. Die Höhle, aus der sie emporstiegen, wird von den Lakota heute mit dem Wind Cave in den Black Hills (an deren Grenzen bislang kein Forscher gestoßen ist) gleichgesetzt, sie betrachten sich als aus dem Leib der Erde geboren.[4] Eine weitere Überlieferung besagt, daß ihre Kulturheroin Weiße Büffelkalbfrau (alias *Wohpe*, Tochter von Sonne und Mond), als sie ihnen die Heilige Pfeife brachte, zu ihnen sagte: "Mit dieser Heiligen Pfeife werdet ihr auf der Erde gehen; denn die Erde ist eure Großmutter und Mutter, und Sie ist heilig."[5] An ihren Brüsten, so erklärte der Heilige Mann Nicholas Black Elk dem Schriftsteller Neihardt, saugen die Menschen und alle anderen Lebewesen ihr ganzes Leben lang.[6]

Diese primordiale, archetypische Vorstellung, ein ganz wesentlicher Bestandteil indianischer Weltanschauung, haben die Lakota nicht aufgegeben. Die Erde, *Maka* auf Lakota, zu der sie auch stets während ihrer zeremoniellen Handlungen, in denen sie durch die Farbe Grün symbolisiert wird, beten, nennen sie "Grandmother Earth" (*Unci Maka*) und "Mother Earth" (*Maka Ina*), sie ist ein heiliges vitales Wesen: "Sacred Mother Earth". Ihr und allem Leben gilt es, mit Achtung, Ehrfurcht zu begegnen: "Respect is our law - respect for all living things. That means we cannot harm the earth or the water because we have respect for the place of those things in the world. (...) Nature is God, God is Nature. Our whole life, our government, our religion, comes from watching

---

1 Vgl. Walker 1917:181-182.

2 "This is a Spider that was created to be the Spirit of Wisdom but he went to extremes so it became funny when he tells the people. They demoted to be an Iktomi (Trickster). Whenever some lies all the time they call him 'Ikto' for short. Sometimes they would tell him or ask him to show his legs to see if it is hairy as a spider." (Keith 1989:64) Für C.G. Jung zum Vergleich ist die Tricksterfigur "offenbar ein 'Psychologema', das heißt eine archetypische psychische Struktur höchsten Alters (...) in ihren deutlichsten Ausprägungen ein getreues *Abbild eines noch in jeder Hinsicht undifferenzierten menschlichen Bewußtseins*, welches einer der tierischen Ebene noch kaum entwachsenen Psyche entspricht". (1992:164)

3 *Tokahe* bedeutet soviel wie "der Erste", "der vorangeht". (Buechel 1983:494)

4 "Humankind were believed to have been created within the womb of mother earth, just as were the buffalo... Both human beings and the buffalo had emerged upon the surface of the earth... Therefore humans were called *wicasa akantula*, 'men on top'." (DeMallie 1988:27-28)

5 Brown 1981:5-6.

6 Neihardt 1972:2-3.

these things."[1] "They (the children) need to learn about the environment and make them understand that everything we eat, wear, even the cars, and everything else came from the earth."[2]

Auf der Mutter-Erde-Vorstellung basieren letztlich auch die Landansprüche der Lakota, was aus folgendem Auszug aus ihrem Forschungsbericht "*Makoce*" deutlich hervorgeht:

> "The Lakota have always looked on the land this way. It is their mother and they are its children. They have not tried to exploit it, but rather to live on it and with it. Indeed, the land is not 'it' but 'her'. The land is the producer of all living things -- she is mother. The land is at the root of all things -- she is grandmother. The land is sacred. She is God-given. Every step on her, as Black Elk says, should be as a prayer. (...) The Land (...) makes (...) (the Lakota) who they are. Without the land, the Lakota people lose their uniqueness. (...) To be a Lakota means to be molded by the land. It means, in a certain sense, the land claims one. But to be a Lakota also means that one claims the land. It means that the land gives life and living. It also means that certain lands belong to the Lakota people. They have said and can say, 'these lands are ours'. The Lakota people can lay claim to certain definite lands. (...) To say, 'these lands are ours' means they belong to the whole Lakota people. Before the Allotment Act, no one said this piece of land is mine. Land belonged to all the people. And that is the way it should be; there is no owning one's mother, the land. All the people live on her together."[3]

Wie bereits zu erkennen war, halten die Lakota heute - als Reaktion auf die lokale wie globale Zerstörung der natürlichen Umwelt - dem materialistisch-utilitaristischen Denken der technologischen Zivilisation ihre tradierte Mutter Erde-Mensch-Beziehung entgegen. Zu ihrer Identität als Lakota bzw. als Native Americans gehört es, sich gegen die fortschreitende Exploitation und Kontaminierung der Erde, speziell in ihren angestammten Gebieten, zur Wehr zu setzen. Sie betrachten es als ihre Aufgabe, die Erde zu beschützen, sie für die kommenden Generationen zu bewahren.[4] Milo Yellow Hair: "Wir müssen dafür sorgen, daß die Menschen die Erde für unsere zukünftigen

---

1 Mathew King, zit.n. Matthiessen 1983:529-530.

2 Der Heilige Mann Peter Catches, zit.n. "The Lakota Times", 24.6.1991.

3 1974:1-2.

4 Als Reaktion auf geplante Giftmülldeponien und Verbrennungsöfen in nordamerikanischen Indianerreservaten wurde 1990 das International Indian Environmental Issues Network gegründet, dessen 2.Konferenz 1991 am Bear Butte stattfand. "The protection of Our Mother Earth" ist das oberste Ziel des Netzwerkes. "It offers strength to the people in knowing that they are not alone in their efforts to maintain a healthy environment in which today's generation, our children, and the children who have yet to arrive will be able to live long, healthy, and happy lives." ("Draft Proposal", 1991)

Generationen erhalten. Sechzig Prozent des Wassers in den USA ist nicht mehr trinkbar. Wir müssen einen etwas einfacheren Lebensstil entwickeln, um zu überleben. Dem Roten Mann wurde die Verantwortung gegeben, auf diese Erde achtzugeben. Zuweilen singt er das Lied der Erde." "Die europäischen Nationen", so Alex White Plume, "nehmen nur von der Mutter Erde und geben ihr niemals etwas zurück. Wir wollen zeigen, daß es auch anders geht, in Kontakt mit dem Schöpfer." Die Black Hills, so White Plume, würden die Lakota wieder in den Zustand von 1868 versetzen.[1]

Eine globale Purifikation, die das Ende von vier Zeitaltern markiert,[2] wird auch von den Lakota-Indianer prophezeit. Der Heilige Mann Sonny Larvie: "Die Geister (seine Hilfsgeister) haben mir gesagt, Erdbeben werden die USA und die ganze Welt erschüttern, die Großstädte werden einstürzen und viele Menschen werden sterben. Wir werden um vierzig bis sechzig Jahre zurückversetzt und uns zu Pferd und mit dem Fahrrad fortbewegen müssen. Der gegenwärtige Lebensstil ist zu respektlos. Die Indianer akzeptieren das. Sie werden sich leicht anpassen, sie sind immer arm gewesen."

c) Die Lakota und ihr Territorium

1. Die reservierte Erde

> "Der erste, dem es in den Sinn kam, ein Grundstück einzuhegen und zu behaupten: das gehört mir, und der Menschen fand, einfältig genug, ihm zu glauben, war der eigentliche Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wieviel Verbrechen, Kriege, Mordtaten, Elend und Scheußlichkeiten hätte *der* Mann dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen, den Graben eingeebnet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: 'Hütet euch, diesem Betrüger zu glauben! Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde niemandem!'"[3]
>
> Jean Jacques Rousseau

---

1 Die Aussagen von Yellow Hair und White Plume sind der Fernsehreportage "Der letzte Ritt (Big Foot Ride)" entnommen.

2 Diese Vorstellung symbolisiert in der Mythologie der Lakota ein Bison, der die Wasser zurückhält. Er verliert jedes Jahr ein Haar und jedes Zeitalter ein Bein. Sobald er kahl ist und sein letztes Bein verloren hat, kommt es zur Flut und zum Ende des Zyklus. (Powers 1982:85, Ross 1989:171, 175-176)

3 Aus: "Discours über die Ungleichheit", zit.n. Störig 1979:43.

Die Lakota, auch wenn sie nicht in dem Naturzustand gelebt hatten, den Rousseau sich vorstellte, waren nicht einfältig genug, ihren zivilisierten Oppressoren, die sie bereits in einem fort um ihr Land betrogen hatten, zu glauben, als diese sie mit dem "Allotment Act" konfrontierten. Doch wie wir bereits gesehen haben, hatten sie den Krieg um ihren Lebensraum und ihre Souveranität verloren und standen der Aufteilung der Reservate in Privatgrundstücke[1] und dem damit einhergehenden neuerlichen Landverlust machtlos gegenüber; ihrer Verwandlung in individuelle Landbesitzer konnten sie praktisch nur insofern entgegenwirken, als sie Parzellen von zu einer traditionellen Lebensgemeinschaft Gehörenden aneinandergrenzen ließen.[2]

Das Allgemeine Landzuweisungsgesetz, das das Land der Reservate in veräußerbare Ländereien aufbrach, hat zusammen mit anderen über den exogenen Kulturwandel eingeführten, noch bestehenden Strukturen (Treuhandschaft, Erbrecht) dazu geführt, daß das Land innerhalb der Grenzen der Federal Indian Reservations der Lakota[3] in einer Vielzahl von Grundstücke aufgesplittert ist, die eine Vielzahl von Besitzern angehören, nämlich den indianischen Erbengemeinschaften, den einzelnen Tribes,[4] weißen Privatleuten, der Bundesregierung und dem Bundesstaat.[5] Das Land in indianischem Privatbesitz als auch zum Teil das sogenannte Stammesland (tribal land) wird vom Innenministerium/Bureau of Indian Affairs[6] treuhänderisch verwaltet. Diese Verhältnisse machen es den Lakota äußerst schwer, im Reservat ihre kulturspezifische Beziehung zum Land - für diejenigen, die Land besitzen, ist es selbstredend ihr "private property" - (wiederzube-)leben. Sie hindern sie daran, ihr Land, das sich ökonomisch gesehen vorwiegend als Weideland eignet, selbst zu bewirtschaften und beinhalten die Möglichkeit, die Reservate auf subtile Weise aufzulösen. Die folgenden Aussagen eines

---

1 Ein Familienoberhaupt erhielt 640 Morgen, eine Ehefrau und eine Einzelperson 320 Morgen und ein Kind unter achtzehn Jahren 160 Morgen. (*"Makoce"* 1974:33)

2 Vgl. Macgregor 1975:98, *"Makoce"* 1974:33.

3 Die sieben Untergruppen der Lakota verteilen sich prinzipiell folgendermaßen auf die Reservate in Süd- bzw. Norddakota (das Reservat Standing Rock liegt z.T. in Norddakota): Oglala: Pine Ridge Indian Reservation; Sicangu: Rosebud und Lower Brule; Hunkpapa: Standing Rock; Minneconjou, Itazipco, Oohenunpa: Cheyenne River; Sihasapa: Cheyenne River und Standing Rock. (Howard 1966:6) Nachkommen von Sitting Bulls Anhändern, die in Kanada blieben, leben im Wood Mountain Reserve und Standing Buffalo Reserve in Saskatchewan. (Pers.Komm. mit kanadischen Lakota)

4 Die indianische Bevölkerung einer Reservation wird in den USA, wie gesagt, als "tribe" bezeichnet (Oglala Sioux Tribe, Rosebud Sioux Tribe etc.).

5 Siehe *"Makoce"* 1974:25-26, 42-43.

6 Die 1832 eingerichtete Indianerbehörde gehörte erst zum Kriegsministerium und wurde 1849 dem Innenministerium unterstellt. (Matthiessen 1983:26)

Lakota,[1] dem Land im Pine-Ridge-Reservat gehört, machen dies deutlich:

> "Die Leute sagen 'mein Land', 'mein Sonnentanz'. Das Land gehört aber den Erben, und das sind manchmal über hundert. Wenn auf einem Grundstück ein Sonnentanz stattfinden soll, dann müssen alle, denen es gehört, ihre Erlaubnis dazu geben. Es ist oft unmöglich, alle unter einen Hut zu bekommen.
>
> Das Land wird an die Kinder weitervererbt; wenn der Mann stirbt, dann erhält seine Frau einen Teil, und das übrige Land bekommen die Kinder. So werden die allotments kleiner und kleiner und immer unzusammenhängender.
>
> Unseren Anspruch auf das Land müssen wir alle zehn Jahre erneuern, sonst nimmt es sich die Regierung. Die Indianer wissen nie, was wirklich in der BIA-Agentur geschieht. Eine Verwandte von mir hatte vor, die Parzellen ihrer Familie zusammenlegen zu lassen. Als sie starb, ging ihr Land verloren - ich denke, die Agentur hat die Unterlagen vernichtet.
>
> Das BIA gibt den Indianern kein Geld für die Landwirtschaft - ein Darlehen von 1.000 Dollar für vier Leute ist zu wenig, um ein Geschäft anzufangen. Und die Banken leihen Indianern kein Geld, da das Land sich in Treuhandschaft befindet, und wir sind immer noch Mündel der Regierung.
>
> Deshalb wird Land über das BIA verpachtet. Außerhalb des Reservats kostet ein Morgen Farmland im Jahr 60 bis 70 Dollar und Weideland 25 Dollar. Im Reservat bezahlt ein Weißer für Farmland 10 Dollar und für Weideland 1,50 Dollar. Ein Indianer zahlt 50 Cent pro Morgen, es gibt half-bloods, die es dann für 5 Dollar an einen Weißen weiterverpachten. Das BIA nimmt für die Verpachtung pro Dollar 25 Cent.[2]
>
> Wenn alle Erben einverstanden sind, kann das Land auch verkauft werden,

---

[1] Es handelt sich um Aussagen aus informellen Gesprächen aus den Jahren 1990 und 1991, die ich hier zusammengestellt habe.

[2] Das Einkommen der Erben aus der Pacht ist normalerweise nicht der Mühe wert. Manche Leute erhalten Schecks in Höhe von weniger als 10 Cent. (*"Makoce"* 1974:44)

zum Beispiel bekämen wir für 500 Morgen 90.000 Dollar. Davon will das BIA 20.000 Dollar für die Verwaltungsarbeit haben. They bring you down. They don't want you to get ahead. It's a concentration camp with an invisible fence.

Die Farmers Home Administration - das ist die Regierung, es ist nur wieder ein anderer Name - hat der Stammesregierung Darlehen gegeben, um Parzellen von Indianern zu kaufen und sie zu Stammesland zu machen. Die Schulden können sie niemals zurückbezahlen. Die Zinsen bringen dich um, innerhalb von 15 Jahren schuldest du ihnen das Dreifache.[1] Wenn die FHA ihr Geld zurückhaben will, können sie uns über Nacht auslöschen."

Die Reservate sind von der Außenwelt isolierte Gebiete, was die Marginalität ihrer im doppelten Sinn des Wortes verdrängten Bewohner noch verstärkt. Auf den Straßenkarten sind sie meist nicht eingezeichnet, so als existierten sie gar nicht. Die Hauptverkehrsader durch South Dakota, die Interstate 90, die zum touristischen Hauptanziehungspunkt, den Black Hills, führt, tangiert sie nicht, von öffentlichen Verkehrsmitteln werden sie nicht angefahren. In kleinen entlegenen Ortschaften der Reservate wurde ich manchmal gefragt, ob ich mich verirrt hätte. Der "unsichtbare Zaun" wird aufrechterhalten durch die Armut der Lakota - nur zu oft fehlt es allein an Geld für Benzin, um das Reservat zu verlassen - sowie durch die diskriminierende Ablehnung, die ihnen außerhalb zuteil wird.

Sie sind vom BIA verwaltete innere Wirtschaftskolonien. Das indianische Land wird wirtschaftlich vor allem von weißen Pächtern als billiges Weideland genutzt,[2] nahezu sämtliche Unternehmen in den Reservaten (Geschäfte, Restaurants, Tankstellen usw.) befinden sich, wie erwähnt, in den Händen von Weißen. Zu dem Land im Besitz der Bundesregierung gehört der größte Teil der einstigen "Gunnery Range" im Reservat Pine Ridge,[3] wo sich Uranvorkommen befinden sollen; die während eines Pipelinebaus

---

[1] Die Verschuldung des Oglala Sioux Tribe betrug im Jahr 1989 nach achtzehn Jahren 18 Millionen Dollar. ("Oglala Sioux Tribe", August 1989)

[2] Der Cheyenne River Sioux Tribe hatte 1989 18.283,32 Morgen Weideland an Nicht-Indianer und 6.167,99 Morgen an Mitglieder verpachtet. (Pers.Komm. mit Sharon Bad Warrior, Office of Planning)

[3] Während des Zweiten Weltkriegs wählte das Verteidungsministerium das Gebiet als Übungsplatz für die Luftwaffe aus. Ein Lakota: "Die Leute mußten komplett ausziehen und zu ihren Verwandten gehen. Sie bekamen 275 Dollar, ihre Häuser wurden als Ziele benutzt. Als sie ihr Land nach dem Krieg zurückkaufen wollten, verlangte die Regierung 275 Dollar plus 3.900 Dollar Zinsen -

im Indianerland gemachten Untersuchungen über Mineralienvorkommen werden vom BIA unter Verschluß gehalten. Und buchstäblich zu allem Überfluß soll gegen den Widerstand der kritisch denkenden, traditionell eingestellten Lakota zum Teil giftiger Müll in ihren Reservaten deponiert werden.[1]

Wenn Lakota über ihre Reservate sprechen, dann fällt manchmal, wie wir gesehen haben, das Wort "concentration camp".[2] Ich meine, dieser Vergleich ist nicht unbedingt übertrieben, denn über die geschilderten Verhältnisse hinaus, die die Mehrheit der Lakota im Reservat in ein ausgegrenztes, menschenunwürdiges Leben sperren, hat auch der gegen sie verübte Völkermord bis in unsere Tage kein Ende gefunden, die Methoden sind nur, von rassistischen Homiziden abgesehen, subtiler geworden. Noch in den siebziger Jahren wurden Lakota-Frauen, die sich stationär behandeln ließen, ohne ihr Wissen sterilisiert. 1991 beabsichtigte ein Pharmakonzern, ein Serum gegen Hepatitis an Lakota-Kindern auszuprobieren. Zu diesen Impfungen kam es nicht, da den Lakota bekannt wurde, daß eine Gruppe in Alaska lebender Ureinwohner, die sich darauf eingelassen hatte, anschließend mit dem Aids-Virus infiziert war...[3]

Die Beziehung der Lakota zu den ihnen verbliebenen Gebieten ist ambivalent. Die frustierenden Lebensbedingungen rufen unweigerlich ein Gefühl der Abneigung hervor, doch die "Rez" (umgangssprachliches Kürzel für Reservation), "Indian country" ist ihr, vor allem kulturelles, Zuhause. Auch wenn sie sie verlassen, reißen ihre Bindungen zu diesem Land, zu den dort lebenden communities niemals ab, sie reisen hunderte und tausende von Meilen, um etwa an einem Sonnentanz teilzunehmen. Die enge Verbindung zwischen Reservat und ethnischer Identität wurde Lorena und mir besonders offensichtlich, als wir einen älteren Lakota, der, da seine weiße Frau nicht

---

das BIA, die Regierung ist so verdammt unehrlich (is so damn crooked)." (Vgl. *"Makoce"* 1974:50)

1 Die Good Road Coalition, die gegen den im Rosebud-Reservat geplanten, von ihrer Stammesregierung akzeptierten "solid waste landfill", der einen Friedhof beinhalten würde, opponiert: "No matter how many jobs or how much money there may be, we will pay a bigger price in terms of health, safety, land and water protection and our spirituality... We must think of the future generations... We must educate ourselves about garbage and find ways to reduce the amount we produce. We should recycle and change our style of living... It is never to late to protect Mother Earth." (Informationsblatt, 1991)

2 Die radikale Traditionalistin Martina Looking Horse in der "Lakota Times" vom 19.9.1989: "This is reality, not Hollywood. We sit on these reservations (concentration camps in disguise) with no future but the fear that we will all die at the white man's hand and his stupidity. These bleak, arid, barren places, where they build 'instant ghettos' way out in the middle of nowhere. We live in a twilight zone."

3 Pers.Komm. mit Susanne Einfeld.

mehr im Reservat leben wollte, wieder nach Rapid City gezogen war, bei dem auf seinem Land stattfindenen Sonnentanz wiedertrafen. Hier unter seinen Verwandten, innerhalb des Netzwerkes seiner Gemeinschaft, auf dem Land seiner Familie blühte seine indianische Identität auf. An seinem Stetson hatte er eine Adlerfeder befestigt, er erklärte uns die traditionelle Verwendung wildwachsender Pflanzen und demonstrierte die traditionelle Großzügigkeit der Lakota, indem er vieles verschenkte.

Die Reservate sind die gegenwärtig einzige Landbasis der Lakota, die sie gegen eine vielschichtige Bedrohung verteidigen müssen, zu der nicht zuletzt die Korrumpierung ihrer oft von Familienclans beherrschten Stammesregierungen gehört. Im Reservat ist ihre Kultur die dominante, hier gelten ihre Gesetze, Normen und Werte, hier ist es noch am ehesten möglich, die Traditionen zu bewahren und zu beleben. Luftaufnehmen, so erzählte man mir, hätten gezeigt, daß auf ihre Reservate mehr Regen falle, daß sie grüner seien als das umliegende Land. Dies sei ein gutes Zeichen von Seiten des "Great Spirit".

2. Die heiligen Plätze

> "We are free people. We prayed as free people. Bear Butte is at the core of Lakota spritiual life. (...) Our ancestors didn't have to worry about registration and user fees."[1]

Außerhalb der Reservate auf dem Land, das sich im Besitz der dominanten Gesellschaft befindet, gibt es natürliche Plätze, die von den Lakota wie auch von anderen Indianern als heilig angesehen werden und innerhalb ihrer Religion eine bedeutende Rolle spielen. Zu den mir bekannten heiligen Plätzen (sacred sites) bzw. spirituellen Kraftzentren (power spots) des Lakota-Universums gehören der Steinbruch des roten Pfeifensteins bei Pipestone in Minnesota, der Bear Butte am nordöstlichen Rand der Black Hills, sowie Wind Cave, Craven Canyon, Devil's Tower (*Mato tipila* [Bear Lodge] auf Lakota) und der von den Weißen ebenfalls mit Hölle und Teufel assoziierte Hells Canyon,[2] alle

---

[1] Gregg Bourland, Präsident des Cheyenne River Sioux Tribe, zit.n. "The Lakota Times", 10.7.1991.

[2] Zum Widerstand der Lakota gegen 1987 geplante Waffentests in diesem Canyon siehe Einfeld, "Waffentests im Donnervogel-Canyon", in "pogrom" Nr.140, dies. 1990:116-122.

in den Black Hills gelegen. Nach dem Gesetz der Religionsfreiheit der amerikanischen Indianer von 1978 ist der Zugang der Ureinwohner zu Plätzen religiöser Bedeutung ein ihnen zugestandenes Recht.[1]

Das einführende Zitat bezogen auf den Bear Butte hat es bereits angedeutet: Das Verhältnis der Angloamerikaner zu solchen Plätzen, bei denen es sich meist um außergewöhnliche Naturerscheinungen handelt, und das auf ihren Traditionen fußende der Indianer harmonisieren nicht miteinander, das raumzeitliche Aufeinandertreffen beider führt immer wieder zu Konflikten und absurden Situationen. Denn was den Lakota heilig ist, ist für die weiße Gesellschaft meist eine Sehenswürdigkeit, die entsprechend als Touristenattraktion vermarktet bzw. konsumiert wird. Für die Lakota, deren Beziehung zu diesen Plätzen eine ehrfürchtige ist, ist deren Kommerzialisierung, die sie in ihrer Religionsausübung behindert, eine Entweihung oder Schändung, gegen die sie protestieren. Ich möchte die Problematik am Beispiel des Bear Butte und des Pipestone Quarry aufzeigen:

Der Bear Butte ist ein in der Nähe von Sturgis gelegener Berg vulkanischen Ursprungs. Seine Form erinnert an die eines auf dem Bauch liegenden Bären mit dem Kopf nach Osten gewandt. Seit 1961 ist er ein State Park, der überwiegende Teil (1.800 von insgesamt 3.000 Morgen) gehört dem Staat South Dakota und wird von Park Rangers verwaltet. Als ich den Bear Butte 1987 zum ersten Mal besuchte, hatte ich noch keine so engen Kontakte zu den Lakota und beschritt deshalb den für die zahlreichen Touristen, die mit Pkws und Reisebussen dorthinfahren, vorgeschriebenen Weg. Der führt zum (obligatorischen) "Visitor Center" mit einem kleinen Museum und einer Aussichtsplattform auf der Südseite. Von ihm aus kann man auf angelegten Pfaden den Berg zum Teil oder ganz besteigen; die zahlreichen in den Bäumen hängenden, bunten Gebetstücher verweisen einen auf die lebendige mystische Beziehung der Indianer zu diesem Ort.

Besonders für die Cheyenne und die Lakota (Sioux), als auch für die Arapaho, ist er bis heute von herausragender religiös-spiritueller Bedeutung. Die Cheyenne nennen ihn *Nowah' wus* ("wo Menschen gelehrt werden"). Hier, so die Überlieferung, wurde ihr

---

[1] "... it shall be the policy of the United States to protect and preserve for American Indians their inherent right of freedom to believe, express, and exercise the traditional religions (...) including but not limited to access to sites, use and possession of sacred objects, and the freedom to worship through ceremonials and traditional rites." (42 U.S.C. § 1196, zit.n. AILTP 1988:100)

Prophet Sweet Medicine (*Motseyoef*) in einer Höhle des Berges von Geistwesen unterwiesen und erhielt die Vier Heiligen Pfeile der Cheyenne.[1] In den vierziger oder fünfziger Jahren sprengten die Park Rangers diese in der Nordseite befindliche Höhle zu, mit der Erlaubnis von Cheyenne-Ältesten, da Touristen in sie hineingingen. Um ihre Zeremonien ungestört durchführen zu können, kauften die Northern Cheyenne zwei Stücke Land auf der Nordseite; um dorthin zu gelangen, müssen sie aber privates Land durchqueren.[2]

Für die Lakota ist der Berg ein Bär, in ihrer Sprache heißt er *Mato paha* (*mato*: Bär, *paha*: Berg, Hügel). Auch in seinen Felsformationen entdecken sie, typisch für ihre Naturbetrachtung, tierische und menschliche Gestalten; der Felsen etwa, an dem die dort hauptsächlich verwendete Schwitzhütte liegt, "ist ein Bison". Der Berg ist nach wie vor der wichtigste Ort für ihre zeremonielle Visionssuche. Ihnen gehört hier kein Stück Land, doch auf der Südseite wurde ein Bereich für die Praktizierung ihrer Religion reserviert, eine für Touristen gesperrte Straße führt zu einem davor gelegenen Parkplatz. Dort gibt es eine Pumpe für die Wasserversorgung und von den Park Rangers bereitgestelltes Feuerholz. Es ist den Indianern vorgeschrieben, sich anzumelden, aber die Lakota ignorieren die Bürokratie, und so kommen die Rangers zu ihnen, um sie zu registrieren und ihre Autokennzeichen zu notieren.

Neben Indianern anderer Stämme - die heiligen Plätze einer oder mehrerer Stämme werden von den anderen als solche respektiert - trifft man hier auch auf Weiße aus dem Spektrum derer, die sich zu der Religion der Lakota hingezoegen fühlen (Möchtegern-Indianer, Unterstützer, Hippies u.a.). Zwar sind die Lakota, verglichen mit den Cheyenne, sehr offen gegenüber Weißen, die in ihrer eigenen Kultur ihr Bedürfnis nach religiöser Erfahrung nicht befriedigen können, doch von manchen hier aufkreuzenden Nicht-Indianern fühlen sie sich eher gestört.

Auf einem großen ebenen Platz am Fuß des Bärenberges stellen sie ihre (Camping-)Zelte auf, hier stehen ihre Schwitzhütten, von wo aus die Visionssuchenden zu geeigneten Stellen hinaufgebracht werden. Von einem Touristenpfad aus kann man auf den Platz hinabschauen; unangenehm ist es für die Indianer, von neugierigen Spaziergängern beäugt zu werden ("They are watching us."). Die für die Visionssuche verwendeten Stellen auf dem Berg werden so gewählt, daß sie von den Touristen nicht

---

1 Siehe Schlesier 1985:20, 115-117, Stands in Timber 1972:35-36.

2 Pers.Komm. m. Sonny Larvie.

gesehen werden können, sie liegen meist versteckt zwischen Bäumen. Den Visionssuchenden ist es so möglich, in weitgehender Abgeschiedenheit in Ruhe zu fasten und zu beten, von Ausnahmen wie der folgenden grotesken einmal abgesehen: 1990 während der jährlich in Sturgis stattfindenen Motorrad-Rally, sahen sich am Bear Butte betende Lakota in der Nacht plötzlich Polizisten gegenüber, die einen "biker" verfolgten, der in den von ihnen genutzten Sektor geflohen war.

Es gibt auch Begegnungen einer anderen Art, bei der den Bear Butte besuchende Weiße unverhofft mit der metaphysischen Welt der Indianer in Berührung kommen. Im selben Jahr berichtete eine junge Frau einem Park Ranger, sie sei einem Cheyenne-Indianer in vollständig traditioneller Kleidung begegnet, der ihr gesagt habe, daß sie auf diesem Berg nichts zu suchen hätte. Sie erfuhr, daß sich weit und breit kein traditionell gekleideter Cheyenne aufhielt. Aus der Sicht der Indianer war sie, wie schon andere Weiße zuvor, einem Geist begegnet.

1991 entzündete sich der grundlegende interkulturelle Konflikt[1] an den neueingeführten Gebühren ("land-use fees"), die den zu religiösen Zwecken zum Bear Butte kommenden Indianern abverlangt wurden. Die Northern Cheyenne und die Lakota protestierten gegen diese Einbeziehung der Ureinwohner in die wirtschaftliche Profitierung des Staates am Bear Butte. Darüber hinaus forderte der Präsident des Cheyenne-River-Reservats den Gouverneur von South Dakota auf, zum Beweis, daß er es mit der propagierten Versöhnung ernst meine, die Verwaltung des Bear Butte State Park einer tribalen Entität, etwa den United Sioux Tribes oder einem Zusammenschluß von Sioux und Cheyenne zu übergeben.[2] Mir gegenüber äußerten Lakota den Gedanken, den von ihnen genutzten Teil des heiligen Berges zu kaufen, um so eine relativ uneingeschränkte traditionelle Nutzung zu ermöglichen. Da die Lakota innerhalb des Systems politisch machtlos sind, sich in der Position von Bittstellern befinden,[3] erscheint mir diese Form der Anpassung an die herrschenden Verhältnisse realistischer.

Pipestone Quarry ist eine traditionell heilige Stätte der Ureinwohner Nordamerikas.

---

1 "Since the arrival of 'immigrants', native people have been subjected to imaginary boundaries and the concept of ownership of sacred sites." Arval Looking Horse, "The Lakota Times", 13.11.1990.

2 "The Lakota Times", 10.7.1991.

3 Am 7.11.1983 lehnte der Oberste Gerichtshof es ab, das Urteil des 8. Kreisappellationsgerichts in St.Louis, die touristischen Einrichtungen am Bear Butte beeinträchtigten die freie Religionsausübung nicht, zu überprüfen. (Feest 1984:7)

Dieser Ort, an dem das Pfeifenstein oder Catlinit (nach dem Indianermaler George Catlin)[1] genannte Mineral vorkommt, war zahlreichen Stämmen lange vor der Ankunft der Europäer bekannt. Sie pilgerten dorthin, um das weiche, leicht zu bearbeitende Gestein abzutragen, aus dem sie die Köpfe ihrer Pfeifen herstellten. An diesem Ort begegneten sich auch verfeindete Gruppen in Frieden. Die Lakota nennen das rotbraune Aluminiumsilikat in ihrer Sprache *inyan sa* (roter Stein), ein überlieferter Mythos erzählt, daß es sich beim "red pipestone" um das versteinerte Blut der Vorfahren der Sioux handelt, die durch eine die Erde bedeckende Flut ums Leben kamen.[2] Traditionellerweise führen die Lakota eine Zeremonie durch, bevor sie nur soviel, wie sie benötigen, von dem roten Stein der Mutter Erde entnehmen, und verwenden ihn ausschließlich zur Anfertigung der Köpfe ihrer heiligen Pfeifen, die zeremoniell im Gebet geraucht werden.[3]

Schon die Sioux, die 1836 Catlin davon abhalten wollten, den sakralen Steinbruch aufzusuchen, befürchteten, die Weißen würden den Pfeifenstein profanisieren. In ihren von Catlin überlieferten, prophetisch anmutenden Äußerungen kommt der bis heute fortgesetzte Konflikt zwischen sakraler und profaner Verwendung des Steins sehr anschaulich zur Sprache, weshalb ich einige davon zitieren möchte:

> "'Der Große Geist hat uns gesagt, daß wir aus dem roten Stein nur Pfeifen machen und aus denselben zu ihm rauchen sollen.' (...) '... niemand darf nach seinem Preise fragen, denn er ist Medizin.' (...) 'Wir gehen gerne nach dem Pfeifenstein und holen uns ein Stück zu unseren Pfeifen; aber wir fragen vorher den Großen Geist. Wenn die weißen Männer dorthin gehen, so werden sie etwas davon nehmen und die Öffnung nicht wieder ausfüllen, und der Große Geist wird beleidigt werden.' (...) 'Ich brachte ein großes Stück Pfeifenstein mit und gab es einem weißen Manne, damit er sich eine Pfeife daraus machen könne... Als ich das nächstemal zu ihm kan, war ich unglücklich, denn ich sah, daß er aus dem Stein eine Schüssel gemacht hatte. Auf diese Weise würden die weißen Männer den Pfeifenstein benutzen, wenn sie ihn erhalten könnten. Ein solches Verfahren würde den Großen Geist beleidigen und das Herz des roten Mannes krank machen.'"[4]

Den Yankton Sioux, die damals den Ort unter ihre Kontrolle gebracht hatten (Catlin ver-

---

1 Catlin (1796-1872) ließ es als erster, von dem Bostoner Mineralogen Charles Jackson, wissenschaftlich untersuchen. Er schrieb auch die Legenden verschiedener Stämme über die Entstehung des Pfeifensteins auf. (Siehe Catlin, "Die Indianer Nordamerikas", 48.u.49. Kapitel)

2 Lame Deer/Erdoes 1979:273-276; Ross 1989:136-137.

3 A. Looking Horse, "We must keep our pipe sacred", in "The Lakota Times", 13.11.1990.

4 Catlin, "Die Indianer Nordamerikas", S.349-350.

mutet, durch Einfluß der Weißen), garantierten die USA 1858 vertraglich die uneingeschränkte Nutzung des Steinbruchs,[1] doch 1893 nahmen sie das Land in ihren Besitz und zahlten ihnen 1928 als Entschädigung 328.559 Dollar. 1937 wurde es zum Pipestone National Monument erklärt, das Zugeständnis an die indigene Bevölkerung besteht darin, daß alle Stämme das Recht erhielten, den Pfeifenstein zu brechen.[2] Die Stätte wird als touristische Sehenswürdigkeit vermarktet, gegen Bezahlung kann man sie auf einem Rundweg besichtigen. In einem Museum sind alte Zeremonialpfeifen ausgestellt, im Cultural Center führen angestellte indianische Kunsthandwerker die Herstellung der Pfeifen vor. Aus dem Catlinit zu Dekorationszwecken gefertigte "Friedenspfeifen", Aschenbecher, Schmuck und andere Dinge werden nicht nur dort als Souvenirs verkauft.

Die Lakota bezichtigen den National Park Service und die Pipestone Indian Shrine Association der kommerziellen Ausbeutung und Entweihung der heiligen Stätte, sie protestieren gegen die Vermarktung und Banalisierung des den Sioux, wie sie sagen, seit über dreihundert Jahren heiligen *inyan sa*.[3] Um Unterstützung für ihren Kampf gegen den Verkauf des Steins und seine Verarbeitung zu Tand ("trinkets") zu gewinnen, riefen 1987 Traditionalisten den 1112 Meilen langen, sieben Sioux-Reservate einschließenden "Sacred Pipe Run" ins Leben. Die Läufer sammeln Unterschriften für eine Petition, die ein, den "American Indian Religious Freedom Act" ergänzendes Verbot des Verkaufs von Pfeifenstein fordert. Denen, die "pipestone trinkets" besitzen, wird geraten, sie in Wildleder einzuwickeln und zu dem Ort zu bringen, an dem die Heilige Büffelkalbpfeife der Lakota aufbewahrt wird. "We are happy for all the support and good feelings that we receive from all the tribes", erklärte einer der Koordinatoren 1990, "but when we come to Pipestone we feel a sadness, a heaviness of heart because the people there do not understand the values and teachings of the Pipe."[4] - Wenn im Kapitel über die Zeremonien explizit von der Bedeutung der heiligen Pfeife die Rede sein wird, werden die Leser, die mit dem "Pipe way" nicht vertraut sind, wohl erst nachempfinden können, wie pervers die Verarbeitung von *inyan sa* zu Souvenirs den Traditionalisten vorkommen muß.

---

1 "Eagle Butte News", 2.8.1990.

2 Informationsbroschüre "pipestone" des National Park Service.

3 In einem Restaurant in Pipestone sah ich zum Kauf angebotene Catlinit-Pfeifen in einer Vitrine neben Backwaren. Über den im Reservat Pine Ridge den Ba'hai-Glauben zu verbreiten suchenden Weißen erzählten mir Lakota, er habe das Badezimmer seiner Stadtwohnung mit Pfeifenstein gekachelt.

4 Zit.n. "The Lakota Times", 24.7.1990.

3. Der Kampf um die Black Hills

> "The Black Hills are sacred to the Lakota people. Both the Sacred Pipe and the Black Hills go hand in hand in our religion. The Black Hills is our church, the place where we worship. The Black Hills is our burial grounds. The bones of our grandfathers lie buried in those hills. How can you expect us to sell our church and our cemeteries for a few token white-man dollars? We will never sell."[1]
>
> Der Zeremonialhäuptling Frank Fools Crow

3.1. Das Herz des Lakota-Universums

Paha sapa, die Black Hills, sind der Teil ihres ursprünglichen Territoriums, der den Lakota bis heute am meisten bedeutet. Sie sahen in ihnen, so Luther Standing Bear, eine sich zurücklehnende Frau, von deren Brüsten lebensspendende Kräfte flossen.[2] Im Winter zogen sie, wie die Bisons auch, in dieses aus den Plains aufragende, an Naturschätzen reiche Gebirgsland im heutigen South Dakota und Wyoming. Sitting Bull, der wie Crazy Horse die Veräußerung der Berge ablehnte, nannte sie das Nahrungsmittelpaket (food pack) des Volkes, an dem es festhalten solle.[3] Aus den Aussagen derjenigen Indianer, die sich 1875 auf Verhandlungen mit US-Vertretern einließen,[4] geht hervor, daß sie, mit den Prinzipien der kapitalistischen Wirtschaft der Weißen bereits vertraut, den Wert des Landes und seiner Bodenschätze nach deren Maßstäben zu taxieren bereit waren; es ist ihnen aber auch zu entnehmen, daß die Black Hills nach traditionellem Verständnis das Herz und das Oberhaupt (head chief) ihres Landes waren.

Die Angloamerikaner nennen die Black Hills "Land of many uses". Sie haben das Gebirge -wie könnte es auch anders sein? - in eine Art Disneyland verwandelt. Mount

---

1 Auszug aus Fools Crows Ansprache an das "Lloyd Means Subcommittee on Interior and Insular Affairs" vom 10.9.1976 (siehe Mails 1990:210-215).

2 Standing Bear 1978:43.

3 DeMallie 1985:163-164, 171-172.

4 Siehe Clowser 1974:184-189, *"Makoce"* 1974:13-19, DeMallie 1985:168-173.

Rushmore National Memorial, Custer State Park, Wind Cave National Park, Jewel Cave National Monument, Sitting Bull Crystal Caverns, Black Hills Petrified Forest, Reptile Gardens oder das zu einem einzigen Glücksspielkasino geratene Deadwood[1] sind nur einige der Attraktionen, die jährlich tausende von Besuchern in die Schwarzen Berge locken. Das "Black Hills Gold", das seinerzeit die Annexion des Gebietes auslöste, ist noch heute eine bedeutende Einnahmequelle, insgesamt ist das Gebirgsland überaus reich an Rohstoffen (Holz, Blei, Uranium u.a.). Die Grundstückspreise sind hier weitaus höher, hier leben wohlhabende Weiße und so gut wie keine Indianer, die ablehnende Haltung gegenüber den Lakota, die ja darauf pochen, daß das Land rechtmäßig ihnen gehört, ist hier besonders deutlich zu spüren. Das einzige Zugeständnis an die Ureinwohner besteht darin, daß ihnen der Forest Service Kiefern, die sie zu Tipistanden verarbeiten, kostenlos überläßt,[2] auch müssen sie kein Entgelt entrichten, wenn sie das öffentlich nicht geförderte Crazy Horse Memorial[3] besuchen wollen.

Der "Black Hills Claim" der Lakota bzw. der "Sioux Nation", [4] ihre Forderung an die Regierung der USA, ihnen, vereinfacht gesagt, die Black Hills zurückzugeben, bildet einen Schwerpunkt innerhalb ihrer ethnischen Abgrenzung gegenüber der dominanten Gesellschaft und in ihrem Bemühen, als souveräne Nation anerkannt zu werden. Ihre holistische Weltanschauung trennt dabei nicht zwischen ökonomischen, religiös-spirituellen, juristischen, politischen und anderen Aspekten. In der Darstellung ihrer spezifischen Beziehung zu diesem Land betonen sie die mythologischen, religiös-spirituellen; das Fundament ihrer Argumentation ist jedoch notwendigerweise ihr vertrags- bzw. völkerrechtlicher Anspruch.

Sie erklären, daß *Paha sapa* der Ort ihres Ursprungs und für sie seit jeher ein heiliger Ort ist. Sie nennen das herzförmige Gebirge "the heart of everything that is", fassen es also

---

1 Kevin Costner, der in dem von ihm produzierten Film "Dances with Wolves" in der Hauptrolle den Freund der Lakota mimt, eröffnete nach der finanziell äußerst lohnenswerten Produktion in Deadwood ein Spielkasino - auf dem heiligen Land der Sioux, wie die Zeitschrift "cinema" (1/93) sehr richtig feststellte. In seinem Kasino ist u.a. das Originalkostüm von Graham Greene ("Kiking Bird") ausgestellt.

2 Ein befreundeter Lakota mußte selbst um dieses minimale Vorrecht kämpfen. Die Stangen für ihre Tipis besorgten sich die Lakota auch früher hauptsächlich in den Black Hills.

3 Es handelt sich um die noch unvollendete, aus einem Granitfelsen gesprengte, gigantische Skulptur von Crazy Horse zu Pferd. Zu der von dem Bildhauer Korczak Ziolkowski (1908-1982) konzipierten Anlage gehören außerdem das Indian Museum of North America sowie eine geplante Universität und ein Ausbildungszentrum für nordamerikanische Indianer.

4 Die Yankton, die 1980 eine finanzielle Entschädigung für ihre Landansprüche akzeptierten, sind an dem "Black Hills Claim" nicht beteiligt. (Pers.Komm. mit Mario Gonzalez)

als kosmogonisches Lebenszentrum auf. Nach ihrem mündlich überlieferten Schöpfungsmythos, so Charlotte Black Elk, existierte zuallerst *Inyan* (der Stein), der, sanft und weich, sich selbst nahm und daraus das Universum, die Erde schuf, die er *Maka* nannte, und ihr ein Herz gab, die Black Hills.[1] In jedem Teil des Universums sei ein Teil des Liedes enthalten, das als ganzes nur in den Black Hills existiere. Jeden Frühling müßten die Lakota dorthingehen, um das Lied des Universums wiederzubeleben.[2]

Verschiedene heilige Plätze liegen wie erwähnt in den Black Hills. Die Petroglyphen im Hells und Craven Canyon bezeugen, so die Indianer, ihren angestammten Anspruch auf das Gebiet. In einer Felswand, die sich heute auf einer privaten Ranch befindet, sind sieben eingeritzte Wapitis zu sehen, der siebte ist sehr klein und wirkt schwach und kränklich. Die Lakota erklären, daß diese Piktographie für die sieben Generationen stehe, die nach einer uralten Prophezeiung auf die Verträge mit den Weißen folgen würden. Der siebte Wapiti verkörpere die von Kulturverlust gezeichnete siebte Generation, die gegenwärtig jüngste der Lakota, welche das Schicksal ihrer Kultur bestimmen werde. In ihrem Weltbild korrelieren bestimmte Sternkonstellationen mit verschiedenen Formationen in den Bergen,[3] traditionellerweise werden jährlich entsprechende Zeremonien in den Black Hills durchgeführt. *Paha sapa* ist für die Lakota das spirituelle Herz ihrer Nation, ein religiöses Heiligtum, ein Ort des Friedens, der Träume und Visionen.

Von diversen außenstehenden Völkerkundlern (die ja bekanntlich "traditionellerweise" stets besser über eine Ethnie Bescheid wissen als deren Mitglieder) und anderen wird als wahr behauptet, die Lakota/Sioux hätten die Berge erst vor relativ kurzer Zeit mit dem Attribut "sacred" versehen, um ihren ideellen Anspruch zu rechtfertigen. Beispielsweise schreibt Bolz, der sich auf Clow und Washburn stützt, bezogen auf das obige Zitat von Fools Crow: "Diese erst in der Reservationszeit entstandene Interpretation der Black Hills als heilige Stätte der Lakota dient heute in erster Linie als moralische Begründung für den Anspruch auf ihr ehemaliges Land."[4] Doch ist es nicht weitaus wahrscheinlicher, daß für die Lakota der frühen Kontaktzeit der heilige

---

1 Auch nach der von James R. Walker aufgezeichneten Mythologie der Oglala war *Inyan* das zu allererst existierende Ding, das aus sich selbst die Erde, eine große Scheibe, schuf. (Siehe Walker 1986:51-52)

2 Zit.n. dem Dokumentarfilm "Der letzte Ritt (Big Foot Ride)".

3 Siehe die Graphik "Lakota Star Knowledge" in der "Lakota Times" vom 2.7.1991, S.11.

4 1986:233.

Charakter des Herzens ihres Landes evident war, so daß sie ihn gar nicht ausdrücklich benennen und reflektieren mußten? Generell wurden religiöse bzw. esoterische Kulturelemente erst in der Reservatsära der "Außenwelt" zugänglich gemacht. Angenommen, es handelt sich bei dem von Charlotte Black Elk vorgetragenen Mythos um einen ergänzten, modifizierten, oder bei der Deutung der Felszeichnungen um eine sogenannte retroaktive Prophezeiung, so spräche dies eher für die lebendige Kontinuität der traditionellen synchronen Geschichtsauffassung, des Welt- und Selbstverständnisses, in dem Mythen, Legenden und Prophezeiungen die Wirklichkeit erklären und dem Leben Sinn verleihen. Den Lakota vorzuwerfen, sie würden Mythen etc. (zu einem bestimmten Zweck) erfinden, beinhaltet die Vorstellung, ihre Kultur sei ein längst abgeschlossenes Kapitel, es bedeutet, ihnen das Recht auf schöpferische Revitalisation abzusprechen. Es ist dies dieselbe Vorstellung, die zur Profanisierung heiliger Plätze und Dinge, zur Musealisierung sogenannter Artefakte, zur wissenschaftlichen Archivierung menschlicher Gebeine geführt hat.

Wie wir am Beispiel des "Sacred Pipe(stone) Run" schon gesehen haben, ist es ein Mittel der Lakota, um auf ihre unweigerlich politischen Anliegen aufmerksam zu machen, sogenannte "Sacred Runs" zu veranstalten. Der von Läufern eingeleitete "Big Foot Ride" nach Wounded Knee gehörte ebenfalls zu diesen demonstrativen Läufen, anstatt zu Fuß legte man hier den größten Teil der Strecke zu Pferd zurück. Diese Läufe, bei denen die Teilnehmer traditionelle Standarten (staffs)[1] mit sich führen, erfüllen viele soziopolitische Funktionen: Sie wecken ein öffentliches Bewußtsein für die Präsenz der Lakota und ihre Anliegen, sie fördern den internen Zusammenhalt, das Wir-Gefühl, und lösen Solidaritätsbekundungen von Seiten anderer Stämme und Nicht-Indianern aus. Sie dienen der Weitergabe der eigenen Geschichte und Kultur sowie der damit verknüpften Forderungen an die Heranwachsenden, und sie stellen vor allem einen direkten physischen Kontakt der Indianer zu (kultur-)geschichtlich signifikanten Orten und Landschaften ihres einstigen Territoriums[2] (wieder) her. So auch der "Sacred Hoop Run", ein seit 1982 stattfindender 517 Meilen langer Lauf rund um die Black Hills, mit dem die Lakota u.a. darauf hinweisen wollen, daß ihre oben beschriebene Beziehung zu

---

[1] Es sind gerade oder wie ein Hirtenstab gebogene (crooked staff), mit Fell umwickelte und mit Adlerfedern versehene lanzenartige Stäbe.

[2] Darum ging es auch den AIM-Aktivisten, die 1981 das Yellow Thunder Camp errichteten. Sie forderten ein Nutzungsrecht über 800 Morgen, das ihnen 1985 auch gewährt wurde. Als sich nach neun Jahren die Aktion endgültig totgelaufen hatte und sich so gut wie niemand mehr in dem Tipilager am Victoria Lake aufhielt, publizierte der Forest Service im "Rapid City Journal" Fotos von herumliegendem Abfall und erhielt vor Gericht das Gebiet wieder zurück, da die Indianer die Auflage, das Terrain zu unterhalten, nicht mehr erfüllten.

Paha sapa nicht eine jüngst kreierte Fiktion ist: "Besides educating the youth, we are strenghtening the ligitation effort by making actual use of the area", so Milo Yellow Hair. "In a humble, uplifting way we show people we know about the Black Hills, and it is not something we just invented in the last five, 10 or 20, or even 100 years ago."[1]

3.2. Die Black Hills auf dem Rechtsweg

Den Fall Black Hills nannte der United States Supreme Court "one of the most ripe and rank cases of dishonorable dealings in the history of the Nation".[2] Nichtsdestotrotz weigern sich die USA bis heute, auch nur einen Teil der Black Hills, die als eine der wertvollsten Liegenschaften der Welt gelten, den zugegebenermaßen betrogenen Indianern zurückzugeben, und beharren auf einer finanziellen Entschädigung. Am 30.7.1990 interviewte ich den Anwalt Mario Gonzalez, einen Lakota, der seit über einem Jahrzent, als Anwalt des Oglala Sioux Tribe bzw. der Grey Eagle Society,[3] den rechtlichen Anspruch seines Volkes auf die Black Hills vertreten hat, und wahrscheinlich besser als jeder andere die komplizierte Rechtslage kennt.

Mario arbeitete damals gerade an dem Gesetzentwurf der Grey Eagles, der die Errichtung einer "Black Hills Reservation" fordert. Sein Engagement als Rechtsanwalt der Lakota ist ein gutes Beispiel für die Verknüpfung von Traditionen und modernem Leben, die Persistenz von traditionellen Werten, Handlungsweisen und sozialen Rollen, sowie für die Identitätssuche derer, die (biologisch, sprachlich, geistig, sozial) beiden Kulturen angehören: "When I was a young man I didn't go on a hill for a vision. My vision was to become a lawyer for my tribe. I donated three weeks of a month to the tribe besides working on the Black Hills for nothing. I can't profit on the people's fight for survival no more than Crazy Horse and Sitting Bull could profit when they fought for the people." Die Grauen Adler gaben ihm zwei Adlerfedern und machten ihn zu ihrem *Eyapaha* (traditioneller Sprecher/spokesman): "So I have no choice. If there is a

---

1 "The Lakota Times", 10.7.1990.

2 Zit.n. "Draft No.3 of the Grey Eagle Society's proposed bill to resolve the Black Hills Claim", S.1.

3 Die Grey Eagle Society, ein Ältestenrat mit Gruppen in den Reservaten Cheyenne River, Pine Ridge, Rosebud, Standing Rock und Fort Peck, entstand im Pine-Ridge-Reservat. Diese Ältesten haben es sich zur Aufgabe gemacht, sich um die Belange der älteren Leute zu kümmern und ihr Wissen an die Jüngeren weiterzugeben, um dem Kulturverlust entgegenzuwirken ("... to connect the old life with the present, to pass down some of the wisdom and culture to these younger people."). (Pers.Komm. mit Mario Gonzalez)

meeting I have to go there. It's hard to live it, modern life and the traditional ways." Mario erklärte mir die rechtliche Situation folgendermaßen:

> "Der Vertrag von 1851 übertrug den Lakota 60 Millionen Morgen, der Vertrag von 1868 garantierte den Lakota, Yanktonai und Santee 26 Millionen Morgen als permanente Reservation. Damit verfügen wir über zwei Besitztitel, den international anerkannten 'aboriginal title', denn wir hielten das Land schon seit langer Zeit in Besitz, und den europäischen 'recognized title', 'grant & fee title' nach US-Recht. Das Gesetz von 1877, das 7,3 Millionen Morgen, zu denen die Black Hills in South Dakota gehören, in US-Eigentum überführte, widerspricht dem Artikel 12 des Vertrags von 1868, nach dem drei Viertel aller erwachsenen männlichen Indianer einer Abtretung hätten zustimmen müssen. Er widerspricht dem 'Amendment V' der US-Verfassung, nach dem die USA kein Privateigentum für den öffentlichen Gebrauch ohne eine gerechte Kompensation an sich nehmen dürfen.
> Andere Nationen, andere Bürger können vor ein US-Gericht gehen und ihr Eigentum zurückbekommen, jeder in der Welt kann sein Land zurückerhalten. Der 'Indian Claims Commission Act' verlangte von den Indianern, innerhalb von fünf Jahren zu klagen, er zwang uns dazu, uns in dieses System zu begeben. Da er nur eine Entschädigung in Form von Geld gewährte, sind die Sioux dort nicht weitergekommen. Nachdem der Oberste Gerichtshof den Sioux Tribes 105 Millionen Dollar als Entschädigung für das 1877 konfiszierte Gebiet[1] zuerkannt hatte, reichte ich im Juli 1980 im Auftrag des Oglala Sioux Tribe im US-District Court in Rapid City Klage ein. Wir forderten das Land selbst, die sieben Millionen Morgen zurück. Wir wollen gleichbehandelt werden. Der US-District Judge erklärte, wir könnten diese Gerichte nicht verwenden, sondern müßten uns an die Indian Claims Commission, an den Court of Appeals des Obersten Gerichtshofes wenden. Unsere Berufungsklage wurde zurückgewiesen, sie lehnten es ab, uns anzuhören. Wir werden nicht fair behandelt.
> Nur der Kongreß kann uns Land zurückgeben. Der 'Bradley bill',[2] zu dem es bisher ein hearing gab, sieht vor, daß wir von den 7,3 Millionen Morgen 1,3

---

[1] Diese Summe wurde 1978 von der Indian Claims Commission festgesetzt: 17,1 Millionen Dollar für das Land, 85 Millionen Dollar Zinsen plus eine Entschädigung für das Gold und das Wegerecht. Die Bundesregierung legte vergebens Einspruch gegen die Zahlung der Zinsen ein. Bisher wurden 36 Millionen Unzen Gold aus den Black Hills herausgeholt. ("The Lakota Times", 25.12.1990, 5.2.1991)

[2] Bekannt nach Senator William Bradley aus New Jersey, der ihn dem Kongreß unterbreitete.

Millionen zurückbekommen. Es handelt sich dabei nur um das Land im Besitz der Bundesregierung (federal lands), mit einigen Ausnahmen wie Mount Rushmore, Friedhöfe, Postämter usw. Wir würden das Land 'in name only' erhalten, d.h. wir können darauf keine Häuser etc. errichten. Der 'Grey Eagle bill' ändert den 'Bradley bill' ab. Zwanzig Prozent der federal lands würden unter die physische Kontrolle der Sioux Tribes gelangen. Dazu würden auch die heiligen Plätze gehören.[1] Zusätzlich würden wir für die übrigen 6 Millionen Morgen finanziell entschädigt werden.
Wir haben keine rechtlichen Mittel in den USA. Die Gerichte haben zuviele Vorurteile gegenüber den Indianern, sie werden uns das Land nicht zurückgeben. Der Kongreß hat unsere innere Souveränität aufgehoben, wir sind rechtlich Mündel der Regierung. Unsere äußere Souveränität kann er nicht vernichten. Um den Fall vor den Internationalen Gerichtshof zu bringen, benötigten wir eine Nation, die uns unterstützt. Deutschlands Justizminister erklärte den Fall zu einem inneren Problem der USA, Schweden hat Angst, sich mit uns zu treffen. Die USA können ökonomischen Druck ausüben, sie besitzen Immunität. Wir haben kein Vertrauen zu den Richtern."

Die Gesetzesentwürfe fordern also nicht, wie viele Nicht-Indianer annehmen bzw. befürchten, die Kontrolle der Sioux über die gesamten Black Hills Süddakotas. Um eine reale Chance zu haben, haben ihre Verfasser das Land im Besitz von Privatleuten, des Bundesstaates etc. ausgeklammert und fordern allein das "U.S. forest land". Der "Grey Eagle bill", dem Kongreß vorgestellt von Rep. Matthew Martinez aus Kalifornien, fand jedoch ebensowenig Zustimmung wie der "Bradley bill". Besonders die Politiker Süddakotas wollen den längsten Rechtsstreit der Geschichte als abgeschlossen wissen und wenden etwa ein, man könne die Uhr nicht zurückstellen und die Black Hills gehörten ganz Amerika.

Die Lakota haben mittlerweile den an ihnen begangenen Landraub, den sie mit der Invasion des Irak in Kuwait vergleichen, den Vereinten Nationen vorgetragen, in Form von Zeugenaussagen, die dem UNO-Vertreter Dr. Miguel Alfonso Martinez zugesandt wurden. Sie fordern von der Staatenvereinigung, daß sie ihre Souveränität anerkennt,

---

[1] "Twenty percent of all federal lands granted to the Sioux Nation within the re-established area, including traditional religious sites, shall be placed under the physical control of the Sioux Nation for its absolute and undisturbed use and occupation." ("Grey Eagle bill", Section 105.[2] [a])

die illegale Landkonfiskation verurteilt und Druck auf die Regierung der USA ausübt, damit diese ihre mit den indianischen Nationen geschlossenen Verträge respektiert. Sie werfen den USA vor, der indigenen Bevölkerung im eigenen Land die Rechte zu verweigern, als deren Verteidiger sie sich international ausgeben würden. Zwei der "testimonies" seien hier beispielhaft zitiert: "It involved occupied land, they removed the citizens. Iraq was told to give back the land. There was no one in the U.N. to help the Lakotas."[1] "Treaties don't give us land. They bind the United States to recognize our land as ours. You are the ear for the world. The world must know and awaken the conscience of the United States."[2]

Der Ruf nach Einigkeit wird unter den Lakota immer lauter, denn der innere Faktionalismus bezogen auf den "Black Hills Claim" hat sie in ihrem Bemühen, Land zurückzugewinnen, erheblich behindert. Die einzelnen Gremien - der Treaty Council, der Black Hills Sioux Nation Council, das Black Hills Steering Committee, die Grey Eagle Society, die von den USA allein als Vertreter akzeptierten Stammesregierungen u.a. - haben voneinander abweichende Ansprüche entwickelt, (persönliche) Rivalitäten haben dazu beigetragen, ein geschlossenes Vorgehen zu verhindern.[3]

Mehr und mehr tendieren die Lakota dazu, es abzulehnen, nur die Black Hills oder einen Teil davon als Kompromiß zurückzuverlangen. Eine sich "Teton Sioux Nation" nennende Gruppe propagierte, da alle Rechtsmittel erschöpft seien, die Gründung einer von der UNO anerkannten Staatsnation, deren Grenzen die angestammte Bioregion mit den Black Hills als zeremoniellem Zentrum und heiliger Begräbnisstätte umfassen würden. Alkohol sollte in dem Staatsgebiet illegal sein und "der spirituelle Weg der Heiligen Büffelkalbpfeife" die Struktur der souveränen Nation maßgeblich bestimmen.[4] Die aus Dakota, Lakota und Nakota bestehende Versammlung *Ikce Wicasa Ta Ominiciye* ("Spiritual Gathering of the Common Man")[5] hat in Anspielung an den Golfkrieg die

---

1 Gerald Clifford, Koordinator des Black Hills Steering Committee, zit.n. "The Lakota Times", 3.4.1991.

2 Harold Salway, Oglala Sioux Tribal Chairman, zit.n. "The Lakota Times", 3.4.1991.

3 Lakota erklärten mir, sie seien davon überzeugt, die US-Regierung, die wisse, daß sie zu internen Streitigkeiten neigten, würde gezielt ihre divide-et-impera-Politik fortsetzen. So sei der Raketen mit Atomsprengköpfen produzierende Millionär Phil Stevens, der behauptete, ein Nachkomme von Luther Standing Bear zu sein und sich in den "Black Hills Claim" einmischte, von der Regierung geschickt worden, um die Lakota zu spalten.

4 "The Lakota Times", 24.7.1991.

5 Sonja Holy Eagle übersetzte in einem Brief vom 22.8.1992 *Ikce Wicasa Ta Omihiciye* mit "Indian Men's Meeting" und schrieb: "... attended, participated by Grandfather Holy Eagle and other, descendents of Treaty Councils, - Full Bloods."

Rückgabe der den Indianern im Fort Laramie-Vertrag von 1851 zuerkannten Territorien verlangt und die US-Regierung aufgefordert, ihre Bürger bis zum Jahr 2001 auszusiedeln;[1] das Lakota Sovereignty Organizing Committee wurde beauftragt, über die Wiedereinrichtung der "nationalen Regierung, Grenzen und Jurisdiktion" zu verhandeln.[2]

---

[1] "Summit III Conference of the Dakota-Nakota-Lakota Nations Unification Accord, Resolution No. III-91-21".

[2] *"Yuwitaya Lakota"*, Vol.1, Issue 2, Spring Equinox, 1992.

3.3. Die Unbezahlbarkeit tradierter Weltanschauung

Das Geld, mit dem der Oberste Gerichtshof die Lakota/Sioux entschädigen möchte, wird, deponiert in verschiedenen Geldinstituten, vom Büro für indianische Angelegenheiten verwahrt. Im Mai 1991 war die Summe über Zins und Zinseszins auf über 263 Millionen Dollar angestiegen.[1] Grundsätzlich sind sich die Indianer darüber einig, die Black Hills nicht im nachhinein zu verkaufen, eine ausschließlich pekuniäre Entscheidung nicht zu akzeptieren. Dafür spricht auch eine Leserbefragung der "Lakota Times", die ergab, daß 88 % der darauf reagierenden Lakota und Dakota die Rückgabe von 1,3 Millionen Morgen Land in den Black Hills dem angebotenen Geld vorziehen würden.[2]

Der Fall Black Hills hat den Lakota die Möglichkeit gegeben, ihre ethnospezifische Beziehung zu ihrem Land zu revitalisieren. Besonders Sitting Bull und der zu einem Mythos gewordene Crazy Horse, die es kategorisch ablehnten, Land zu verkaufen, sind auch diesbezüglich die historischen Vorbilder. Der fortgesetzte Kampf um dieses ihnen heilige Gebiet zeigt, daß sie nur zu gewissen Konzessionen an das herrschende rechtliche und politische System bereit sind, nicht aber dazu, sich von ihm assimilieren zu lassen und dabei einen grundlegenden Bestandteil ihrer ethnischen Identität - eben die umfassende Verbundenheit ihrer selbst mit den *Paha sapa* - aufzugeben.

Nach ihrem primordialen Wirklichkeitsverständnis können sie die Black Hills unmöglich bloß materiell begreifen, als eine Ware betrachten, die man mit Geld aufwiegen kann. Die von der dominanten Gesellschaft geschaffenen und als real behaupteten (Besitz-)Verhältnisse betrachten sie nicht nur als ungerecht, sondern auch als den wahren Verhältnissen bloß aufgesetzt. Denn für sie ist es wahr, daß die Black Hills das heilige Herz ihres Landes, ihr Herz sind, daß *Wakan Tanka* ("Great Spirit") sie ihnen anvertraut hat, daß sie untrennbar durch die Zeiten hindurch mit ihnen verbunden sind. Die Schwarzen Berge, so empfinden sie, gehören ihnen und ihren zukünftigen Generationen, unabhängig davon, ob jemals eine weltliche Instanz der Weißen ihren rechtlichen Anspruch auf ihr Land anerkennen wird. Diese tiefsinnige Beziehung zu den Black Hills, an denen sie festhalten, um nicht sich selbst zu verlieren, können sie selbst am besten in Worte fassen, weshalb ich noch einmal einige

---

1 "The Lakota Times", 2.7.1991.
2 "The Lakota Times", 2.7.1991.

Stellungnahmen verschiedener Lakota[1] zitieren möchte:

> "I used to always say 'my hills!'. But I feel that way. I think most of us, in our hearts, will still say the Black Hills belong to us and feel it too!"
>
> "... the Hills belong to the people as much as land can belong to a people because only God can be called the owner. But the Hills are not for sale! (...) They took our country, they tried to make us white but wie are Lakota, the People. This land is ours."
>
> "My feelings are that the Black Hills are The Most sacred land we have. I love them and feel a great sense of serenity there. NO AMOUNT of monetary value can ever compromise what is ours. (...) Let us unite and fight their foolish ideas that our land can be bought! I can not and never should be!"
>
> "The modern technical developments presently visible in the Black Hills are stripping our Mother's heart of her natural beauty and sacredness. When will the abuse stop? When we own what is rightfully ours; and when we can utilize the powers of the Black Hills for our people for whatever purpose(s) one chooses. The Lakota way."
>
> "But we will never give up our land. It's our heart, soul and mind. And, I am willing to sacrifice a life to defend it - my life."

Das Unverständnis, auf das die Lakota in ihrem Kampf um das Land, dessen Herzstück die Black Hills sind, immer wieder stoßen, liegt meines Erachtens in der Unmöglichkeit begründet, die umgreifende Verbindung von Land und Kultur im indianischen Wirklichkeitsverständnis mit Hilfe des rationalen Denkens allein zu erfassen. Es waren bezeichnenderweise unsere Träume, die Lorena und mich auf die metaphysische Verbindung zwischen den Lakota und dem Land ihrer Vorfahren hinwiesen. Wenn wir im Reservat oder auf heiligen Plätzen kampierten, so war unsere unbewußte seelische Tätigkeit stets erfüllt von Menschen und Tieren, die einst dort lebten (und die für die Lakota spirituell anwesend sind), und von Elementen des traditionellen Lakota-Weltbildes, von denen wir zuvor keine bewußte Kenntnis gehabt hatten. Offensichtlich nahmen unsere Psychen dort mit dem kollektiven Unbewußten der Lakota Kontakt auf. Solange die vom westlichen Rationalismus geprägten Angloamerikaner und Europäer sich nicht den Seinschichten öffnen, die dem zergliedernden Intellekt nicht zugänglich sind, wird es im interkulturellen Dialog kein Zueinanderfinden geben.

---

[1] Zit.n. "The Lakota Times", 3.4.1991, 2.7.1991.

Lakota, die ja von sich selbst behaupten, ihre rechte Gehirnhälfte sei dominant, Visionen und bestimmte Träume des Schlafzustands als für ihr individuelles wie kollektives Leben bedeutsame Offenbarungen aus der spirituellen Welt, auch Traumwelt genannt. Aus ihrer Sicht sind Träume und Visionen die Quelle spiritueller Kraft (auch [künstlerischer] Inspiration), sie können Prophezeiungen enthalten und zu befolgende, den Lebensweg in eine sinnvolle Richtung lenkende Anweisungen.

Einige Beispiele: "*Tunkasila*, letzte Nacht träumte ich, ich sei ein Adler", betete einmal eine Lakota in der Schwitzhütte. "Bitte erkläre mir, was dieser Traum zu bedeuten hat." Als Träumen[1] und Visionen erfahre man, an wen die Heilige Büffelkalbpfeife weitergegeben werden soll, erklärte mir ihr derzeitiger Bewahrer. Ein Lakota, der sich selbst im Traum als *Heyoka* gesehen bzw. von den Donnerwesen geträumt hat, sieht sich wie seine Vorfahren unausweichlich dazu bestimmt, den Lebensweg eines Clowns zu beschreiten. Der *Si Tanka Wokiksuye* (Big Foot-Gedächtnisritt) war keine Kopfgeburt, wie man leicht annehmen könnte, sondern er beruhte auf sich wiederholenden Träumen, war, psychologisch gesehen, eine Idee des kollektiven Unbewußten: Alex White Plume und Birgil Kills Straight träumten wiederholt von Pferden und Wagen, die im Winter auf einem Pfad gen Süden zu den Badlands zogen, und fanden heraus, daß andere in ihrer community denselben Traum gehabt hatten. Sie gingen zu einem Medizinmann, um seine Bedeutung zu erfahren. Dieser sagte ihnen, er bedeute, sie sollten den Spuren von Big Foot nachfolgen, und erklärte ihnen in einer Reihe von Zeremonien, wie dies zu geschehen habe.[2]

Visionen - der Heilige Mann Pete Catches: "It's like looking out in space and suddenly somebody shows you a picture."[3] - gehören, für sie ganz selbstverständliche "Nehmungen des Wahren", zu den Wahrnehmungen der Heiligen Männer, welche ja traditionellerweise über eine kulturspezifische Vision in ihre für sie verbindliche Rolle initiiert werden. So beschrieb mir einer (wie erwähnt) so nebenbei das Aussehen der in Visionen geschauten Weißen Büffelkalbfrau (er sagte schlicht: "I've seen her."), ein anderer bemerkte im Gespräch über Crazy Horse, der sich nie fotografieren ließ, er wisse aus Visionen, wie dieser tatsächlich ausgesehen habe. Sidney Keith wird uns im Sonnentanzkapitel etwas über die Visionen erzählen, die ihm unverhofft während eines

---

[1] Die Lakota fertigen, um schlechte Träume abzuwehren, "dream catchers" an, kleine Ringe mit einem Geflecht, das das Spinnennetz symbolisiert.

[2] Davis & Bolz 1991:1. Bezeichnenderweise für den westlichen Skeptizismus allem Irrationalen gegenüber schreiben die Autoren: "As they claim, each had the some recurring dream..."

[3] Zimmerly 1969:60, zit.n. Powers 1982:137.

von ihm geleiteten Sonnentanzes zuteil wurden, und auch von der, die einen der Tänzer schlagartig zu Boden gehen ließ ...

Die zeremonielle, gezielte Suche nach einer Vision nennen die Lakota *hanbleceya* ("crying for a dream", originäre Bezeichnung) oder "vision quest", oder sie sagen, sie gehen auf einen Hügel. Im Unterschied zu den anderen Zeremonien ist sie, von der sie umrahmenden Schwitzzeremonie abgesehen, für eine einzelne Person gedacht. Heute steht sie dem vorherrschenden Rationalismus wie auch den auf technischem Wege produzierten, das Bewußtsein manipulierenden Traumbildern antithetisch gegenüber und hat - unentbehrlich im zeremoniellen Konnex - der amystischen Infrastruktur trotzend und sich ihr anpassend, eine starke Wiederbelebung erfahren. Denn zum einen ist die mystische Schau im religiös gestimmten, sich übersinnlichen Wirklichkeitstiefen zuwendenden Leben der Lakota eine wichtige, wenn nicht gar notwendige kontemplative Erfahrung; zum anderen dürfte aufgrund der sinnlos erscheinenden konkreten Lebensverhältnisse und des permanenten soziokulturellen Stresses das Bedürfnis nach Erkenntnis von metaphysischem Sinn und Bestimmung - jeder Mensch, jedes Volk hat nach der Lakota-Philosophie eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen - noch gestiegen sein. Daß die alte Zeremonie heute ein Ausdruck von "Indianess" ist und das ethnospezifische Selbst-Bewußtsein stärkt, dürfte sich von selbst verstehen.

Auf Visionssuche begeben sich die, die gelobt haben, den Sonnentanz zu tanzen, Medizinmänner und die es werden wollen,[1] und andere, die nach spiritueller Kraft streben, die Lösung für ein Problem, den Ausweg aus einer Krise, eine Orientierung für ihr Leben bzw. das ihres Volkes finden möchten.[2] Auch begeben sich die Lakota fastend und betend auf den Bear Butte oder eine andere Erhebung in der "Natur",[3] wenn ihnen der Sinngehalt einer bereits erfahrenen Vision unklar ist; einem Visionssuchenden kann anstelle eines Gesichts eine intuitive Erkenntnis, Einsicht zuteil werden, die Lakota sprechen von "understanding".[4]

---

[1] Manchmal belächelt von denen, die von modernen Visionssuchen wenig halten. Ein Älterer über einen seiner Verwandten: "Jedes Jahr versucht er es wieder. Niemals sieht er etwas, niemals hört er etwas. Er verliert an Gewicht und ißt dann wieder so viel, daß er aussieht wie was wir einen Rundkuchen nennen."

[2] Fools Crow ging einmal auf Visionssuche, weil er hoffte, eine Lösung für das Alkoholproblem im Reservat zu finden. (Mails 1990:170)

[3] Vom *Mato paha* aus sieht der Visionssuchende auf einen Highway (auf dem die Touristenbusse angerollt kommen) und erblickt nachts unter dem Sternenhimmel die Lichter von Sturgis.

[4] *Wookahnige*, höheres Verstehen. (Vgl. "II.g)2.2. Die Schulen der Lakota", vorletzter Absatz)

Der Frühling gilt als die für *hanbleceya* besonders günstige Jahreszeit, weil dann, wir mir ein im traditionellen Paradigma denkender Älterer erklärte, die Donnerwesen zurückkehrten. Ross, der Jungsche Konzepte und "traditional D/Lakota philosophy and thought" zueinander in Beziehung setzt und zu der Auffassung gelangt, die Indianer kommunizierten in den Zeremonien mit dem die Archetypen enthaltenden Unbewußten,[1] vermutet, daß der bei Gewitter erhöhte Anteil negativer Ionen in der Luft und deren höhere Konzentration auf hochgelegenen, von Koniferen bewachsenen Plätzen dem Visionssuchenden helfen, Verbindung mit dem kollektiven Unbewußten aufzunehmen.[2]

Die Visionssuche verläuft nach meinen Erfahrungen folgendermaßen: Wer um eine Vision weinen möchte, begibt sich mit seiner Pfeife zu einem Heiligen Mann und teilt ihm den Grund dafür mit. Er gelobt, einen, zwei, drei oder maximal vier Tage und Nächte, ohne zu essen und zu trinken (Leiden),[3] allein zu beten, Ort und Zeit werden vereinbart. Die nötigen Utensilien fertigt der Visionssuchende selbst an. Mit dem Auto fahren sie zum Bear Butte oder einem anderen Ort. Am Bear Butte schlägt der Medizinmann sein Lager auf und bleibt dort bis zum Ende der Zeremonie, manche Medizinmänner fasten ebenfalls.

Vor dem Schwitzhüttenaltar füllen sie ihre Pfeifen und begeben sich dann, vielleicht mit anderen zusammen, in die Schwitzhütte. Dann steigen sie und etwaige Helfer zu der vom Visionssuchenden ausgewählten Stelle hinauf, einer hinter dem anderen, wie es für die Lakota typisch ist. Der *hocoka* für den Visionssuchenden, ein viereckiger Mikrokosmus,[4] wird errichtet. Vier Flaggen, vier (chokecherry-)Äste mit daran gebundenen Tüchern in der jeweiligen Farbe, werden in den Vier Richtungen in die Erde gesteckt. Salbeizweige werden auf dem Boden ausgebreitet, auf die der Visionssuchende sich legen kann, wenn er müde geworden ist. In die westliche Ecke gehört eine Schale mit *wasna* und Kirschsaft für die Geister, hierhin legt der Visionssuchende seine Pfeife, wenn er nicht mit ihr, barfuß in der Mitte stehend, betet. Miteinander verbunden werden Flaggen, "eingezäunt" wird der heilige Bezirk mit einer

---

1 "Native Americans would call the unconscious portion of the mind the spirit level." (1989:28)

2 Ebd.:26-36.

3 Behavioristisch gedacht, dürfte das Fasten innere Gesichte mithervorrufen.

4 Weshalb viereckig und nicht rund, werden sich die Leser womöglich jetzt fragen. Nun, der Satz vom Widerspruch spielt im nicht unbedingt logischen Denken der Lakota eine vergleichsweise untergeordnete Rolle. Das Viereck der Vier Richtungen symbolisiert auch das Land der Lakota (Walker 1982:107), d.h. es meint auch eben dieses in der Welt.

Schnur, an die er 405 "tobacco ties" geknotet hat. Manche begeben sich, eine Variante, in eine Visionsgrube innerhalb der Flaggenvierecks.

Der Visionssuchende hat eine Decke, meist ein "star quilt", bei sich, mit der er sich in der Nacht wärmen kann, oder, falls vorhanden, eine traditionelle Bisonrobe. Ein Mann trägt nur eine Hose anstelle des ehemaligen Lendenschurzes,[1] so gut wie nackt soll der sich ehrfürchtig, sein Ego, seinen Willen unterdrückend, den natürlich-übernatürlichen Kräften darbieten. Bevor er ihn verläßt, stellt sich der Heilige Mann hinter ihn in den *hocoka* und betet zu den Mächten der Sechs Richtungen. Gemeinsam wenden sie sich, wie immer im Westen beginnend, mit ihren Pfeifen den vier Himmelsrichtungen zu und bieten sie dann Himmel und Erde an. Allein gelassen betet der Visionssuchende auf dieselbe Weise weiter. Immer dann, wenn er die Richtung wechselt, singt er, insofern er die Lieder kennt, einen "vision quest song".

Ist seine *hanbleceya* zu Ende, gehen der Medizinmann bzw. Helfer zu ihm hinauf. Das Flaggenviereck wird aufgelöst, die "cloth offerings" und "tobacco ties" werden an einen Baum gebunden. Gemeinsam steigt man hinab und begibt sich wieder in die Schwitzhütte. Der Visionssuchende legt seine Pfeife auf den Altar und setzt sich auf den Ehrenplatz, der (wie im Tipi) dem Eingang gegenüberliegt. Er berichtet, was er in der Einsamkeit erfahren hat, erzählt seine Vision, insofern er eine hatte.[2] Weiß er seine Wahrnehmungen nicht allein zu interpretieren, deutet sie der Heilige Mann, bzw. er befragt seine Hilfsgeister und vermittelt ihm deren erklärende Antworten. Abschließend wird die Pfeife hereingereicht und geraucht.

8. *Yuwipi* bei Madonna

> "The white missionaries have always tried to suppress this ceremony, saying it was Indian hocus-pocus and that the yuwipi men simply were mountebanks after the manner of circus magicians. They tried to 'expose' our medicine men, but the attempt backfired. During the 1940s the superintendent at Pine Ridge had Horn Chips, our foremost yuwipi man, perform the ceremony in full daylight in the presence of skeptical white

---

[1] Über das aus einem Stück bestehende Lendentuch (*cegnake*,"breech clout/cloth"), mit dem ihre männlichen Vorfahren ihre Scham bedeckten, witzeln und amüsieren sich die Lakota. Ihr 1989 verstorbener Zeremonialhäuptling Frank Fools Crow legte für seine Visionssuche noch den Lendenschutz an und verwendete eine Bisonrobe (Pers.Komm. mit Sonny Larvie).

[2] Fools Crow erklärte Mails, er sehe, fastend und in der Schwitzhütte meditierend, zur gleichen Zeit wie der Visionssuchende dessen Vision. (Mails 1990:120)

observers. He had Horn Chips tied and wrapped by his own BIA police. To the disappointment of the watching missionaries, the mystery sparks appeared out of nowhere and the gourds flew around the superintendent's head. The result was that many Christian Indians went back to the old Lakota religion."[1]

Mary Crow Dog

Die heutige *Yuwipi*-Zeremonie geht auf die Steinträumer der Bisonjägerkultur zurück, welche mit Hilfe ihrer ausgesandten, fliegenden Steine vermißte Dinge auffanden.[2] *Yuwipi* bedeutet soviel wie "sie hüllen ihn ein". Es handelt sich um eine schamanistische Séance, in der der Heilige Mann in eine Decke, ein "star quilt", eingeschnürt wird und von den herbeigerufenen, -gesungenen Hilfsgeistern, deren Botschaften er den Versammelten mitteilt, befreit wird. *Yuwipi* ist eine Nachtzeit-Zeremonie, die nach Einbruch der Dunkelheit in einem isolierten, völlig abgedunkelten Raum stattfindet. *Lowanpi* (sing) wird die spiritistische Sitzung genannt, wenn der Medizinmann nicht gefesselt wird, sondern nur im Dunkeln mit der Pfeife betet und zwischen den Geistern und den Anwesenden vermittelt.

Traditionellerweise hat ein *Yuwipi* der einschlägigen Literatur zufolge den Zweck, Kranke zu heilen oder verlorene bzw. gestohlene Dinge wiederzufinden. Meines Wissens gibt es keinen "*Yuwipi* man" mehr, der, wie etwa Fools Crow, in seinen Zeremonien vermißte Dinge lokalisieren oder wieder herbeibringen würde. Die heutige *Yuwipi*-Zeremonie kann, aber muß nicht unbedingt der Krankenheilung dienen, sie kann, wie mir ein Medizinmann sagte, "for any reason" abgehalten werden. Wer einen "*Yuwipi* man" dazu veranlaßt, das Ritual durchzuführen (die Lakota sagen: "to put on a *Yuwipi*"), möchte von den Geistern Rat und Hilfe erhalten; das Ritual dient heute neben der Krankenheilung der spirituell-magischen Lösung von Problemen des modernen Lebens. So habe ich von *Yuwipi*-Zeremonien gehört, die (erfolgreich) veranstaltet wurden, um Drogendealer vor der Polizei zu schützen oder einen straffällig Gewordenen davor zu bewahren, ins Gefängnis zu müssen.

Yuwipi kann man wie die Schwitzhüttenzeremonie als eine Gruppenpsychotherapie auffassen. Die Teilnehmer sitzen auch hier im Kreis und sprechen einer nach dem

---

[1] 1990:211. In der Lineage des berühmten Chips gibt es bis heute praktizierende *Yuwipi*-Männer.

[2] Siehe Walker 1986:153-155, Standing Bear 1978:207-208, Lame Deer & Erdoes 1979:210.

anderen im Gebet offen und emotional über ihre Probleme und Wünsche, über das, was sie innerlich tief bewegt. Der Heilige Mann in ihrer Mitte, sagt ihnen als "interpreter" der Geister, was sie zu tun haben, und verspricht ihnen die Hilfe der Geister. Beendet wird ein *Yuwipi* mit einem gemeinsamen Nachtmahl, das von demjenigen gestiftet wird, der die Zeremonie veranlaßt hat.

Die Hoffnung, jemals an einem *Yuwipi* teilnehmen zu können, hatte ich 1990 gegen Ende meines letzten Zusammenseins mit den Lakota aufgegeben. Die Inhaberin der Sioux Trading Post in Rapid City, eine Weiße, hatte Sonny Larvie gebeten, die Zeremonie, die ihr auf spirituelle Weise zu guten Geschäften verhelfen sollte - Sonny: "Today it's business." -, in dem neueröffneten Laden durchzuführen; doch als ich an dem festgesetzten Tag in Rapid City eintraf, hatte die Trading Post die Zeremonie abgesagt, da einigen Angestellten die zugrundeliegende magische Geisteshaltung der Lakota zu fremd war.

Doch kurz vor dem Rückflug nach Deutschland veranstaltete eine Lakota namens Madonna, die, verheiratet mit einem Weißen, in den Black Hills lebt, ein *Yuwipi* bei sich zu Hause, und Sonny Larvie lud Lorena und mich ein, daran teilzunehmen. Am Abend des 20. September fuhren wir zusammen zu Madonnas Haus, wo sich schon fast alle, die an dem manchmal auch "meeting" genannten Ritual teilnehmen würden, eingefunden hatten. Wir waren insgesamt wohl etwas mehr als zwanzig Personen, die meisten waren Lakota. Billy Joe, das fiel mir sofort auf, trug sein langes Haar offen und nicht wie sonst zu einem akkuraten Zopf geflochten - das Haar ist für die Lakota ja die Verbindung zur spirituellen Welt, weshalb es in den Zeremonien normalerweise offen getragen wird.

In dem für den Dialog mit der übersinnlichen Welt vorgesehenen Zimmer trafen Sonny und seine beiden Helfer die erforderlichen Vorbereitungen. Das Mobiliar und "sämtliche" anderen aus der dominanten Kultur stammenden Gegenstände ("white man stuff") wurden hinausgeschafft, da die (Ahnen-)Geister diese nicht leiden können. Das Zimmer wurde mit Salbeigeruch gereinigt, die Fenster mit Folie verkleidet und die Tür später, als sich alle im Raum befanden, von innen mit einer Decke zugenagelt.

Der wie der *hocoka* der Visionssuche mit Richtungsflaggen und an Schüre geknotete "tobacco ties" begrenzte heilige Bereich für den "*Yuwipi* man" wurde in der Mitte auf

dem Boden aufgebaut: Ein Bisonfell[1] wurde ausgebreit und Salbei daraufgelegt. Die an zur Hälfte rot und zur Hälfte schwarz (Tag und Nacht) bemalte Stäbe gebundenen Tücher (im Westen zusätzlich ein blaues und im Norden ein grünes) wurden in mit Erde gefüllte Kaffeedosen aus Blech gesteckt und diese links oben (Westen), rechts oben (Norden), links unten (Süden) und rechts unten (Osten) auf das Fell gestellt. Das Nahrungsangebot für die Geister wurde im Westen hingestellt. Seinen Altar errichtete Sonny oben in der Mitte zwischen den Flaggen für den Westen und den Norden: Sein Kreuz aus rot und schwarz bemalten Hölzern mit vier Medizinrädern und einer Adlerfeder daran steckte er in eine weitere mit Erde gefüllte Dose, hierhin legte er seine Pfeife und seine Rassel aus Rohhaut. Die Peripherie des *hocoka* reinigte ein Helfer mit einem schwelenden Süßgraszopf. Die unteren beiden Flaggen wurden vorerst nicht mit "tobacco ties" verbunden, der sakrale Bereich somit zum Betreten offengelassen.

Auf rituelle Weise füllte der Heilige Mann, barfuß und mit nacktem Oberkörper vor dem Altar knieend, seine heilige Pfeife. Die ins Zimmer tretenden Teilnehmer erhielten jeder einen Salbeizweig, den sie sich hinters Ohr steckten. Sie setzten sich im Kreis um das Fell herum auf den Boden, die Sänger mit der großen Trommel (die beiden Helfer) hatten ihren Platz im Süden. Marshal, einer der Helfer, trat nun in den *hocoka*, um den Medizinmann zu fesseln. Stehend verschränkte Sonny die Hände auf dem Rücken und ließ sich die Finger über Kreuz und auch die Handgelenke mit einer Lederschnur fest zusammenbinden. Dann schnürte ihn Marshal mit einer langen Lederschnur wie ein Paket in ein "star quilt" ein, in die "Knoten" steckte er Salbei für die Geister. Die Decke, deren scharlachrote Rückseite nach außen zeigte, hatte gegen die Gewohnheit in der Mitte ein Loch für den Kopf, da Sonny früher einmal fast erstickt war. Der dergestalt verschnürte Medizinmann legte sich mit dem Kopf zum Altar auf den Bauch auf die Salbeizweige, der *hocoka* wurde geschlossen und das Licht gelöscht.

"*Wayanka yo, wayanki ye...*" Die Helfer schlugen die Trommel und stimmten die heiligen Lieder an, die von allen mitgesungen wurden. Im stockdunklen Raum vernahm man den Klang der Rassel und das Klicken der *yuwipi*-Steine. Kleine Lichter erschienen an der Zimmerdecke; vor allem waren sie zu sehen, als das Lied, das die Befreiung des Medizinmanns durch die Geister begleitet, gesungen wurde. Dann betete einer nach

---

[1] Das Bisonfell, das bei diesem *Yuwipi* als weiche Unterlage genommen wurde, gehörte nicht dem Heiligen Mann. Sonny hatte ein Fell, das er einmal besaß, längst an jemanden, der sich darin beerdigen ließ, weiterverschenkt. Die kostspieligen Bisonfelle sind für die ehemaligen Bisonjäger heute kaum erschwinglich.

dem anderen, und jedesmal sprach Sonny die Antwort seines Hilfsgeistes auf ein Gebet aus ("He said ..."). Alle waren sehr erfreut, als er erklärte, der Geist habe ihm mitgeteilt, ein krankes Kind würde gehen können: "This child will walk, he said." Die (für die Gesundung erbrachten) "flesh offerings", so der Geist, seien "okay", wünschenswert sei beispielsweise noch eine Teilnahme am Sonnentanz.

Mit der Zeit war es in dem kleinen Zimmer, in dem wir eng nebeneinander saßen, drückend heiß und stickig geworden (hinterher scherzte man über das "*Yuwipi*-sweat"), und unser damals zwei Jahre alter Sohn Jerome begann zu weinen. Die Lakota beteten einfach weiter, auch nach der Zeremonie machte uns niemand deswegen einen Vorwurf. Als abzusehen war, daß Jerome es nicht länger aushalten würde, sagte Sonny, man solle Licht anmachen und das Kind hinausbringen. Den Zwischenfall erwähne ich deshalb, weil er beispielhaft zeigt, daß die ganzheitlich denkend-empfindenden Lakota nicht auf die Idee kämen, selbst kleine Kinder von den Zeremonien auszuschließen, und sich ihrem normalen Verhalten gegenüber sehr tolerant zeigen.[1] So können die einbezogenen Kinder unmittelbar über die Erfahrung die Zeremonien erlernen; bei Freunden im Cheyenne-River-Reservat spielte ein Vierjähriger den ganzen Tag lang Sonnentanz.

Als das Licht anging, sah man den seiner Fesseln entledigten Heiligen Mann in einer embryonalen Haltung vor dem Altar knien. Die Decke und die Lederschnur lagen außerhalb des *hocoka*, eine Tabakbeutelchen-Schnur lag aufgerollt beim Altar. Nachdem Lorena mit Jerome hinausgegangen war, wurde im Dunkeln weitergebetet. Ich war als letzter an der Reihe, und als ich einleitend sagte, ich wolle nicht lange beten, da es so heiß geworden war, mußten wir alle herzlich lachen, denn der Geist ließ verlauten, er habe sich schon den Lendenschurz ausgewrungen. Was den Humor angeht, stehen die Geister der Lakota den Lebenden in nichts nach.

Abschließend, nachdem wir das Lied "*Wayanka yo*" gesungen hatten, wurde im Hellen die heilige Pfeife gereicht, die, wie es auch in anderen Zeremonien öfter geschieht, zusammen mit etwas Salbei gehalten wurde. Der Heilige Mann reichte sie der Ältesten unter den Versammelten, der wegen ihres Alters diese Ehrerbietung erwiesen wurde. Sie betete zuerst mit ihr und reichte sie dann Madonna, der Sponsorin des *Yuwipi*, woraufhin sie reihum im Kreis geraucht wurde. Einem Weißen war in der Dunkelheit

---

[1] Wenn Kinder an einer Schwitzzeremonie teilnehmen, hält man die Temperatur in der Hütte bewußt niedrig, wenn sie die Hitze nicht mehr aushalten, können sie problemlos hinausgehen.

die Rassel des Medizinmanns zugeflogen. "Is it over there?" fragte jener und erklärte, daß die Geister dem jungen Mann, weil er an die Zeremonie nicht glaubte ("disbeliever"), die Rassel zugeworfen hätten.

Für das anschließende *wopila* waren viele verschiedene Speisen zubereitet worden: Truthahn, Kartoffelpürree, getrocknetes Bisonfleisch, *wasna*, Kuhzunge, Kuchen, Obstsalat, *wojapi* (Obstmus), in Öl gebackenes "fry bread", dazu Kaffee, Tee, Saft und noch anderes mehr aus der typischen Lakota-Küche. Diese ist - wenngleich die vor und nach dem Kontakt mit den Europäern entwickelten bzw. übernommenen Speisen, die als traditionell gelten, meist nur für besondere Anlässe zubereitet werden können - ein nicht unwichtiges Element ihrer kulturellen Identität. Wir saßen zusammen, aßen und scherzten, und jemand steckte dem Heiligen Mann einen Geldschein zu, damit er sich "mal etwas Eiscreme kaufen" könne ...

9. Die indianische Hochzeit

In der Präreservationskultur war die durch Hochzeitszeremonien geschlossene Ehe, der gewöhnlich die Brautwerbung voranging, eine Lebensgemeinschaft, die von beiden Seiten jederzeit wieder aufgelöst werden konnte, (sororale) Polygynie war möglich. Im Verlauf des exogenen Kulturwandels wurde die Mehrehe abgeschafft und die kirchliche bzw. bürgerliche Form der Eheschließung eingeführt. Eine der ersten Zwänge, die die Kirche auf die Lakota ausübte, bestand darin, sämtliche Paare kirchlich zu trauen, unabhängig davon, wie lange sie bereits verheiratet waren.[1]

Die sogenannte "Indian marriage" oder "marriage with the pipe" ist ein heute existierendes Hochzeitszeremoniell, bei dem ein *Wicasa wakan* unter freiem Himmel die Schließung einer sakralen monogamen Ehe vollzieht. Wahrscheinlich ist die von manchen Lakota als alleinige oder zusätzliche Form der Eheschließung gewählte "indianische Hochzeit", in der traditionelle und christliche Gedanken miteinander verschmolzen sind, auf den Einfluß derjenigen Sekten zurückzuführen, die die heilige Pfeife und andere Elemente der Lakota-Spiritualität in ihre Rituale inkorporierten. Wie dem auch sei - sie ist eine zur heutigen Kultur der Lakota gehörende Zeremonie (ein Übergangsritus), mit der sie sich, wie schon aus ihrem Namen zu erkennen ist, von der dominanten Gesellschaft abgrenzen. Sie ist Teil ihrer ethnischen Identität, soziologisch

[1] Standing Bear 1978:98-117, Walker 1982:41-44, 50-56, Macgregor 1946:62-63.

gesehen zielt sie auf die Wiederherstellung von stabilen Partnerschaften und Familien.

Mni tanka, der 1980 von einem Heiligen Mann auf einem Hügel im Reservat getraut wurde: "Indian marriage with the pipe you can't break up. You are married before God, it's forever. When you are married with the pipe and you die, your spirits stay together in the Spirit World, and when they come back (sich reinkarnieren), too. If you can't walk together any more you have to go back to the same medicine man. - We had to be given our Indian names first and a song only for them. They also put our names in another song, Red Cloud's parade song, and were singing it when they came up the hill. The people are the witnesses, as in the naming ceremony. Indian marriage is recognized by the superintendent of the agency. The medicine man and the couple sign a paper. We still had to make the blood test."[1]

Lorena und mir war es 1990 vergönnt, bei einer "Indian marriage" im Pine-Ridge-Reservat dabei zu sein. Der Heilige Mann, der das Paar, einen Weißen und eine Indianerin, die bereits bürgerlich geheiratet hatten, traute, war der Leiter des Sonnentanzes in der Tradition von Fools Crow. Vor seiner Berufung zum *Wicasa wakan* hatte er einer christlichen Kirche angehört, nach seiner Auffassung lehren die Bibel und die Religion seines Volkes prinzipiell dasselbe. Die Zeremonie fand vor der Schwitzhütte neben seinem Haus statt. Ein Tipi sollte eigentlich dafür aufgebaut werden, doch da sich kein Seil auftreiben ließ, verzichtete man darauf. Bei einer "Indian marriage" mit einem Tipi, so ließ ich mir später erklären, hält sich die Braut erst in der traditionellen Wohnstätte, die das Universum verkörpert, auf und tritt dann zu dem Bräutigam nach draußen.

Ein Helfer errichtete zuerst einen viereckigen *hocoka*: Mit einem Stock grub er vor der Schwitzhütte vier Löcher in die Erde und steckte entrindete, oben gegabelte Stöcke mit den Gebetstüchern für die Vier Richtungen hinein. Auf dem Schwitzhüttenaltar lagen ein Bisonschädel, die gefüllte Pfeife des Medizinmanns (ihr Kopf war in Form eines Bisons geschnitzt) und ein Maiskolben mit gelben und schwarzen Körnern. Auch hatte der *Wicasa wakan* zwei Stäbe in den Altar gesteckt, an denen eine Adlerfeder für den Mann bzw. eine "eagle plume" (Symbol der Tugend) für die Frau befestigt waren.

Diejenigen, die dem Zeremoniell beiwohnten, saßen auf Klappstühlen oder auf dem Boden vor dem Flaggenviereck. Während das Paar vor dem Altar wartete, sprach der

[1] Pers.Komm. im August 1990.

Medizinmann, dessen Oberkörper unbekleidet war, zu den Leuten auf Lakota. Dann drehte er sich zu dem Paar um, und es trat zu ihm in den *hocoka*. Er ritzte in den Handrücken der Frau und dann in den des Mannes, so daß sie bluteten, band die Handgelenke der beiden zusammen und preßte die Hände gegeneinander, so daß sich ihr Blut vermischte und auf den Handrücken abdrückte. Zum Zusammenbinden nahm er eine Schnur mit einem kleinen Medizinbeutel daran.[1] In dem Beutel, erklärte er, befand sich ein (vielleicht geschnitztes) Pferd, das ihm ein befreundetet *Heyoka* vor vielen Jahren geschenkt hatte. Alle wandten sich, die Gäste links und rechts hintereinander vor dem *hocoka* stehend, der Sonne zu, während der Heilige Mann betete. Die Schnur wurde danach wieder gelöst.

Dann band er erst der Braut und dann dem Bräutigam die Federn am Hinterkopf ins Haar; die Indianer mußten lachen, da es fast nicht möglich war, die Feder in dem kurzen Haar des Weißen zu befestigen. "Hängt die Federn nicht in euren Wagen", sagte er, "sondern bewahrt sie im Haus auf." Daraufhin rauchte er mit ihnen die Pfeife, und dann gab die Frau dem Mann und der Mann der Frau erst Kirschsuppe und dann Wasser zu trinken. "Ihr wißt, was ihr da trinkt", sagte der Medizinmann zu ihnen, "ihr solltest nichts stärkeres trinken als dies, oder als Tee oder Kaffee. Es gibt viele Versuchungen dort draußen. Seht nicht zuviel Fernsehen, es macht die Leute verrückt." Er zeigte ihnen den Maiskolben: "Er steht für das Leben selbst, für die Generationen und ihre Wege. Einige Wege sind gerade (straight), andere sind gekrümmt..." Abschließend gratulierten alle dem Paar auf die für die Lakota typische Weise: Wir stellten uns hintereinander in eine Reihe und gaben den Vermählten die Hand. Das Fest oder *wopila*, das gewöhnlich auf das Hochzeitszeremoniell folgt, wollten die beiden an einem anderen Tag veranstalten.

Einer "Indian marriage" liegt, wie bereits angeklungen ist, kein einheitliches rituelles Schema zugrunde, der kreative Spielraum des Medizinmanns ist größer als in den revitalisierten Zeremonien der Bisonjägerkultur. Er bestimmt den Umfang der rituellen Elemente, die er miteinander kombiniert, und die Ratschläge, die er den Vermählten mit auf den Lebensweg gibt. Während der oben beschriebenen Heirat griff der "holy man" bezeichnenderweise zwei eskapistische Suchterscheinungen auf, die sich zerstörerisch auf das Familienleben der Lakota auswirken: den Alkohol- und den Fernsehkonsum.[2]

---

[1] Anstelle einer Schnur wird häufig ein roter Stoff genommen.

[2] Kurz vor der Hochzeit hatte er mit Lorena und mir über den desintegrierenden Einfluß der Television gesprochen, denn es war uns sofort aufgefallen, daß in seinem Haus nicht pausenlos der

Fernseher lief.

10. Der Sonnentanz

> "It is (...) our most important ceremony, and it is not possible to know and understand our traditional way of life without knowing and understanding the Sun Dance."[1]
>
> Frank Fools Crow

> Der Verfasser zu einem Sonnentanzleiter: "What does one have to do if one wants to dance the Sun Dance?" Der Heilige Mann: "Go back to sleep for another ten years."

Als wir bei dem Heiligen Mann Sidney Keith zu Besuch waren, gab er mir eine von ihm besprochene Kassette mit dem Titel "Sacred Sun Dance Report '90". Die Kassette ist weit mehr wert, als die zehn Dollar, die ich dafür bezahlte, denn sie schildert aus der Sicht eines Heiligen Mannes den Sonnentanz der Lakota, und zwar den zwanzigsten von Sidney geleiteten, an dessen letztem Tag wir selbst anwesend waren. Ich habe versucht, den assoziativ vorgetragenen Bericht so originalgetreu als möglich zu Papier zu bringen.[2] Wiederholungen werden bewußt wiedergegeben, auch Versprecher, es sei denn, es handelte sich um Artikulationsschwierigkeiten. Hervorgehoben habe ich Aussagen, die nach meiner Rezeption wesentliche Charakteristika entweder der Zeremonie oder, oft assoziativ ausgesprochen, der ethnischen Identität der Lakota beinhalten.

10.1. Sidney Keith spricht: "Sacred Sun Dance Report '90"

> "Today I'd like to tell you about the sundance we had last August 16 to the 19th. at Green Grass. This is the one that's called an international sundance. And I was the director, the spiritual leader, the narrator, adviser - I had to do all these things because in the past first I lost Chief Fools Crow, then Mathew King who was my narrator. So the last two years I've been doing this by myself with the help of my young boys who are the intercessors, and I don't have to tell them too much because they already know the procedure to run a sundance.

---

1 Mails 1990:119.

2 Auslassungsklammern stehen für mir unverständliche Worte oder Phrasen.

First of all I went down there on Monday night getting ready for the Wednesday night, is the Tree day. The Tree day is the evening affair where a designated someone with a pipe to go down to the tree - there is a river and a creek, and they can find a tree that's would be suitable for the Sacred Pole. He selects one that is straigt, not too big, with a crutch, and the leaves on top will have to be left on. So he does it for me and he ties the red cloth around the tree trunk so that they can find it.

That Tuesday and Wednesday I was down there by myself. Few people came in. Tuesday night more people came in. Wednesday morning there were a lot of campers that must have came in the night, and about afternoon we're on our last leg of getting us things ready, and last thing was the seatlodge - we had to rebuild those, and rocks brought in, and the Bureau of Indian Affairs brought some water and a truck. That was just for fire provention, but we used the water for sweatlodge and it's not supposed to be for drinking water. Next I call the (...) county water. This lady that had a house there had one of those closets but it was turned off. So I went and payed the bill and they came and turned it on. So that's were the campers get the water, the good water which runs from Eagle Butte underground to Green Grass Community. Then I had payed the electric meter and yardlight. So they came and put it on, and we had electricity and had hooked up a wire to it, to the barry where we have a plug-in to use the PA-system.

Then late afternoon look like we'd have enough boys to go after the tree, so I had them dugged a hole where the tree was gonna be set in, and we know in the past that the hole cannot be dugged if we are not going to use it. If we do, then somebody dies as a result because the spirits wanna sacrifice somebody. So that happens, we don't know who's gonna die and so is very dangerous. So we waited until late afternoon before I had 'em dugged the hole. Then when the sun was going down we called all the young warriors that are going to be the dancers, and we had enough people, other men came to help. They took another man with a pipe and a young girl about ten, eleven years old, and she was supposed to be at the tree when they cut it down. So they went down, about 35 or 40 people, and they found the tree. So the man with the pipe offered a prayer that they're going to take the life of that tree. And that girl - young girl - hits the tree four times with the axe to signify that we are also worshipping the Four Directions.

So that was done then they cut the tree down, it's supposed to fall to the west. Then they trimmed it up to the crutch. The other part - other end is all leaves. They put it on their shoulder and they walked back to the Sacred Altar, the arbor and when they bring it in they stop four times before they reach the hole and they howl and they, they imitate coyotes as they bring it in. Then they set it at the hole. Everyone is requested to put their cloth offerings and tobacco ties and whatever on the tree top. So they hang 'em all on there, tied 'em all to that, and I tied mine flag there plus the effigy which is

a man and a buffalo - images cut out on a buffalo hide. That was hooked together and I tied that up in the tree. Also I put - throwed the six handfulls of pemmican - that's beef jurkey popped into *wasna*, they call it - and I did that, threw that in the hole for the spirits to - because they eat - to eat, the *wanagi* in the tree. **You see the cottonwood tree gave up his life standing there, gave up his life for the Lakota people to use him as the spokesman towards the Great Spirit.** And when the tree stands there with all the offerings is, is actually God standing there to receive the request or receive the thanksgiving that is being offered at that four days of ceremony.

Okay, after there was - when all those're tied with the piercing ropes tied around - below the crutch - and that's what they use to pull the tree up - then I put - a some chokecherry branches tied acrossways to the crutch, indicate the Thunderbird's Nest, and because the Thunderbirds are the protectors of the Sacred Pipe. So I did that and then some young man brings a red earth colour paint. They rub the stem, the - up to where the tree is going to go in, into the hole, and they rubbed it with that. Then this is where something happened: There was a little boy standing beside me and I looked at him, and he gave me a little piece of something - it was getting dark - I took and I looked at it, it was a shell, a seashell. But I didn't know what to do it and I, I thought I throw it in the hole. So I did that. Then when they are all tied and everything and ready, we all stood facing the west to call on the Thunderbeings and all the Grandfathers, all the deer, the buffalo, the eagle - I call on them to be present for the next four days. So I prayed the direction while my daughter - she is young but she can sing real good, has a pretty voice - she sang a good sad song that one of our relations - not a relation but a friend, young man that committed suicide last summer. So he learned that song and learned it to my daughter who sang that all four days. So that was the beginning.

After I got through praying they start to sat it in the hole using all the manpower, and they finally got it up using all the ropes to steady it. Then they tamped it in good because he has to stand there four days. After that the pipe that they used to bring the tree in was smoked by some of the older men while they're getting things ready. And all the ropes that they used and tied on there was rolled up and tied to the tree. Then some more people came with cloths. They were one fourth yard long and probably six to eight inches wide. There are about six colors there is tied on to the trunk. And that was the end of that ceremony to start the next days' ceremony, and I gave them a few instructions just to that we are supposed to get up early in the morning to - we had two fire keepers that stay at the sweat lodge and they keep the fire going all this time, and when they are ready about four o' clock in the morning they start the fire and heat the rocks, pear the water, sat there and pretty soon the crier comes around. He generally wakes me up first, and I get up and watch they - safe they are going to go sweat. So all the men and women, girls, kids that are going to sundance usually go and sweat. And

while they are doing that I take all my eight - and there is four gates for each directions - I have colors for each direction, so I set those up and tied them up. A circle, a big circle is made around the arbor where we set up our prayer sticks - they are about eight, ten inches long with a tobacco tied end, and these are set into the ground to make a complete circle so that spectators cannot go through it. Just the dancers will be on the inside. So that was done, then while we were sweating then they got through.

We set up our PA-system, waited because I cannot talk before because they are praying in the sweat lodge - **we do a lot of respect for a lot of things that we do** - and while they were singing we sat up the drums, the chairs around the drums, and the PA-system all hooked up and ready to go. Then by the time they're all ready the singers, singing a pipe song which is at loading the pipe and all the sundancers, they all load their pipes under the shade where they sit. Then when they get through, a buffalo dancer comes in to the west - eh, east gate, comes in with a smudge pot. He smudges all and everything that's in there, the cloths, the tobacco ties, the prayer sticks, and at the center where the cloths are hanging the whole area is smudged to consecrate it to be sacred. When that is done I go to the outer edge for the arbor, put my scull facing the east, then they all line up, men and - my intercessor, the main one, and a woman dancer who represents the Sacred Buffalo Maiden lines up second, and that little boy representing the man, then all the men dancers, then the women, then followed by the interecessors - there is three of them with the fourth, the leader. And we come in - oh, we pray first to the west again while my daughter sings that song, a different one. Then as we come in on the outer side, going towards clockwise she starts singing that song again. Then as we come in to the arbor and to the two flags which are the yellow the drummer sing the entrance song and I take'em all the way around and we have our pipes and a scull and we, we line up facing the east - by that time the sun should be coming up and we pray, we dance there for quite a while. Then we go left, kind of clockwise again to where we have some crutches to lay our pipes on. We each handed them the pipes and the scull, and they put them all in a row.

Then they go around in circle, when they all get their pipes on the rack they all make a big circle. Then I got out. Then I go back to the drummer where I have my chair, and they, they go to the center pole all of them together and touch the pipe and offer a prayer. They do that four times. Then they go around again and they all face west, and five, six rows - depends on how many are dancing. And they pray to the west, then they go to the north, then they go to the east, then they go to the south, and that's where two pipes are brought. They show it to the dancers (...). They go out to the center and the pole and they go around clockwise and they come back over here where I have two people standing between the white flags, and they give it to them four times and the fourth time the pipetakers take it. Then they all sit down - well, they smoke it, and after a while when they get through they go stand

up there again, so the pipecarriers they bring 'em back and they take their pipe. Again they offered it four times and they gave it back to them, so they go and sit down, they put it on the rack and they sit down.

Then when that is finished then I can talk on the PA-system. I tell 'em what is this is all about, I told them about the tree, what happened to the tree: **He gave up his life so that he may stand in the circle representing the Great Spirit and that's why we pray to the tree that certain four days and it's called a ceremony.** And so that's the first thing we did.

Then after a brief period they go out again in a circle and then all line up facing the sun. They dance like that for a long time. And then they go back around and they come back to the south and offer two more pipes. And they take it four times again and it goes on like that all day long. And in between somebody will pierce and maybe one or two or somebody might pull a scull, and they do that on the outer circle of this - prayer sticks.

Now, we go like this all day long. And it was hot, it was windy, dusty, and was really uncomfortable but that's - **the elements usually - especially the wind, the storm, rain - usually is present at a sundance**. I noticed that when I first came there the wind was blowing straight north; it wasn't a very strong wind but it was blowing anyway and by Tuesday it was blowing from the northwest, Wednesday evening it was nice when we got our tree up, and then about ten o'clock it started to blow again from the east and so Thursday around by noon it was still blowing from the east and it was - being the first day it was hot and windy and dusty. And at one point a big wind came up from the east - you can hear it. They came through the alley - there was an alley where we bring the tree in - and they blew right through the center on the pole. And you couldn't see nothing across the way but it was just a - that instant - looked like a big whirlwind but it was low, it wasn't whirling around like a whirlwind, it just blew right across. So that indicates that there was something afoot, somethin' spiritual happening there. Usually the *wanagi*, the spirit - the dead spirits.

So after we continued 'til about - then were piercing - some boys pierced - then some more pierced - they're allowed to sit in the circle for four days. So they pierced them, then they sat 'em at different places in the arena. They would stay there like that the four days. There was three of them at that time. Then about six or seven we was down to the last - we were bringing them in, four pipes at a time because it was, it was getting windier and dust - so we brought in four pipes at a time, then must 've been seven o'clock when we got through and we all retired to our tent, and in the meantime my wife and some ladies were cooking and they had soup and they had all kinds of things to eat for supper. So despite of the wind we had made some - out of blankets we had a little shade there, and they put 'm around so that wind wasn't blowing that hard then. It was dark but we fed them by the lamp - we had

lanterns and stuff. And we had a yardlight close by, so you can pretty much see on your way around.

Well, after they ate I went to bed early because I was tired - and we had a little dome *tipi* or tent - and we slept in there and all around us my other family, daughters were camped. So after the big meal we - they were cleaning up and I went to bed and I heard them singing out there to the arbor. They were doing that for their sweet, they were staked out there so they can dance - at night, is dark. The singers were out there singing, they continued for about half an hour. Then it was all quiet. So I went to sleep and I got up when my - there is an old guy there that - he is really a good person. He daily comes over and sees that we have the fire going because we have a big coffee pot there and everyone comes over there for a cup of coffee, and we sit around and talk, you know, and visit. And he came over about four o'clock, woke me up and then he went around saying what time it was. So people started to move around.

And we had two firemen out there that kept the fire going all night long, and they started to heat the rocks and get the water right there where the BIA brought a truck for that purpose to keep the fire from getting out of hand or just to use it for a sweat lodge. So they got the sweat going while, while I got ready - I washed up and got my stuff ready for this Friday morning ceremony, again just the way we did it yesterday. And looked like, well, they were all set to go, they again sang that song for the sundancers to fill their pipes.

When that was over the buffalo dancer - there was two of them this time that came into the east to - with their smudge pots to smudge everything in the circle as well, as well as the, the prayer sticks in the circle of course they were all painted red, and the cloths out in the center pole, and the ground, it was smudged. **So this is the way we do it that we keep it clean because our religion is clean, pure that the sundancers come in after we sweat to talk to their maker.**

We did the same thing as - pretty much the same as yesterday, the first day which was Thursday. Second day it was still hot and windy. The wind was going - blowing from the south this time today, at Friday and then as clouds all way around us. Then were thunderheads, they were all peeking over see what's going on, waiting for us to make a mistake they would bring rain and wind and blow us all down. But it didn't do that and then an eagle came as a spotted eagle. So everybody was glad now that the - we are on our way to tryin' to contact the Great Spirit. So there was a lot of good praying out there, a lot of dancing, it was hot, some of us almost collapsed but we gave them chokecherry juice which is only permitted to the dancers that are fasting all four days. And it's hard to dance when you are not drinking water or no food, you know. So **the sundancers** get a drink of sage water - we don't

allow playing water just to - they **have to suffer for us, that's what they are doing. And they are dancing for thanksgiving, for what's happened the past year**, if they happened to be cured of a sickness, or near death, **they are all dancing for a purpose**. Some are dancing because of a alcohol problem, maybe themselves, or maybe their friends or relatives have been in a alcoholism, they are praying for that purpose. I myself do not question what they are doing out there or don't ask them why they are doing out there. They themselves have to talk to the Great Maker, through the tree provided there for the first four days.

And so it, it went on like that, hot but some of them pierced, some, one or two may pull some skulls around the circle, outer circle. Then on this - then we quit at least about six thirty or seven again, and we went back to the tent and sat around visit - well, me was being prepared again. We only fed once every day which is the supper because we don't get no help from anybody on, on those four days, we don't have no fund, we don't have no funding, the Tribe does not help us and nobody. And this people all keep in. From last year's sundance they, they pledged so much money or they pledge a whole beef or some groceries. So that's what we rely on to do this and it's always a - that is what you call sharing or being generous, **generosity is one of our greatest values in this way of life**. So that is how we feed the people either by the food, the meat, or somebody donated some beef, then we can cook for them. We're always concerned for all the campers because they all have kids and all 're praying out there and they 're having a good time while we are doing our sundance. And there is water out there in the river, they can go swimming and fishing and pick cherries or whatever - just hiking around the hills. And so we ate. Then after that sat around visit, there was a storm that came around, but it wasn't - just a - the wind changed to the west this time, that's what brought the wind - wind, little bit rain that went around us. Some more eagles came, about 20 of them. Everybody saw that they - some of them counted it to 20. Then it got pretty windy again. After it got dark the women subsided that we ate. Then again I went to bed, then they started singing again up to the arbor and they sang for about half an hour and that ended the day for Saturday.

We got up early again telling everyone to get up, it's the third day. And so everbody got up and went to sweat and we did the some procedure. Now the Saturday was a good big day for us because (...) that it was my 20th. anniversary of running this sundance which was a continous, never a break in between. So that was my anniversary and as anniversary of the international sundance which we call that. And Saturday morning we had a give-away, my family, my kids did a give-away, they all donated few things to us so that we can give them away to whoever really helped us, we give them things you know, towels, you know, and wash rags, soap and a lot of good things that they could use, every new stuff and a few blankets and stuff like that.

Then about eleven o' clock that morning we had a prayer line, what we call a prayer line; all those that need prayers, they stand close to the prayer sticks, the outer circle. And when they all get in line my daughter who is a good singer and is a - she sings in Lakota language and she has a beautiful voice, and she sings it a kind of sad which I don't think she meant it do to it that way but her grandma showed her how, told her how to sing those old-time songs like that, so she did it. And the dancers came around the circle, single file, and they pray, each one prays for each person standing in the outer circle. And when she gets through the singers pick it up and they sing and they drum while this is going on. And then it takes a pretty good half hour before they all get prayed and receive a prayer form **the sundancers** because they are the ones out there, and they **have the power during the sundance because they committed themselves that way to be powerful during the four days.** My wife commented on that today with some people here how she felt along with another lady from Pine Ridge. They were standing on the east side, they're watching the procession as they were coming in to the arena. She said they could feel the power of the sundancers, as something was drawing them towards them. **So that's power, the Great Spirit's power.** And when that was over we, we had a little break but after a little break then they 're standing again dancing, facing to the sun all in line. That's - they sing about what we call ten pushups which takes quite a while, I mean a long. So that's the way it goes.

Then they bring two more pipes - we usually start whith two pipes at a time because there is a lot of dances in between and they bring two at a time. So we took them and then about afternoon there we had honor songs for me and they honored me. And we sang some honor songs for Chief Fools Crow and Matthew King who were my, my helpers for so many years and they are no longer there. Then anotherone, that's all danced, eh singing, doing everything - I can't to keep it going. So it was all in all a very good sundance, the most powerful I've seen.

I've seen four visions during the sundance there. I won't tell about that but I've seen others tell me what they saw, and one of my intercessors who is a young man fell during the dance. So I went out there and let him lay there for a while and nobody was up to what was going on because some power hit him. It was an eagle and he fell and he was laying there shaking and crying. I stood over him to shade him a little bit and I called a buffalo dancer. He hat some medicine tied on his whistle; I (...) to him and pointed to his whistle. He came over and he gave me a tiny piece, that's all you need. I took it between my two fingers and we sat him up and I told him to put that in his mouth. So I stucked that in his mouth and I told the boys to take him and lay him down under the shade. So they did and then we just continued. And next round they all came out again, he was out there again just like nothing happened. But after that he told us what he saw, a vision out there, that

when the eagle hit him on the soulder with his wing he saw blue white colors swirling around. Then he fell, he really fell because nobody knew he's gonna fell - fall I mean, and at that instant he went - he saw eagle came and told him: 'Look over there!' There was a river, a creek there across that, was some tents and stuff there. He saw some of his relatives that had gone on before. So those people across the river or creek was some of his relatives that were alcoholics and some of them died from alcoholism. And so he saw that and he told him to look on this other side and he saw us, this camp, the sundance camp where everybody was praying, talking against alcoholism and things that they looked at - they looked pretty good, people that were not sick or anything like that. So that was a good vision he had, and a power hit him in order to see a vision, just like in a ghost dance. So that we saw happen to this young man who was a really nice young man, and he also had that problem before but he'd been fighten it for all these years.

And I had to work there so that, you know, he could be influential and he was. So that was a good one, and other things that we saw was that those 20 eagles that Saturday. Somebody happened just counted them. One of my nephews, he said there is twenty eagles and they were right above the arbor way up high, and of course that means that being this my 20th. anniverary 20 eagles showed up, ye know. And Sunday 13 showed up. Then another thing that I saw which was a very powerful was that where the girls dance they make a complete circle and the women followed the men and they lined up that way in a circle, and across the way I saw a girl dancing there with a buckskin dress with a shawl around her waist and, and had the equipment like the sage crown, wrist and everything and when they sang that honor song for us they all shook hands, everybody came. There was a long line that came and shook hands, hug me up and kiss me. And this girl came and did the same thing to me. I never thought anything about it 'til later I asked my daughters who were dancing, too, they said there is nobody dressed like that dancing. So I kept it to myself and I told it again when I came back and they agreed that there was nobody dressed like that dancing. So that's a vision of a young girl dancing and - it could be the Sacred Maiden or it could be a former sundancer who died, you know, a young girl came back and I was thinking about one that used to dance there. She was one of the most generous and most loving girl and she died in a car accident in Denver, and I was thought that was her, you know, could be because when I sensed that or thought that's what it was, the mother that was supposed to come that, this year didn't show up because she was in a hospital, sick. So I had them pray for her while they're dancing and probably at that moment she was dancing there, and that's the way I thought, ye know.

So it's very powerful, the Great Spirit can do for us when we are in doing our thing, you know, like the sundance there. It's a sacred ceremony. And the tree, the cottonwood tree, gave up his life when they cut it down to represent the Great Spirit, and he stands in the middle circle to represent the Great

Spirit, and that's the one we talk to, the tree. And the sundancers tie their ropes to their chest when they are pierced. So it makes for a powerful ceremony. And another thing I saw - I'm not telling the real ones but that - when we were putting that tree up in the center that Wednesday evening I put six handfulls of pemmican inside there, throw in down the hole, ye know, and a little boy was standing below me, kept looking at me, and I lookes at him and he gave me a shell, as a sea shell about the size of a silver dollar. So I took it and smiled at him and I didn't know what to do, so I threw it in the hole. And never thought of it but Sunday while there were dancing - oh, the last two days, Saturday and Sunday was a beautifull day and it was a cloud cover. It was cool. I think the Great Spirit and the spirits took pity on them, gave us a good day to finish off.

And while I was sitten there - they were all dancing and piercing - I was looking at the tree towards the top. At one of them limbs I saw a fish hanging there with the tail tied up and his head tied up, so it was like in a U-shape. And this fish had peculiar colors on it, rainbow colors - I've never seen one like that before. And I saw it twice, then the third time I looked at it was gone. Well, I thought, you know, later I thought that this fish gave up his life at the Persuan Golf to hang himself on the tree to tell us what is going on at that area where there is a - some kind of a conflict is going on, about the oil and that they are going to - if they let it get out of hand there 'll be a lot of people killed because a lot of fish will die also. So that's the way the, **the Great Spirit show us things to interpret,** and this is what I saw.

So there was a really powerful sundance, one of the best I've seen a long time, and maybe because it was my 20th. anniversary, and I'm getting old but that, **you know the older you get the more wisdom you get**. So I was glad about that. And then I had, had been thinking about quitten that 20th. year but I changed my mind when I first started there on Thursday. How many people were dancing, how many were camped out there, and the solemness, the humble - all this come into play and then I thought: Oh, I can't quit, I got to keep on going. So I told them that I was to gonna keep on, that the people should back me up, I'm coming here again next year and spread the word around, said that more and more people can dance.

With **alcohol and drugs** which never should have been and **it's not our way of life** that this would be included because in the past there was nothing like that. And I talked all four days, in between I make a speeches, a lecture about what is going on, what prayers are for and what the flags and the tobacco ties and all those things - told them all about that. And that's the way it has been every year that I get other people to speak and they all spoke about alcohol and drugs. They talked about it and they 're trying to persuade the Lakota people to slow down or quit that, you know, so that they will live a better life in the face, in the eyes of **the Great Spirit who told us to do this once every year for four days to worship him and and tell him thanks and tell him**

what we don't wanna do in the future. This alcohol and drug business is getting out of hand amongst the other society of non-Indians. So that was brought up more kind of a - the main theme which I did not know that was gonna happen that way but it seemed like it that they were concerned, especially the old people, they 're concerned - we got to do this and do that to avoid this alcoholism and drugs. So all four days that's what we talked about. Then I had people sing, some of the old people sang songs, sacred songs that tell you what their thought was on alcohol. And my nephew was one of the best flute players in the country gave some flute music while we are waiting and explained what the music was about, it was all sacred songs that he played. And so all in all it was a very good ceremony and people are still talking about that because somehow it hitched them in the heart.

During that Friday dance the wind was blowing terribly and a dust storm and hot. It quieted down about noon and it was blowing a little but and it wasn't that dusty. But all of the sudden from the east we heard a noise like a tornado or cyclone and all down that draw there was a creek that runs towards the east and that's what this wind was coming that we can hear. Well, it came through the alley, there was a camp on both sides of this all there, opens to the east of the arbor, and the wind came through there and right in the middle of the barry and you couldn't see across the way. It didn't happen too long, it just went through like a whirlwind but it wasn't a whirlwind. It was just a wind that blew up, not a dust and it went right through, and people wondering what there was and of course that's a, that's a spirit that came through, probably a buffalo spirits and went east and it disappered. So things like that appears at the sundance. When I first went down to camp on Monday night - we were alone exept for a couple of people that camped already and they were cleaning up around the area and the, the wind was blowing from the north. Then by Wednesday night and the first day it blowed from the south. Then it - southwest, south-southwest and it blowed from the west, that's when we got that - another big wind that came from the west. And this was some peculiar thing happen, too, that time: when it was blowing from the northwest a big thunderstorm was coming but it turned, it turned and went north. We can see the rain across the river, it was all gray. Then above it the clouds were flying fast, so everybody is watching - I was watching that, too, and I saw, that the clouds turned into a buffalo. It was quite a few, looked like they were running towards the east. The last one had his tail up. So that was a good sign, that the clouds turned into a buffalo, so that everybody can see it.

Well, this storm went past us and returned, travelled south, south when it went around us, and my hometown was just south of us and they got a big storm there I guess, it didn't bother us - although we got a little rain to settle the dust. So it was beautiful by the time we got through that Friday and it was nice in the evening when the kids were all out playing, football, tag - football and people walking around, talking to each other and making new

friends and meeting people from all the other states. There were people from Alaska and Canada and all about sixteen states were represented, also people from - some Japanese people came to watch and some Italian and some Sweden and French and as I understand there was one from China, it was a Indian that lived in China, he came all the way to witness this sacred event. So there was people coming from all over (...) all coming to pray. Some come to watch, see what is this about and some returned. And they return every year to do this and I was sitten there really proud of myself for having done this for twenty years. And at my age that's, that's a long time. I've seen the little kids dancing, now they are big boys dancing out there. They come and dance every year, it doesn't matter. And one has to dance every - dance for four years, then he is finished but they still come back and dance. Some have danced 9 years, 16 years. And one of mine dancing out there, he is - danced there 16 years and another one 20 years. So it was really a beautiful dance - **a lot of prayers, that's what made it very sacred and that's the way the Great Spirit want us to do in one of the seven ceremonies**, so we done two and three ceremonies there like the sweat lodge and there is people vision quested the same time and all the dancers here that danced have been on the hill two to four days before they came to the sundance, and so that, that makes it powerful, too, when they do that. **So it seemed like that the younger generation are, are looking at it more sincerely, more, more the way they wanna feel,** and I, I let them do it as I said, I don't ask them why they are there. I just set up the altar for them and let them do their thing because we have a - I have a procedure that has to be followed. It's not a law, is just a thing that we have to do the way I learned it from Fools Crow. And that's the way wo do it. We don't take anything out or we don't add anything on it, onto the ceremony. So there is always the same way because that, that's the powerful way.

So I really was proud of my people and was proud of my wife - she worked hard to cook. My kids were dancing, my grandchildren were also dancing and they all did it for me, I guess, you know, that this was my 20th. anniversary, so they all got behind and trying to do something. And they did, they all did a good job. Now some of my grandchildren, the old ones are ready to go to school here and they 're all pretty good athletes and they all 're noted for their athletic ability in schools down to the little people - little league and pony league - my grandson is - they all start teams, so I'm really proud of them and that's what we did. My *tiospaye* was all there, they helped, they did whatever they could. **And so it always makes a good sundances because everybody chips in and do the thing.** When I call for wood - look like we are going to be short of wood, somebody already comes in with a pickup load of wood. I don't know where they got it but they, they come and load some wood, and if I call for more sages somebody is already gone after some and brings back a sackfull - big garbage-sacks, they fill them up and bring them in because we use a lot of sage there. We - the thing we do we use sage because that's the way we were taught that everything is sacred, objects we

have to hold it with the sage in our hand, not to - because they were all - go to a sweatlodge to pure themselves - oh, to purify themselves, so we have to obey by that and when we go to take the pipe we have some sage in our hand and we stand on the sage to receive the pipe and everything is all sage and smudge, is a smudging constantly, is a - cedar and sage makes together - it gives us a real good smell. And they had to purify all, everything in the circle like the, the prayer sticks that make the circle and the cloths hanging there on the Four Directions and on the tree and the singers, they smudge them also, they all smudge me, too, so I'm strong that way, I feel real strong when they do things like that, and I was able to concentrate more to the Great Spirit and all the spirits, the eagle and the buffalo, the deer and the wolf and the coyote, the owl, birds - everything that is - **the animals, we are related to them because we do not feel above them any time. They are suffering also as the Lakota people suffer. And in the society we live in is very - is terrible the way we are treated at this time but this still doesn't face us because we have the ceremonies to perform** and that would gradually lead us to the Great Happy Hunting Grounds[1] up in the heaven. So that is the main reason that we do these things - and I've been called a devil worshipper and (lacht) that's okay because I don't do that but that's what they call us.

And **a lot of people doesn't understand our ways which is the - they told us what is the correct way on this land, around the Black Hills is sacred.** There were some people from England, came yesterday, talked to me. They wanted a significance of the Black Hills, why they are called sacred. And I've been asked to speak at a university - has 9000 students - and I'm looking forward to that because that is my job, is to speak and talk at different functions. I pray a lot at the start of this meeting or something, a workshop they have me pray, so I do everything for this community, at least the Lakota community - I've heard there are 7000 Indians living here in this city, or is just a town. Rapid City is not a big place but this like 70.000 people living here and, and is not a big town, it's really scattered out. So that is my job here, I've sit here and sometimes I type a record like this for people that wanted to hear, I've sent it to them and I read - I have papers that I send and I teach things, I tape also.

And so today, that's what I've been doing. This is really a good year for me because I've done many things for the - my people: I put 'em up on the hill, I married people, I prayed with them to get their - people well and then they got well and I teached them and I'm, I'm a walking encyklopedia here. People call over, all over to the Sioux Museum and they call me, nobody else to call than but me. And I have the knowledge and the wisdom to tell them

[1] Die zum Klischee gewordenen ewigen Jagdgründe stammen aus der Sprache der Ojibway bzw. gehen auf den "Ojibway trading jargon" zurück, eine Handelssprache im Gebiet der Großen Seen, die noch in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts gesprochen wurde. James F. Cooper hat entscheidend zur Verbreitung des Begriffs beigetragen. (Pers.Komm. m. W.Hochbruck)

about the - what they wanna know. **And I don't get payed for that is - use, use what I can to help my people as well as the other people, they want to learn.** So this is about what I've been doing and I'm really glad that we sundanced with huge success as it was, and it was one of the most sacred of other sundances.And this is the 20th. one that we had and I have really proud to - and I pledged to continue - I don't know, maybe another 5 years, that's about all I can see. But they all hope that I can go another ten, twenty (lacht), that's impossible but you know you never can tell. Although I'm sickly, I'm diabetic. I've arthritis, I've slight case of asthma and a few other things, little things, and of course I - I'm trying to follow the doctor's advice and prayers from people and I think that's what keep me physically well. And mentally I, I do it myself, to keep my mind open to keep it sharp with people come talk to me. There were a young girl here, just a while ago talking about what he - she saw and which confused her and I told her what, what that was and she was happy and then she went home. So this way I have my people as well as other people, and wanna learn, wanna know about more I can do it.

Starting next week I'm going on to teach the Lakota language for the Black Hills State University and I've been doing that for 16 years and I'm still capable I guess, physically and mentally, I can keep on doing it. And I made a dictionary to do all those teachings and also teach singing, I can teach dancing and artwork, all that stuff. I have this all in my heart, so I can teach. So I hope that you had -you could get some insighters to what I'm saying here, that - about the sundance, how powerful that is, and what this way of life is about, how we contact the Great Spirit on certain times. **They worship the sun not because it is God but it manifested itself into the sun the first four days so that we can pray to it to dance and face the sun all day long. Also the tree, it represents the Great Spirit. And the animals at the Four Directions also constitute the spirituality for us people to use it as it was revealed in a mysterious way.** So I think this would be all on this side and I hope you enjoy this tape. Thank you."

10.2. Der Sonnentanz nach Sidney Keith

Sidneys amerikanisches Englisch weicht von der Umgangssprache der Angloamerikaner[1] merklich ab. Hervorheben möchte ich hier nur, daß er sich nicht an die im Englischen übliche strikte Trennung zwischen Present Tense und Past Tense hält.

[1] Daß ich eine Fülle von Umgangssprachen, Dialekten und Argots pauschal zusammenfasse, ist mir bewußt. Es geht mir hier um eine Abgrenzung von dem, was ich ebenfalls verallgemeinernd "Lakota-Englisch" nenne.

Bei dieser sprachimmanent inkorrekten Konjugation, oft in ein und demselben Satz, handelt es sich nicht um eine persönliche Eigenart des damals Einundsiebzigjährigen, dessen "Mutter"-Sprache[1] Lakota ist, sondern um eine dialektische Komponente des "Lakota-Englisch", ihres umgangssprachlichen Gebrauchs der englischen Sprache, und zwar höchstwahrscheinlich um ein sprachliches Substrat, da das Lakota zur Unterscheidung von unbestimmter Vergangenheit und unbestimmter Gegenwart Adverbien zu Hilfe zieht, das Verb also nicht beugt oder sonstwie verändert.[2]

Sidney spricht unverhohlen und voller Stolz seine Freude über die nach seinen Worten erfolgreich durchgeführte Zeremonie aus. Den von ihm geleiteten internationalen Sonnentanz[3] bei Green Grass im Cheyenne-River-Reservat bezeichnet er als "very good", "really powerful", "really beautiful" und "most powerful", er sei einer der besten gewesen, die er seit langem gesehen habe. In diesem Zusammenhang betont er auch immer wieder, daß es der zwanzigste von ihm geleitete war. Die Zahl zwanzig ist keine heilige Zahl der Lakota, es ist von einem Jubiläum die Rede, zu dem als sichtbares Zeichen der Zustimmung von Seiten der suprahumanen Sphäre zwanzig Adler erschienen seien. Sich selbst bezeichnet Sidney u.a. als wandelnde Enzyklopädie der Lakota-Kultur.

Die von mir hervorgehobenen Stellen ließen sich etwa folgendermaßen ins Deutsche übersetzen:

1. Ihr seht, daß der cottonwood (amerikanische Pappel), der dort steht, sein Leben hingegeben hat, aufgegeben für das Volk der Lakota, das ihn als Sprecher gegenüber dem Großen Geist (*Wakan Tanka*) gebraucht.

2. Wir haben großen Respekt für eine Menge Dinge, die wir tun.

3. Er (der Baum) gab sein Leben auf, so daß er, für *Wakan Tanka* stehend, im Kreis (dessen Mitte) stehen kann. Und deshalb beten wir an diesen bestimmten vier Tagen zu dem Baum, und man nennt es eine Zeremonie.

4. Während eines Sonnentanzes sind die Naturkräfte - vor allem der Wind, der Sturm, Regen - für gewöhnlich anwesend.

---

[1] Eigentlich müßte von Vatersprache die Rede sein, da das Lakota zwischen der "Sprache" der Männer und der der Frauen unterscheidet.

[2] Siehe Buechel 1983:34. Die Sprachen der meisten Plainsethnien unterscheiden nicht zwischen Vergangenheit und Gegenwart. (Nagy 1991:29)

[3] Ein "international sundance" steht Menschen aller Nationen offen, die Farben der Vier Richtungen symbolisieren u.a. die "vier Menschenrassen" bzw. die Einheit der Menschheit.

5. Also, wir tun es auf diese Weise, damit es rein ist, denn unsere Religion ist rein, pur, so daß die Sonnentänzer nach dem reinigenden Schwitzbad (in den Kreis) hereinkommen können, um zu ihrem Schöpfer zu sprechen.

6. Die Sonnentänzer müssen für uns leiden, das ist es, was sie da tun. Und sie tanzen zum Dank für das, was im vergangenen Jahr geschehen ist, alle tanzen sie für einen Zweck.

7. In dieser Lebensweise ist Großzügigkeit einer unserer höchsten Werte.

8. Die Sonnentänzer haben die "power" während des Sonnentanzes, denn sie haben sich auf diese Weise dazu verpflichtet, während der vier Tage spirituell kraftvoll zu sein. Das ist "power", die "power" von *Wakan Tanka*.

9. Das Große Mysterium zeigt uns Dinge/gibt uns Zeichen, damit wir sie interpretieren.

10. Du weißt, je älter du wirst, desto mehr Weisheit erhältst du.

11. Alkohol und Drogen sind nicht unsere Lebensweise.

12. *Wakan Tanka* hat uns gesagt, daß wir das (den Sonnentanz) jedes Jahr vier Tage lang tun sollen, um ihn zu verehren und ihm unseren Dank auszusprechen, und um ihm mitzuteilen, was wir in der Zukunft nicht tun wollen.

13. Es wurde sehr viel gebetet, und das ist es, was ihn sehr heilig macht, und *Wakan Tanka* will, daß wir es so machen in einer der sieben Zeremonien.

14. Es hatte den Anschein, daß die jüngere Generation die Sache aufrichtiger betrachtet und mehr Gefühl einbringt.

15. Uns so wird es jedesmal ein guter Sonnentanz, weil jeder mit anpackt und das tut, was gerade notwendig ist.

16. Wir sind verwandt mit den Tieren, denn wir fühlen uns niemals über sie erhaben. Sie leiden jetzt, so wie das Volk der Lakota leidet.

17. Die Art und Weise, wie wir von der Gesellschaft behandelt werden, in der wir leben, ist schrecklich, aber das kann uns nichts anhaben, denn wir haben die Zeremonien, die wir ausführen.

18. Eine Menge Leute verstehen unsere Wege nicht, doch sie (die *wakan*-Wesen bzw. die "spirits") haben uns gelehrt, welches die richtige Weise ist, auf diesem Land um die Black Hills, das heilig ist, zu leben.

19. Ich werde dafür nicht bezahlt. Ich tue alles, was ich kann, um meinem Volk zu

helfen, als auch anderen Leuten. Sie wollen lernen.

20. Sie verehren die Sonne ([*Anpetu] wi*, männl.) nicht, weil sie Gott ist, sondern weil es/er sich in den ersten vier Tagen selbst in der Sonne manifestiert hat, so daß wir zu ihm beten, tanzen können und die Sonne den ganzen Tag lang ansehen können. So auch der Baum, er repräsentiert den Großen Geist. Die Tiere an den Vier Richtungen konstituieren ebenfalls die Spiritualität für uns, die wir so verwenden, wie es uns auf eine geheimnisvolle Weise offenbart worden ist.

Diejenigen Aussagen, die sich auf die Lebensphilosphie der Lakota beziehen, bedeutende Aspekte ihrer ethnischen Identität ansprechen, als auch ihre gegenwärtige soziopolitische Situation, brauche ich dem Leser, der die vorhergehenden Kapitel gelesen hat, nicht zu erklären. Die Aussagen hingegen, die sich unmittelbar auf die Sonnentanzzeremonie beziehen, fasse ich zum besseren Verständnis noch einmal verdolmetschend zusammen:

Der Sonnentanzbaum, der vor dem Tanz zeremoniell gefällte cottonwood, steht in der Mitte des kreisrunden Sonnentanzplatzes. Er ist der Fixpunkt der Zeremonie. Er steht für die unfaßbare göttliche Macht, das "Ens realissimum" des Lakota-Universums, er ist Symbol für und Vermittler zu *Wakan Tanka*. Er wird gefällt, symbolisch getötet, damit die Lakota ihr Leben fortsetzen können, er ist der Baum des Lebens. *Wakan Tanka* selbst hat ihnen aufgetragen, den vier Tage dauernden Tanz einmal im Jahr durchzuführen. Die Gebete aller, die an der Zeremonie teilnehmen, begründen seine Heiligkeit mit.

Die Sonnentänzer(innen), die sich vor dem Betreten als auch nach dem Verlassen des heiligen Tanzplatzes reinigen müssen, fügen sich Leid, Schmerzen zu, um damit

a) für das im Jahr zuvor (gemeint ist das Jahr zwischen den Sonnentänzen) Geschehene *Wakan Tanka* zu danken bzw. ihm ihre Ehrfurcht zu erweisen, und
b) dem "Great Spirit" zu vermitteln, was sie in Zukunft nicht mehr zu tun geloben, bzw. um das von ihm zu erhalten, wofür sie beten.

Die Männer und Frauen, Jungen und Mädchen, die ihr Gelübde, den Tanz zu tanzen, erfüllen, sind während des Tanzes besonders "powerful", denn sie nehmen an der "power" von *Wakan Tanka* teil, sind quasi Kanäle für seine (heilende) Energie, die sie auf andere übertragen können.

Die Lakota beten die Sonne nicht an, da sie sie nicht mit *Wakan Tanka* gleichsetzen, sondern sie, speziell während des Sonnentanzes, als eine Manifestation des, zumindest

heute oft männlich personifizierten, Großen Geistes ansehen. Die jüngere Generation identifiziert sich aufrichtiger und emotionaler mit der Zeremonie, die in den fünfziger und sechziger Jahren zu einer folkloristischen Touristenattraktion degeneriert war.[1]

10.2.1. Der rituelle Ablauf des Tanzes

Lediglich am Nachmittag des vierten und letzten Tages dieses Sonnentanzes waren Lorena und ich anwesend. Mir fiel sofort ein Büffeltänzer[2] auf, da während all der Sonnentänze, die ich zuvor gesehen hatte, kein solcher Tänzer mit einer Kappe aus Bisonfell und daran befindlichen Hörnern (buffalo headdress) in Erscheinung getreten war. Später erfuhr ich, daß zwei Büffeltänzer teilgenommen hatten, und Sidney erklärte mir, die beiden Männer hätten Visionen von Bisons gehabt, ihre Tracht sei die eines Medizinmannes. Noch vor Sonnenaufgang seien sie an allen vier Tagen als erste durch den Osteingang in den heiligen Tanzkreis getanzt, um ihn zu reinigen und, mit Bisonhaube und Bisonrobe bekleidet, den Büffeltanz zu tanzen.

Die Büffeltänzer waren bei diesem Tanz die "cedar men" oder "smudgers". Die Aufgabe des "cedar man" (meist ist es nur einer) ist es, den Tanzplatz und seine Peripherie, die Tänzer und ihre Pfeifen, die Nichttänzer und alles andere, was in den heiligen Kreis gelangt, mit heiligen Dingen in Berührung kommt, mit dem Rauch von verbrennenden Zedernadeln oder auch Salbei zu reinigen. Das Räucherwerk befindet sich in einer offenen Blechdose mit Löchern im Boden, die er beim Tanzen an einem Draht in der Hand hält. Er räuchert die Tänzer, wenn sie durch den Westeingang zu den einzelnen Tanzrunden in den heiligen Kreis treten, und wenn sie ihn nach Beendigung einer Runde auch durch ihn wieder verlassen. (Nur zu Beginn jedes der vier Tanztage begeben sich die Tänzer durch den Osteingang in den heiligen Kreis, nur an seinem Ende verlassen sie ihn wieder im Osten.) Während der Tanzphasen tanzt der "cedar man" im Westen auf der Stelle. Eröffnet wurde dieser Sonnentanz also an allen vier Tagen durch den Tanz der Büffelträumer.[3] Der rituelle Ablauf der Zeremonie aber

---

[1] Zur Entwicklung des Sonnentanzes siehe Powers 1982:139-141, Bolz 1986:214-218, Nizhoní 1990:50-66.

[2] Der Bison wird in den USA, auch von den Lakota, meist "buffalo" genannt. Auf Lakota heißt der weibliche Bison *pte* und der männliche *tatanka*.

[3] Eigentlich heult bei einem Sonnentanz ein Kojote (ein mit einem Kojotenfell Bekleideter) vor dem Tanzen in den Vier Richtungen. Der Kojote (*sunkmanitu*) steht für das Schöpferische, Phantasievolle, Vitale; der Wolf ist für die Lakota ein großer Kojote (*sunkmanitu tanka*). *Iktomi* (die Spinne), die Trickster-Figur der Lakota, kann jede gewünschte Gestalt annehmen, meist wählt er die

begann wie üblich - nach der Errichtung der den Tanzkreis umgebenden runden Schattenlaube, der Schwitzhütten und des Zeltlagers - mit der Auswahl, dem Fällen und dem anschließenden Aufrichten des heiligen Baumes im Zentrum des Tanzkreises am "Tree day", das ist der Tag vor dem Beginn des eigentlichen, vier Tage dauernden Sonnentanzes.

In das für den Baum gegrabene Loch in der Erde gab der Heilige Mann die üblichen "offerings", der in den Kreis getragene Baum wurde mit den typischen Symbolen und "offerings" versehen. Sein Stamm wurde hier mit roter Erdfarbe bemalt. Alle Anwesenden wandten sich dann nach Westen, während Sidney betete, alle spirituellen Wesen anrief, während der kommenden Tage anwesend zu sein. Daraufhin wurde der Baum mit Hilfe von Seilen, die später für das "piercing" der männlichen Tänzer (von dem noch eingehend die Rede sein wird) dienten, aufgerichtet; die während des Fällens und Herbeibringens des cottonwood verwendete Pfeife rauchten ältere Männer, farbige Gebetstücher wurden noch unten am Stamm rundherum festgebunden.

Die Struktur des Tanzes war an allen vier Tagen dieselbe: Vor Sonnenaufgang, etwa um vier Uhr, erhitzten die "fire keeper", die das Feuer auch nachts nicht ausgehen ließen, die Steine für die im Westen errichteten Schwitzhütten, in denen sich die Tänzer vorab reinigten. Dann füllten die Tänzer ihre Pfeifen, während die Sänger einen "pipe song" sangen. Am ersten Tag errichtete der Heilige Mann die Eingänge des Tanzkreises in den vier Himmelsrichten, bestehend aus je zwei in die Erde gesteckten Flaggen in den entsprechenden Farben; die restliche Peripherie wurde bei diesem Tanz mit rotbemalten kurzen Stöcken mit einem Tabakbeutelchen daran, den "prayer sticks", markiert.

Es folgte ein Gebet an den Westen, und dann tanzten die Tänzer außen entlang der Schattenlaube, voran der *Wicasa wakan*, in einer Reihe in Richtung Osteingang, wie stets analog zum Lauf der Sonne. Begleitet vom "entrance song", tanzten sie in den heiligen Kreis hinein. Im Kreis tanzend, gelangten sie wieder zum Osten, wo sie, der nun aufgehenden Sonne zugewandt, eine Weile auf der Stelle tanzten, woraufhin sie sich zum Westen begaben, wo sich der Sonnentanzaltar mit dem (am ersten Tag in den Kreis getragenen) Bisonschädel befand, und wo die Tänzer stets ihre mit Salbei und roten Stoffbändern umwundenen Pfeifen an Pfeifenständer lehnten.

Dann bildeten die Tänzer einen großen Kreis, der Heilige Mann verließ den Tanzplatz,

---

eines Kojoten oder eines gutaussehenden Mannes. (Powers 1982:84)

und sie gingen viermal zum Baum, um dort zu beten. Dann begaben sie sich, wie immer sich im Uhrzeigersinn bewegend, zum Westen, wo sie nach Westen schauend, in Reihen hintereinander tanzten. Dasselbe taten sie anschließend im Norden, im Osten und schließlich im Süden. Daraufhin wurden einige der Pfeifen der Tänzer zum südlichen Eingang gebracht und dort bestimmten Personen, die vor dem Eingang außerhalb des heiligen Kreises nebeneinander standen, auf die rituelle Weise überreicht. Die Pfeifen wurden von den unter der Schattenlaube befindlichen Nicht-Tänzern geraucht und daraufhin von denen, die sie empfangen hatten, im Süden wieder zurückgegeben, was das Ende einer Tanzrunde bedeutete.

Die Tänzer verließen nun den Kreis durch den Westeingang und lagerten bis zur nächsten Runde in der für sie dahinter erbauten schattenspendenden Laube. Alle weiteren Tanzrunden - immer eine Einheit aus Tanzhandlungen und korrespondierenden Sonnentanzliedern - nahmen ihren Anfang im Westen, bis die Tänzer schließlich, nachdem sämtliche Pfeifen geraucht waren, gegen Ende des Tages den Platz im Osten verließen, um sich abschließend wieder in die Schwitzhütte zu begeben. Während einzelner Tanzphasen führten einige Tänzer auch das "piercing" durch.

In den Tanzpausen wurden Ansprachen gehalten, die sich hauptsächlich um das Thema Alkohol- und Drogenmißbrauch drehten, es fanden "give-aways" statt. Alte Leute sangen Lieder, am Nachmittag des letzten Tages, an dem wir zugegen waren, spielte ein Neffe von Sidney auf seiner Liebesflöte. Bei den songs, erklärte er, handelte es sich um alte Lieder, die er in der (1846 gegründeten) Smithsonian Institution entdeckt hatte, sowie um solche, die er von den "Grandfathers" erhalten hatte. Ein Medizinmann, bei dem wir damals unweit von Green Grass wohnten, verschenkte unzählige Decken. Sidney erhielt während der "give-aways" auch, was selten vorkommt, eine Adlerfederhaube geschenkt. In einer Tanzpause hielt er eine Rede, in der er unter anderem sagte: "Gott machte die Erde nicht in sieben Tagen, sondern er brauchte dazu eine lange Zeit. Und deshalb machen die Lakota alles, was sie tun, langsam, um sicher zu gehen, daß sie es richtig tun. Deshalb haben sie es schwer bei der Arbeit (bei den Weißen), sie sind immer zu spät. (That's why they have a hard time working. They are always late.)"

10.2.2. Der Kontakt zur übersinnlichen Welt

In den Beschreibungen ihrer Kultur, so des Sonenntanzes, durch Außenstehende entdecken sich die Lakota, wenn überhaupt, in den wenigsten Fällen wieder, und zwar vor allem deshalb, weil diese für gewöhnlich nur das sinnlich Wahrnehmbare mehr oder weniger korrekt darstellen. Die metyphysische, die mystische Dimension hingegen kommt in ihnen, vom Standpunkt der Indianer aus gesehen, weil sie den nicht eingeweihten Betrachtern kaum zugänglich ist, kaum zur Sprache; positivistisch denkende Ethnologen, in der eleatischen Denktradition stehend, verdrängen sie meiner Ansicht nach in ihre antizipierte Kategorie des "primitiv", "wild", "irrational" und ähnlich aufgefaßten und gewerteten Denkens, oder gar des Psychopathologischen. Vor allem deshalb habe ich den Bericht des Sonnentanzleiters Sidney Keith an den Anfang gestellt: er zeigt uns in aller Deutlichkeit, daß die Zeremonie für die Lakota im wesentlichen eine Kommunikation, eine Interaktion zwischen der physischen und der metaphysischen, der irdischen und der spirituellen Welt ist.

Der Medizinmann läßt uns bis zu einem gewissen Grad teilhaben an den für ihn selbstverständlich tatsächlich geschehenen Kontakten zwischen der sinnlichen und der in diese eindringenden, herbeigerufenen übersinnlichen Welt, welche sich zeichenhaft zu erkennen gibt: Da ist der ungewöhnliche Wirbelwind, eine Manifestation von Totengeistern, da sind die schweren Gewitterwolken, die Donnerwesen, die darauf warten, daß die Menschen dort unten in der Zeremonie einen Fehler machen, da ist der durchs Camp fegende Wirbelwind, wahrscheinlich ein Büffelgeist. Da sind die Bisons aus Wolken am Himmel, die nach Osten laufen, ein gutes, für alle sichtbares Zeichen. Und selbstverständlich fliegen die Adler, die zwanzig, die dreizehn und der eine gefleckte, nicht rein zufällig über dem Sonnentanzlager, sind sie doch die Botschafter von *Wakan Tanka:* "... and then an eagle came as a spotted eagle. So everybody was glad now that (...) we are on our way to try to contact the Great Spirit." Und da ist die von den Tänzern ausstrahlende "power" von *Wakan Tanka*, die von den beiden Frauen wie ein Sog erfahren wird.

Deutlich ist auch zu erkennen, daß der "Sun Dance" eine große Visionssuche ist: Visionssuchen finden gleichzeitig statt, Visionen werden unmittelbar, unerwartet erfahren.[1] Sidney erzählt uns seine vier "real ones" nicht, um, was er nicht erklärt, ihre

---

[1] Nicholas Black Elk: "... when you go into the sundance you foresee things concerning the people as a whole. You might be in a coma. Whatever you foresaw it always came true." (DeMallie 1985:376)

"power" nicht zu disminuieren, aber einige visionäre Erfahrungen schildert er doch. Da ist der "intercessor",[1] der in einer Tanzphase plötzlich, wie während eines Geistertanzes, zu Boden fällt, getroffen von einer unsichtbaren Macht. Ein Adler-spirit hat ihm mit einem Flügel einen Schlag versetzt. Er zeigt ihm jenseits eines Flusses seine toten Verwandten, Alkoholiker, die am Alkohol starben, und dann das Sonnentanzlager diesseits des Flusses, wo er sich befindet, wo es keinen Alkohol gibt und die Menschen gesund sind. Die Botschaft, die dem jungen Mann, der selbst Alkoholprobleme hat, in seiner ekstatischen Trance zuteil wird, ist leicht zu verstehen: Zwei entgegengesetzte Lebensweisen und ihre Auswirkungen werden ihm bildlich vor Augen geführt. Der Fluß ist "ein altes, universal gebrauchtes Symbol für eine wichtige Entscheidung, für den Beginn einer neuen Daseinsform, für Geburt oder Tod und dafür, daß man eine Lebensweise für eine andere aufgibt";[2] der luzide Träumer muß sich entscheiden, auf welcher Seite des Flusses er letztendlich leben will. Psychologisch interpretiert, ist es sein Unbewußtes, das ihn auf kulturspezifische Weise zu dieser Entscheidung drängt.

Da ist die junge Tänzerin im Wildlederkleid, die Sidney tanzen sieht, die ihn umarmt und küßt. Außer ihm, so stellt er fest, hat niemand dieses Mädchen wahrgenommen. Was im rationalen, wissenschaftlichen Weltbild eine Halluzination ist, ist für den Medizinmann der Lakota selbstverständlich eine Vision, entweder von der Weißen Büffelkalbjungfrau oder, wahrscheinlicher, von einer verstorbenen, spirituell anwesenden Sonnentänzerin. Und da ist die Meeresmuschel des kleinen Jungen, die er spontan in das Loch für den Sonnentanzbaum wirft. Er denkt sich nichts dabei, bis er am letzten Tag in der Baumkrone einen regenbogenfarbenen Fisch[3] sieht, der dort Form eines U hängt. Diese Vision assoziiert er mit der Muschel und deutet beides im Hinblick auf den damals sich androhenden Krieg am Persischen Golf, der im übrigen tatsächlich zu einer Vernichtung der Meeresfauna geführt hat.

10.2.3. Im Gespräch mit Sidney Keith

---

1 Mit "intercessors" meint Sidney seine Helfer, die den Vollzug des Tanzes leiten. Für gewöhnlich wird der "Sun Dance leader" "intercessor" (Vermittler) genannt.

2 Fromm 1981:119.

3 In seinem Wörterbuch schreibt Buechel unter "*wi'gmunke*, n. The rainbow": "...According to the Indians, the rainbow is not the result of rain, but it stops further rain." (1983:584) Den Regenbogen in der Vision von Nicholas Black Elk deutet DeMallie als den Hüter der Sechs Großväter und deren Symbol. (1985:37)

Während unseres Besuchs bei Sidney Keith und seiner Frau in Rapid City sprach er hauptsächlich über die Büffelkalbpfeife. Er beantwortete mir aber auch einige Fragen zum Sonnentanz:

Was er als traditioneller *Wicasa wakan* von den religionsethnologischen Studien des James Riley Walker[1] halte, wollte ich wissen. Sidney: "Walker fehlte das Gefühl für die Sache, er fühlt nicht das, was ein Indianer fühlt. Seine Texte sind oberflächlich, seine Informanten (Oglala) haben ihm den Sonnentanz nicht richtig erklärt und ihm die Geheimnisse nicht mitgeteilt. Dann ging er nachhause und schrieb über den Sonnentanz.[2] Er war dumm, er schrieb, wir haben verschiedene Götter.[3] Die Leute glauben, wir haben verschiedene Götter, aber wir haben nur einen Gott. Sie sind spirits. Der Büffel ist kein Gott, er ist ein spirit. Die Sonne ist die sichtbarste Manifestation von *Tunkasila* (*Wakan Tanka*), wir verehren sie vier Tage im Jahr."

Auch fragte ich ihn nach der Bedeutung der Adlerknochenflöten (eagle bone whistles) der männlichen Tänzer, in die sie, während sie tanzen, beim Ausatmen hineinblasen. Sie bestehen aus einem Flügelknochen, an dessen Ende eine abstehende Flaumfeder (eagle plume) befestigt ist,[4] die Tänzer tragen sie an einem Band um den Hals und setzen sie beim Tanzen an den Mund. Das Pfeifen der Flöten, der dumpfe Klang der großen Trommel, von den Sängern geschlagen, und die oft hoch intonierten Sonnentanzlieder vereinigen sich zum Klang, zur Musik des Sonnentanzes. Sidney erklärte mir, die Flöte helfe den Tänzern, im Takt mit der Trommel zu bleiben und sich auf eine Sache zu konzentrieren ("to keep their mind on a subject"). Der Klang der Flöte stimme mit dem Ruf überein, mit dem ein Adler zur Verteidigung seines Nestes andere Adler

---

1 "Lakota Belief and Ritual", "The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota". Der schon öfters zitierte Walker (1849-1926) sammelte während seiner Tätigkeit als Agenturarzt im Reservat Pine Ridge von 1896 bis 1914 anthropologisches Material über die ursprüngliche Lebensweise der Lakota. (1986:xiii) In seinem letzten Brief an den Anthropologen Clark Wissler, der ihn zu dieser Feldarbeit angeregt hatte, schrieb er 1925, dem Jahr vor seinem Tod: "I have worked in trying to arrange the Oglala myths as they might have been arranged by an Oglala had he understood the concepts of the narrators and been able to express them in the English language (...) I want to finish this work before I join the Great Majority for I believe none other has quite as thorough information from the old Indians relative to their ancient traditions as was given to me." (Ebd.:43)

2 Walker beendete seine Abhandlung über den Sonnentanz in den Jahren 1915 und 1916. (Ebd.:36)

3 Siehe Walkers Klassifikation der "Gods" der Lakota in Walker 1917:79-89.

4 Manche Flöten sind mit Stachelschweinborsten oder Perlen verziert. An die Flöte, die er mir schenkte, befestigte Sonny Larvie ein "tobacco tie".

herbeirufe; die ihre Flöten blasenden Tänzer riefen die Adler herbei. Der Laut ließe die Tänzer sich auf den "Great Spirit" konzentrieren, der sich während der vier Tage in einen heiligen Adler transformiere, der Trommelrhythmus sei der Herzschlag des Universums.

In bezug auf die Büffeltänzer und dem vor dem Westeingang liegenden, nach Osten gerichteten Bisonschädel erklärte Sidney: "We come from the buffalo, the *pte oyate* (buffalo people/nation). We depend on the *pte* people who turned into buffalo." Als die *Ikce wicasa* von *Iktomi* und dem Wolf auf die Erde gelockt worden seien, seien sie nach Osten gegangen. Gott habe die "*pte* people" gebeten, den *Ikce wicasa* beim Überleben zu helfen, er habe den Lakota einen Platz auf der Erde gegeben, wo sie für immer leben sollten. Der Büffel sei der Freund der Sonne, wie er gebe der Sonnentanzbaum sein Leben auf, damit die Menschen leben können.

Über die dem Sonnentanz zugrundeliegende Absicht und die heutigen Sonnentänzer bemerkte Sidney: "We had 186 dancers that year. If they did with it what they are supposed to, people would be a good and strong nation... Jesus died 1900 years ago. We talk to God."

10.3. Fools Crows Sonnentanz

Der Sonnentanz, den ich jetzt beschreiben werden, wird "Fools Crow's Sun Dance" genannt. Er wurde ursprünglich von Frank Fools Crow geleitet, auch 1990, im Jahr nach seinem Tod, fand er auf dem Land seiner Familie in der Nähe von Kyle statt.[1] Fools Crow war 1929 von Spotted Crow dazu bestimmt worden, den Sonnentanz zu leiten,[2] zu seinem Nachfolger hatte er Dawson Has No Horse bestimmt. Seit dem Tod von Has No Horse 1982 leitet ein *Wicasa wakan*, dessen Namen ich nicht nennen möchte,[3] den Tanz.[4] Wenn dieser schwer kranke Heilige Mann den Tanz nicht mehr leiten kann oder

---

[1] Ursprünglich wurde er in der Hauptstadt Pine Ridge Village durchgeführt und war bis Anfang der Siebziger der einzige Sonnentanz im Reservat Pine Ridge.

[2] Mails 1990:118.

[3] Seine Rolle als *Wicasa wakan* und Sonnentanzleiter ist für ihn und seine Frau, eine *Winyan wakan*, sehr anstrengend. "It is not good te be famous", bemerkte er einmal. Im Gegensatz zu anderen Medizinmännern hat er mir nie gesagt, daß er ein Heiliger Mann ist. Von seinem Helfer *Mni tanka* erfuhr ich, daß er früher ein Geistlicher der Body-of-Christ-Kirche war, und daß seine Berufung zum *Wicasa wakan* geschah, als er sehr krank war: "Eine Ameise sprach zu ihm."

[4] Pers.Komm.m. der Witwe von Has No Horse.

will, wird sein Nachfolger aus dem Kreis seiner Sonnentanz-Helfer hervorgehen.[1]

Diesen Sonnentanz habe ich erstmals 1987 gesehen, als er sich noch nominell als traditioneller Oglala-Sonnentanz verstand. Zwei Jahre später lernten Lorena und ich den "Sun Dance leader" kennen, und im Jahr darauf, als er zum erstenmal unter der Bezeichnung "International Sun Dance" lief, besuchten wir ihn gemeinsam. Wie jeder Sonnentanz findet auch er nicht die Zustimmung aller Lakota, vor allem deshalb, weil hier relativ viele Nicht-Indianer mittanzen. Aber er ist ohne Frage der größte und bedeutendste Tanz im Reservat der Oglala, und nach Auffassung vieler Lakota der in jeder Beziehung authentischste, "echteste".

Während eines Sonnentanzes verhalte ich mich, wie bei allen Zeremonien, so, wie es aus der Sicht der Indianer angemessen ist. Ich käme auch nicht auf die Idee, die Zeremonie, die sich am Lauf der Sonne orientiert, mit der Uhrzeit zu messen, die Tänzer abzuzählen oder dergleichen.[2] Ich tanze also mit unter der Laube, um die Tänzer zu unterstützen, und übernehme Arbeiten, die getan werden müssen: Feuerholz schlagen, Salbei schneiden, kochen usw. Gleichzeitig war es aber auch immer meine Intention, den zeremoniellen Vollzug zu begreifen und alles übrige, was mir wesentlich erschien, ebenfalls zu memorisieren. Die nun folgende Schilderung des Fools-Crow-Sonnentanzes im Juli 1990 basiert primär auf meiner Empirie, stützt sich aber auch auf die Zusammenfassung des rituellen Ablaufs von *Mni tanka*, die er mir im August desselben Jahres gab. Die komprimierten Erinnungsvorstellungen meines Erlebens sollen dem Leser, der nie einen Sonnentanz gesehen hat, Sidneys Bericht ergänzend, helfen, sich die Zeremonie und ihr Ambiente vorstellen zu können; die daran anschließenden Erläuterungen von *Mni tanka*, die ich mir notierte, sollen in erster Linie dazu dienen, einen weiteren Zugang zu der mystischen Dimension der Lakota-Welterfahrung zu schaffen.

---

[1] Pers.Komm.m. *Mni tanka*.

[2] Siehe Bolz (1986:218-225): "...ich zählte 31 Männer, 18 Frauen, 3 Knaben und 2 Mädchen. (...) Um ca. 18 Uhr war der Sonnentanz für diesen Tag beendet." usw. Bolz wundert und beklagt sich auch darüber, daß ein Sonnentanzleiter ihn seine Notizen verbrennen ließ. (ebd.:224) Er scheint nicht begriffen zu haben, daß die Ureinwohner Amerikas der Profanisierung ihrer Zeremonien durch utilitaristische Feldforscher längst überdrüssig geworden sind. Der Sioux Ross: "Trotz meiner vielen Fragen wollte ich nicht mit Papier und Bleistift oder mit einem Tonbandgerät zu den Zeremonien gehen, denn ich wollte nicht sein wie die Leute, die jeden Sommer Indianer in den Reservaten studieren. (...) Man hat uns zu Tode studiert. (...) Ich fühle, diese Leute haben das, was man eine 'Tunnel-Vision' nennt. Sie sehen uns auf eine Art - auf ihre Art." (1989:9)

10.3.1. Der Tanz im Jahr nach Fools Crows Tod

Am Vormittag des ersten Tages kamen wir am Sonnentanzplatz an. Schon von der Straße aus sah man die große runde Tanzlaube, den "arbor", in seiner Spitze die ihm belassenen grünen Zweige, daran gebunden bunte Tücher, die "prayer cloths" in den Farben der Sechs Richtungen. Vor der Laube im Osten waren Flaggen gehißt: Eine in den Farben der Vier Richtungen, eine grüne für die Erde und eine blaue für den Himmel, sowie die Flagge des Oglala Sioux Tribe und eine der Kriegsveteranen.

Am einzigen Ein- und Ausgang des Lagers befand sich die kleine Laubhütte des "security guards", die im Sonnentanzlager für die Sicherheit und Einhaltung der Vorschriften verantwortlich sind. Sie fragten uns, ob wir verbotene Dinge, Kameras, Tonbandgeräte, Waffen oder Drogen mit uns führten. Mit dem Reglement und der Kontrolle am Eingang wohlvertraut, hatten wir nichts dergleichen dabei, ansonsten hätten wir es abgeben müssen. An unserem Seitenspiegel wurde ein roter Stoffstreifen befestigt, mit dem wir während der vier Tage die aus einer Schnur bestehende Schranke ungehindert passieren konnten. Nahe der Einfahrt befand sich der cook-shack, ein Laubdach mit offenen Feuerstellen daneben, auf denen riesige Mengen gekocht wurden, denn einmal am Tag wurde an alle - die fastenden Tänzer ausgenommen - Essen ausgegeben.[1]

Das Zeltlager befand sich sowohl auf der Nord- wie auf der Südseite des "arbor": Autos und Campingzelte aller Art, in Reihen angeordnet, so daß man zwischen ihnen hindurchfahren konnte. Vier Tipis waren darunter, in einem wohnte die Familie des Sonnentanzleiters, die anderen drei gehörten Weißen.[2] Der Tanz hatte vor Sonnenaufgang begonnen, und die Sonnentanzlieder klangen, über Mikrophon und Lautsprecher verstärkt, zu uns herüber, als wir unser Zelt aufschlugen. Wie auch 1987 eine strahlende heiße Julisonne und vereinzelte Schönwetterwolken über dem Lager in den Hügeln der Plains, für die Lakota Zeichen dafür, daß die übermenschliche Sphäre

---

[1] Beim Gemüseschälen unter dem cook shack erzählte mir eine Frau, daß dies ihr letztes Jahr als Köchin im Sun Dance camp sei. Als sie vor vier Jahren begonnen hatte, erfuhr sie, daß hier auch für die Küche gilt: "All we do we do in fours."

[2] Unter den "white people" im Lager waren auch drei, die sich selbstironisch "recycled hippies" nannten. Leider hatte ihre Wiederaufbereitung nicht dazu geführt, sich in die indianische Mentalität einzufühlen: Nachdem wir zusammen Salbei geschnitten hatten, wollte jeder von ihnen seinen eigenen Strauß den Helfern überreichen. Sie waren ziemlich enttäuscht darüber, daß die Lakota ihre Hilfeleistung schlicht und einfach annahmen.

mit ihrem Tun einverstanden war.

Die kreisrunde Schattenlaube war wie üblich aus gefällten (cottonwood-)Bäumen gebaut worden: zwei Reihen übermannshohe, oben gegabelte Pfosten, daraufliegende Querbalken, das schattenspendene Dach aus Kiefernzweigen tragend. Im Westen war das Rund um eine rechteckige Hütte nach außen erweitert, in der sich die Sonnentänzer während der Tanzpausen ("breaks") auf Salbei ausruhten. Im Süden, wo die Helfer ihre Sitzplätze unter dem Dach hatten, und westlich von ihnen, wo die Sänger um ihre große, mit Rohhaut bespannte Trommel saßen, hatte die Laube eine Außenwand aus Ästen. Ansonsten war sie nach beiden Seiten hin offen.

In dem abgegrenzten Bereich im Westen der Tanzlaube befanden sich die Schwitzhütten für die Tänzer.[1] Der Raum hinter dem Osteingang der Laube war mit Seilen sowie einem Wall aus Stämmen abgesperrt, denn während dieser Zeremonie ist es ein Sakrileg, den der aufgehenden Sonne zugewandten Eingang zu passieren. Wollte man von der einen Seite des Lagers zur anderen, so mußte man außen um diese Absperrung herumgehen.

Der Heilige Kreis unter dem offenen Himmel im Innern der Laube war mit auf die Erde gelegten Salbeizweigen begrenzt worden. Nur die Eingänge in den Vier Richtungen, markiert durch je zwei Äste mit daran geknoteten Tüchern in den entsprechenden Farben, waren offen; nur durch sie kann der Heilige Kreis betreten und verlassen werden. Unten am Stamm des Heiligen Baums, der mit "tobacco ties" umwickelt war, hingen rundum die farbigen "prayer cloths". An seiner Gabelung hing horizontal das Bündel aus Kirschzweigen. Wenn man genau hinschaute, konnte man oben in den Zweigen die beiden aus Bisonrohhaut geschnittenen Figuren baumeln sehen, die im Heiligen Baum nicht fehlen dürfen: Den Mann (Mensch) und den Bison.[2] Die farbigen Seile, mit denen man den cottonwood aufgerichtet hatte (und die für das "piercing" dienten), hingen, unten aufgewickelt, herab. Unter dem Baum lag ein Bisonfell, auf das sich die Tänzer legten, wenn sie sich die Haut durchstechen ließen.

---

[1] In diesem Bereich stehen sonst auch die Tipis für die Tänzer. In Kyle schlafen sie im Zeltlager, einige verbringen die Nacht mit ihrer Pfeife und einer Decke im Heiligen Kreis.

[2] Diese Fruchtbarkeitssymbole werden heute nicht mehr mit einem überdimensionalen Penis versehen. Laut Walker waren sie in der Präreservationszeit der Oglala Symbole der Unzucht und der Zügellosigkeit, die vom Baum heruntergeholt und verbrannt wurden, woraufhin der Sonnentanzleiter einen getrockneten Bisonpenis und eine Pfeife an den Baum lehnte. (1917:108-110) Sein Informant George Sword hatte ihm mitgeteilt, der getrocknete Penis sei dazu verwendet worden, um die Virilität der Tänzer zu steigern. (1986:36)

Auf der Tanzfläche vor dem Westeingang befand sich der Sonnentanzaltar: ein nach Osten blickender Bisonschädel[1] auf Salbeizweigen, und links daneben die an pipe racks gelehnten, gefüllten Pfeifen der Tänzer. Im Boden steckten noch mit Adlerfedern geschmückte, oben gekrümmte Zeremoniallanzen (staffs). An den Pfeifenstielen waren Salbeizweige mit roten Stoffbändern befestigt. Um die an einem Tag bereits gerauchten Pfeifen von den anderen zu unterscheiden, wurden diese mit farbigen Tüchern abgedeckt.

Unter der Laube saß man auf Klappstühlen oder auf der Erde, oder man tanzte mit. Unter den Tänzern - Lakota, andere Indianer und Weiße - waren alle Altersgruppen vertreten. Die Tänzerinnen trugen lange, mit Bändern bestickte, gemusterte Kleider. Um ihre Hüften hatten sie einen großen Fransenschal[2] geschlungen. Die Männer trugen ihre einfarbigen, ebenfalls bestickten, bis zu den Knöcheln reichenden "Sun Dance skirts". Alle Tänzer trugen ihr Haar offen und auf dem Kopf die "sage crown", ein geflochtener Salbeireif mit Adlerfedern daran. Auch an ihren Hand- und Fußgelenken trugen sie Salbeireifen ("sage wristbands"). Bis auf wenige, die traditionelle Mokassins anhatten, tanzten alle barfuß.[3] Manche Männer trugen, zusätzlich zu ihren Flöten, ihre kleinen Medizinbeutel um den Hals. Die Helfer (darunter Medizinmänner), die ständig im Tanzgeschehen agierten, und der Leiter, wenn er den Kreis betrat, trugen nur den Sonnentanzrock, einige hatten Federn im Haar. Sie tanzten mit Adlerfederfächern, mit denen sie Anweisungen gaben und den Tänzern Luft zuwedelten. Es gab nur einen "cedar man", eine Repräsentantin der Weißen Büffelkalbfrau gab es hier nicht. Die Sänger hatten wie üblich kein Kostüm angelegt.

Die Tänzer - sie dürfen von Anfang bis Ende weder essen noch trinken - wurden jeden Tag vor Morgengrauen wachgerufen. Nachdem sie sich in den Schwitzhütten gereinigt hatten, stellten sie sich, ihre Pfeifen in der Hand, mit den Helfern in einer Reihe auf, die Frauen, wie während der gesamten Zeremonie, hinter den Männern. Die Sänger, mit

---

[1] Der Bisonschädel wird, wie gesagt, zu Beginn des Tanzes in den Kreis getragen, in Kyle vom "leader of the dancers" (Der Leiter: "A young handsome man.") Er bleibt dort die gesamten vier Tage liegen und wird am Ende wieder mitgenommen.

[2] Diese Stola ist heute ein typisches Kleidungsstück der Plainsindianerinnen bei festlichen Anlässen. Bei Powwows tanzen die Frauen mit ihr den "shawl dance".

[3] Im Heiligen Kreis darf man keine Schuhe tragen, auch keine Billen oder Uhren. Auch wenn man an zeremoniellen Handlungen teilnimmt, ohne in den Kreis zu treten (z.B. Annahme der Pfeifen), legt man diese Dinge vorher ab.

Kaffee gestärkt,[1] stimmten das erste Lied, den "entrance song" an; angeführt vom Sonnentanzleiter tanzte man außen am "arbor" entlang zum Osteingang. Viermal hielten die Tänzer an, bevor sie in den Heiligen Kreis traten. Im Kreis tanzten sie in Reihen hintereinander vor dem Osteingang mit erhobenen Armen, sie begrüßten die aufgehende Sonne, die den Himmel in ein rötliches Licht tauchte.

Als *Tunkasila*, die Sonne, sich über den Hügeln gezeigt hatte, bildeten sie einen großen Kreis um den Baum, und ein alter und ein junger Mann und eine alte und eine junge Frau gingen zusammen viermal zu ihm und beteten. Danach gingen alle in vier Gruppen viermal zum Baum. (Wenn man beim Baum betet, stützt man sich mit einer oder beiden Händen gegen den Stamm.) Danach wandten sie sich, wie immer im Westen beginnend, den Vier Richtungen zu. Anschließend folgten die "dance rounds", unterbrochen von "piercing rounds" - solange bis *Tunkasila* im Westen unterging bzw. alle Pfeifen geraucht waren. Wenn in den Liedern *Wakan Tanka/Tunkasila* angerufen wurde, hoben die Tanzenden einen oder beide Arme, die Hände geöffnet, empor; wenn sie einen Eingang passierten, drehten sie sich mit erhobenen Armen um die eigene Achse. (Auch beim Betreten und Verlassen des Heiligen Kreises führt man diese Bewegung aus.). In den "dance rounds" tanzte man (in Reihen hintereinander) zur Baumspitze blickend nacheinander vor den vier Eingängen. In einer "piercing round" bildeten die Tänzer, die sich nicht die Haut durchstechen ließen, wieder den großen Kreis und und tanzten auf der Stelle. Beendet wurde jede Rund mit dem Überreichen einiger Pfeifen an die Leute außerhalb des Heiligen Kreises im Süden, woraufhin die Tänzer sich in ihre Hütte im Westen begaben.

Die meisten männlichen Tänzer und auch einige Helfer nahmen im Laufe der Zeremonie am "piercing" teil.[2] In der Pause vor einer "piercing round", nachdem die gerauchten Pfeifen zurückgebracht worden waren, nahmen die, die nun ihr Gelübde erfüllen wollten, ein Seil vom Baum und pflockten es dort in den Boden, wo sie sich losreißen würden. Zu Beginn der Runde legten sie sich auf das Bisonfell unter dem Baum, die Medizinmänner durchstachen ihnen die angehobene Haut oberhalb der beiden Brustwarzen, bzw. analog die Haut im Rücken, und steckten durch die zwei

---

[1] An einem Tag mußten die Lieder eine Zeitlang vom Band gespielt werden, da den Sängern die Stimme ausgegangen war.

[2] Mit "piercing" wird das gesamte, im folgenden beschriebene Geschehen bezeichnet. Das "piercing" wird traditionell nur von männlichen Teilnehmern durchgeführt; es soll heute aber auch Medizinmänner geben, die Frauen daran teilnehmen lassen.

Löcher die vom Tänzer geschnitzten Holzspieße (skewers) hindurch.[1] Von einem Helfer begleitet, ging ein solcher Tänzer nun zu seinem Seil, das mit den Spießen in seinem Körper verbunden wurde;[2] alle unter der Laube erhoben sich von ihren Plätzen, seine Angehörigen waren in den Heiligen Kreis getreten und tanzten jetzt hinter ihm. Er tanzte, das Seil dabei aufnehmend, viermal zum Baum und betete. Als er zum vierten Mal zurücktanzte, lehnte er sich zurück und zog, bis seine Haut nachgab und das gespannte Seil die Hölzer mit einem Knall herausriß. Wer es allein nicht schaffte, wurde von zwei Helfern unterstützt, die ihn nach hinten zogen; das Losreißen muß in jedem Fall geschehen. Nach jedem "piercing" stießen die Frauen anerkennende spitze Triller[3] aus, Salbei wurde auf die Wunden gedrückt, und der Tänzer lief den Heiligen Kreis einmal ab, bevor er sich in den Kreis der anderen Tänzer einreihte.

Einige Tänzer führten (zusätzlich) eine andere Form des "piercing" durch: Sie zogen (immer nur einer während einer Runde) aneinandergebundene, auf dem Boden schleifende Bisonschädel hinter sich her, die mit einem Seil an Spießen im Rücken befestigt waren. Gestützt auf "staffs", von den Helfern begleitet, zerrten sie die Schädel so lange außen um den Heiligen Kreis herum, bis ihre Haut riß. Der Kreis der Tänzer wandte sich dabei nach außen, zu ihnen hin; viele Leuten schritten hinter ihnen her, je länger einer litt, desto mehr reihten sich hinter ihm ein. Bei manchen sah es nach ein paar Schritten so aus, als würden die Spieße herunterfallen, andere mußten unter Aufbringung all ihrer Kräfte, unterstützt von allen Seiten, mehrmals den Kreis umrunden, bevor ihre Haut nachgab. Notfalls konnten sich Kinder auf die Schädel setzen, um sie zu beschweren.

Beendet wurde jede Runde mit der Übergabe einiger Pfeifen im Süden. Bevor die Tänzer vor dem Südeingang, nach außen gewandt, tanzten, suchte der Helfer *Mni tanka* unter der Laube diejenigen aus, die die Pfeifen entgegennehmen sollten: Er gab ihnen einen Salbeizweig, führte sie um den Kreis herum, und dann stellten sie sich barfuß auf Salbei in einer Reihe vor dem Südeingang auf. Die Pfeifen wurden vom Altar geholt

---

[1] Die Spieße können auch direkt durch die Haut gestoßen werden. Laut Fools Crow haben die Lakota sie niemals unter einem Muskel angebracht: "The skin itself is very strong. If I put the stick under a muscle the pain would be unbearable and they couldn't pull it loose in a year." (Mails 1990:135)

[2] An die beiden Spieße werden rote Stoffstreifen gebunden, die mittels einer doppelendigen Schnur mit dem Seil verbunden werden.

[3] Dieses Tremolo der Frauen ("Lililililili"), das es in vielen Kulturen gibt, wird allein mit der Zunge erzeugt. Der analoge Schrei der Männer ("warrior shout"), wie er bei einem anderen Tanz von den Helfern ausgestoßen wurde, ist kurz und schrill.

und wanderten durch die Reihen der Tänzer im Süden; ihre Besitzer nahmen sie und stellten sich denen, die sie

Reihen der Tänzer im Süden; ihre Besitzer nahmen sie und stellten sich denen, die sie empfangen sollten, gegenüber. Auf Anweisung der Helfer wurden die Pfeifen, mit beiden Händen horizontal gehalten, dreimal angeboten und beim vierten Mal in die sie erwartenden Hände gelegt. Die Empfänger brachten sie zu den Leuten unter der Laube, wo sie auf die übliche Weise im Kreis geraucht wurden. Dann wurden sie, von den Helfern gereinigt, zwischen den weißen Flaggen analog zurückgegeben und zum Altar gebracht. Die erste(n) Pfeife(n) des Tages erhielten stets die Sänger.

In den Tanzpausen wurden Geschenke verteilt (give-aways) und Ansprachen gehalten. Wenn *Mni tanka* das Mikrophon in die Hand nahm, berichtete er vom Geschehen des Tages, beispielsweise von einer Wolke über dem heiligen Kreis in Form eines Mannes mit ausgebreiteten Armen, der sich in einen Büffelkopf verwandelt hatte. Der Leiter erzählte u.a. die erheiternde Geschichte von seiner Frau, die ihn versehentlich mit "Seven up" statt mit Wasser gekühlt hatte ("Flies all over."). Das nächste Mal, scherzte er, solle sie es mit "Pepsi Cola" versuchen.

"Chuck" Ross[1], der sieben Bisonschädel hinter sich hergezogen hatte, um zu bewirken, daß die Stammesregierung des Cheyenne-River-Reservats die herrschenden Probleme bekämpfe, hielt eine lange, außergewöhnlich emotionale Rede über das Alkoholproblem in den Reservaten. Tränen liefen ihm übers Gesicht, als er von seinen Verwandten erzählte, die volltrunken tödlich verunglückt und bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt worden waren, er weinte, als er ins Mikrophon schrie: "Wir haben schon eine ganze Generation von alkoholgeschädigten Kindern!"[2]

Während bestimmter Tanzrunden konnten alle im Camp, Männer wie Frauen, außerhalb des heiligen Kreises im Westen "flesh offerings" geben, die zum heiligen Baum gebracht wurden. Lorena kann uns davon aus eigener Erfahrung berichten:

> "Als man flesh offerings geben konnte, ging ich zu dem eigens dafür errichteten Altar hinter dem Westeingang unter dem Laubendach. Ein Bisonschädel lag dort auf Salbei und einem roten Tuch, eine Zeremonialpfeife lehnte daran. Links davon kniete der Mann, der die

---

[1] Der Autor von "Mitakuye Oyasin".

[2] Diese Rede, die ein zentrales existenzielles Problem ansprach, löste große Betroffenheit aus. Mni tanka erzählte mir später, er sei damals anschließend ans Mikrophon gegangen, um die Stimmung wieder zu heben, denn beim Sonnentanz sollen die Menschen glücklich sein. Witz und Humor relativieren wie in allen Zeremonien die ernsten Dinge. Bolz hat auch dies nicht verstanden: "Trotz der feierlichen Atmosphäre erzählte der Ansager gelegentlich auch Witze ..." (1986:219)

offerings entnahm, mit seinen Utensilien: kleine Messer, Watte und Heilpflanzen. Er fragte mich erst, ob ich wirklich einen Grund für mein Opfer hätte. Dann kniete ich mich vor den Altar, nahm die Pfeife und neigte meinen Kopf, und während er in meine Haut schnitt, betete ich von ganzem Herzen. Ich empfand eine Mischung aus Traurigkeit und Freude, doch keinen körperlichen Schmerz. Dieses kleine Opfer war eine Gabe an die anderen: an alle Wesen der Welt, an die Männer, Frauen und Kinder bei diesem Sonnentanz und an jene Menschen, für die ich besonders betete. Es war schnell vorbei, und ich lehnte die Pfeife wieder an den Bisonschädel und ging zurück an meinen Platz."[1]

Am Ende jedes Tages verließen die Tänzer mit ihren Pfeifen den Kreis durch den Eingang im Osten und begaben sich zu den Schwitzhütten. Am letzten Tag fanden zwei zusätzliche Zeremonien im "Sacred Circle" statt: eine Heilungszeremonie ("healing/doctoring ceremony") sowie der Kesseltanz der *Heyoka*[2], die anschließend die Trauernden rituell speisten. Während der Heilungszeremonie tanzte auch der Sonnentanzleiter im heiligen Kreis, die anderen Medizinmänner behandelten die Kranken, die ihn durch den Südeingang betraten. Da ich an einer Grippe laborierte, nahm auch ich einen Salbeizweig, reinigte mich mit Salbeirauch, hob die Arme und drehte mich in den heiligen Kreis hinein. Meine subjektiven Erfahrungen, die ich nun in Worte zu kleiden versuche, werden denjenigen Lesern, die sich allein am naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsentwurf orientierten, sicherlich fremd erscheinen: Ich fühlte mich in einen Raum verdichteter positiver seelisch-geistiger Energie versetzt, mein aktuelles Bewußtsein wurde unmittelbar auf ein meditatives, "kosmisches" Niveau angehoben.[3] Zwischen dem Eingang und dem Baum stand ein Medizinmann, der die Patienten mit seinem Fächer von oben bis unten abklatschte. Als ich an die Reihe kam,

---

[1] Lorena darüber, weshalb sie wie die Lakota dieses zeremonielle Opfer gab: "Ich wuchs (in Kolumbien) mit den Riten des Katholizismus auf, doch nie habe ich mich damit identifizieren können, niemals den Gott der Christen gefühlt; das einzige, was ich lernte, waren die Angst, die Scham und die Strafe. Als ich zum erstenmal an einem Sonnentanz teilnahm, in der Pine Ridge Reservation im Sommer '89, erfuhr ich zum erstenmal in meinem Leben die Bedeutung der Ehrfurcht (piedad), die Beziehung zu den übernatürlichen Kräften durch das Lied, den Tanz und die Hingabe, alles zu einem Ritus organisiert. Dieser Kontakt mit dem Archaischen, glaube ich, weckte in mir verborgene geistige Kräfte. Ich hatte das Bedürfnis, mich mit den anderen zu vereinen, in mir einen bleibenden Abdruck zu hinterlassen, den Sonnentanz in mir zu verewigen, und mich gleichzeitig mit einer alten geistigen Kultur zu vereinen, die sich in Gefahr befindet. Ich spürte, daß der Mensch in den Zeremonien der Indianer nicht überheblich ist, daß er ohne Worte seine Stellung im Kosmos begreift, so wie alle diese Kräfte, die ihn auf natürliche Weise bestimmen."

[2] Siehe DeMallie 1985:232-235, Mails 1990:60-65.

[3] Mir fiel auf, daß selbst kleine Kinder unter der Schattenlaube nicht davon abgehalten werden mußten, den "Sacred Circle", der ja nur durch Salbeizweige oder Gebetsstäbe markiert wird, zu betreten.

schloß ich unwillkürlich die Augen und erlebte eine weitere "paranormale" Sensation: Während die Adlerfedern mich berührten, erfuhr ich einen Energiestoß durch meinen ganzen Körper und hatte gleichzeitig eine Lichtvision.[1] Dann wurde mir eine Kelle mit gesegnetem Wasser gereicht, und ich tanzte hinter den anderen durch den westlichen Eingang wieder hinaus.

Die *Heyoka* verkehrten natürlich alles ins Gegenteil: Mit ihrem Kessel tanzten sie rückwärts zwischen den gelben Flaggen im Osten hindurch in den heiligen Kreis, sie tanzten gegen den Uhrzeigersinn um den Lebensbaum, und einer fegte mit einem Besen den staubigen Erdboden. Ihre Kleidung war ärmlich, ihre Körper bemalt, ihr Haar in Unordnung. In dem Kessel schwamm das gekochte Fleisch von einem mit einer Schnur erwürgten jungen Hund ("puppie soup"),[2] dessen Kopf sie zuerst den Clowns des Universums, den Donnerwesen des Westens, angeboten hatten. Nach dem Tanz wurden alle, die in dem Jahr zuvor einen Verwandten verloren hatten, aufgerufen, sich im Süden vor dem heiligen Kreis aufzustellen, um von den Clowns zu essen zu bekommen. Die *Heyoka* nahmen sich selbst zuerst aus dem Topf, bevor sie die Reihe der Trauernden abschritten, jedem etwas daraus gaben und jedem die Hand drückten. Später bemalten sie die Tänzer mit farbigen Symbolen und schützten so gleichzeitig ihre Haut vor den Sonnenstrahlen.

Nachdem man die letzten Pfeifen geraucht hatte, wurden jene, die geloben wollten, im kommenden Jahr mitzutanzen, in den heiligen Kreis gerufen, und danach verließen die Tänzer mit dem Leiter an der Spitze ihn endgültig. Die Bestandteile des Altars nahmen sie mit, als sie durch den Osteingang hinaustanzten, ein Helfer löste die vier Eingänge auf. Alle im Lager hatten sich außen entlang der Laube zwischen dem Osteingang und dem Bereich der Schwitzhütten aufgestellt und gaben allen Tänzern, die an ihnen vorbeitanzten, dankend die Hand. Den Abschluß des Sonnentanzes bildete ein großes Fest,[3] der Leiter und die Tänzer bekamen zuerst zu essen. Der heilige Baum blieb wie

---

[1] Aus dem Gesichtswinkel östlichen Denkens interpretiert, handelte es sich um eine Aktivierung der Chakras (Energiezentren).

[2] Fools Crow: "As dog must be eaten as part of the dance. That may seem strange, but in the old days dogs were very precious animals to the Indians. (...) So the dog was held in great respect. It had power and could give power. It was a holy gift from Grandfather, and so was used in the Kettle Dance and the Yuwipi ceremony because of this." (Mails 1990:61) Bei einer Schwitzzeremonie in Rapid City (1990) erzählte mir ein *Heyoka*, er wolle seine Traumvision erfüllen, die "kettle ceremony" zusammen mit anderen *Heyoka* in Green Grass durchzuführen.

[3] Das täglich ausgegebene Essen und das abschließende Fest werden durch Spenden finanziert. Während eines Tanzes wird bereits für das nächste Jahr gespendet.

immer an seinem Platz in der Mitte stehen. Nur die Gebetstücher unten am Stamm, so erklärte mir die Frau des Leiters, als wir unter der Laube aßen, würden noch verbrannt.[1]

10.3.2. Mni tanka über den Tanz mit der Sonne

Als wir Mitte August 1990 Duane Ross alias Mni tanka (Big Water) und seine Frau in Eagle Butte besuchten, sagte ich ihm, ich könne unmöglich den Sonnentanzleiter mit meinen Fragen zum tieferen Verständnis der Zeremonie belästigen.[2] "You know what he would tell you?" antwortete Duane, der von seinen Freunden Happy genannt wird. "He'd say: 'Go to Happy.'" Im Laufe unserer Unterhaltung, bei der wir uns nach Art der Lakota in einem fort auf den Arm nahmen, schrieb ich mir die folgenden, die Sonnentanzzeremonie vom Gesichtspunkt der Lakota aus erklärenden Statements auf:

> "Der Sonnentanz ist eine Tageslicht-Zeremonie. Er ist die höchste und mächtigste Zeremonie (ultimate and most powerful ceremony) der Lakota. Er ist *wopila*, Visionssuche und Heilungszeremonie zugleich. Wir werden ganz schön blutig da draußen, aber ich glaube, sogar Aids kann geheilt werden.[3]
>
> Ein Sonnentanzleiter (intercessor) nimmt am piercing nicht teil, denn er ist der Dolmetscher (interpreter) der Geister und steht in direktem Kontakt zu ihnen; aber auch er ist nur ein Helfer.
>
> Beim Sonnentanz danken wir für das, was geschehen ist, wir beten für das, was geschehen soll und geben Gott unsere Versprechen. Man kann die Geister auf dem Sonnentanzplatz herumgehen sehen, wenn man sich mit ihnen im Einklang befindet (You can see the spirits walk in daylight when you are in tune with them.).
>
> Der Heilige Baum ist der Baum des Lebens. Wenn man einen Cottonwood-Zweig durchschneidet, sieht man in seinem Holz einen siebenzackigen Stern,

---

1 Der Rauch von verbrannten Gebetstüchern, "tobacco ties" u.a. trägt die Gebete nach oben.

2 Wie weiter oben erwähnt, erwirbt man Wissen ja traditionellerweise durch Erfahrung und indem man Älteren zuhört. Weiße, die nicht darum wissen, bringen die Indianer mit ihren Fragen in eine unbehagliche Situation.

3 Bei einem anderen Tanz zogen die Helfer für das "piercing" Gummihandschuhe an.

seine Blätter kann man zu kleinen Tipis formen.[1] Der Baum ist ein focus point. Er ist ein Symbol der Einheit, durch den unsere Gebete Gott erreichen, ein lebendiges Wesen, das sich selbst hergibt, damit wir leben können. Er trägt unsere Gebete und offerings für uns, damit sie beantwortet werden können. Ich habe geweint, als wir sein Leben nahmen.[2] Das Bündel aus Chokecherry-Zweigen an der Gabelung ist ein Nahrungsangebot für die Geister.

Die Salbeireifen schützen die Körper der Tänzer und helfen ihnen, sich zu konzentrieren. Der Rauch verbrannter Zeder vertreibt die Konflikte und die negativen Gedanken. Wenn uns die Zedernzweige ausgehen, nehmen wir Salbei. Für jede der Vier Richtungen werden jeweils acht Strophen gesungen.

Man tanzt den Sonnentanz vier Jahre lang, viele tanzen aber auch danach weiter. Man muß nicht unbedingt an allen vier Tagen mittanzen, man kann auch nur einen Tag tanzen. Ein Tänzer, der zwei Federn rechts und links (aufrecht in seiner Krone) stecken hat, nimmt zum ersten Mal teil, die Federn stehen für das dualistische Wesen des Menschen (duality of human beings).[3]

Wer den Sonnentanz tanzen möchte, muß sich ein Jahr lang darauf vorbereiten und ein gutes Leben führen: sich jede Woche in der Schwitzhütte reinigen, demütig werden (humble oneself), anderen helfen. Er sollte auch auf Visionssuche gehen. In der *hanbleceya* ist man Gott am nächsten.

Die Tänzer dürfen weder essen noch trinken, sie können allenfalls Kirschsaft zu sich nehmen. Bei unserem Tanz schlafen sie im Lager, und manche essen und trinken heimlich. Ich erkenne sie am nächsten Tag. Sie sind müde und haben mehr Schwierigkeiten als die anderen.

Wenn ich die Leute aussuche, die die Pfeifen annehmen sollen, gebe ich die Salbeizweige denen, die noch wenig Erfahrung haben und sich noch

---

1 Vgl. Brown 1981:74-75.

2 Fools Crow: "The Sun Dance is, among other things, a ceremony of renewal and restoration. So the dying of the tree, followed by its death four days later, represents the time periode between the casting off of our past ignorance, sin, hopelessness, and, at the end of the four days of dancing, the bursting forth of new growth, knowledge, forgiveness, and hope." (Mails 1990:122)

3 Die Gabelung des Baums steht nach Ross für die Dualität von allem im Universum. (1989:24)

unsicher sind. Die meisten von ihnen werden nächstes Jahr mittanzen. Die Geister mögen keine Schuhe, Brillen, Uhren und all das moderne Zeug, deshalb muß man es ablegen. Gegen Sonnenbrand und Hautkrebs bemalen wir uns mit roter Erde. Die Wunden behandeln wir mit einer selbstgemachten Medizin, die aus sieben Pflanzen in einer bestimmten Mischung besteht. Die Wunden heilen sehr schnell, das Rezept halten wir aber geheim, damit sie nicht kommerzialisiert wird.

Wer am piercing teilnimmt, sieht vorher im Traum, wo er stehen wird, im Kreis helfen ihnen die Geister, ihren Platz zu finden (The spirits lead them to find their place.). Auf die Haut gemalte Kreise bezeichnen die Stellen, die durchstochen werden sollen. Bei unserem Tanz stechen wir nicht so tief wie bei manchen anderen. Wie schwer es ein Tänzer hat, sich loszureißen, hängt davon ab, wie er durch das Jahr gegangen ist. Bei manchen fallen die Spieße einfach ab, die Geister helfen denen, die aufrichtig sind. Wer sich vom Baum losreißt, ihm zugewandt, tut das aus einem persönlichen Grund. Wer Büffelschädel um den Kreis herumzieht, tut das für das Volk. Die vier Arten des piercing[1] sind immer noch lebendig, die anderen beiden werden nur sehr selten durchgeführt. Wir hatten einmal einen Tänzer, der das Four Direction piercing ausgeführt hat. Er war am Baum und an zwei Zedernpfählen festgebunden und hatte einen Bisonschädel am Rücken - er hat lange da gehangen. Das hanging habe ich selbst einmal ausgeführt. Sie zogen das Seil nach Osten und mich immer höher am Baum hoch - alle dachten, sie würden mich über den Baum hinwegziehen.

Die *Heyoka*-Zeremonie war eine ernste Zeremonie, deshalb hat niemand gelacht. Du wirst ein *Heyoka*, wenn Du einen *Heyoka* oder Dich selbst im *Heyoka*-outfit im Traum siehst, sie rufen Dich. Dann mußt Du Dich ihnen anschließen und ein sehr armseliges Leben führen (live a very poor life), und kannst nicht damit aufhören. Im täglichen Leben erkennst Du nicht, wer ein

---

[1] "One method consisted of being hung in midair from the pole [tree] (...) Another consisted of being tied to the pole (...) with the pledger then pulling back on the thongs. A third way of piercing was to have buffalo skulls (...) either hung from the chest and/or back, or else tied to ropes so that the pledger could drag the skulls behind him. (...) The fourth way (...) the pledger was secured by skewers and thongs from the chest and back to four corner posts. The pledger stood on his toes in the middle of the square (...) and attempted to pull himself free." (Mails 1978:195) Vgl. Walker 1917:61-62, 116-119. Eine weitere Form ist das "feather piercing", wobei die Federkiele in der Haut befestigt werden.

Heyoka ist, nur in den Zeremonien.

Der Leiter und die Helfer bilden das Sun Dance Committee. Vor dem Tanz treffen wir uns nicht, da jeder weiß, was zu tun ist.[1] Nächstes Jahr im Mai werden wir den Platz wieder aufräumen. Den Baum verwenden wir als Feuerholz für die Schwitzhütte, die Gebetstücher werden verbrannt. Die Schattenlaube bauen wir zwei Wochen vorher. Es sind fast jedes Jahr dieselben Leute, die dabei helfen; die meisten Sonnentänzer kommen erst dann, wenn sie fertig ist, und erfreuen sich an ihr."

Bezogen auf die zunehmende Teilnahme von Weißen an den Sonnentänzen und anderen Zeremonien bemerkte Mni tanka: "We are being used."

10.4. Die Erneuerung der Welt, die Wiedergeburt des Lebens

"Grandfather
I am going to pray,
hear me!
To the universe
I am going to pray,
hear me!
With my relatives
I shall live.
I am saying this."[2]

Prayer song, der während einer Tanzrunde gesungen wird.

"Great Spirit
have pity on me!
I want to live and
that is why I am doing this.
Help me!
I am suffering."[3]

Piercing song

"People look at this.
Sacred Pipe you have
pray with it.

---

1 Die Sonnentänzer treffen sich vorher zusammen mit dem Leiter.
2 Zit.n. White Hat 1983:24.
3 Ebd.:25.

So the nation can live
I am doing this."[1]

Pipe song, der die eine Tanzrunde
beendende Pfeifenübergabe begleitet.

Die obigen Beschreibungen dürften zum Verständnis des Modus procedendi dieser komplexesten Zeremonie mehr als genügen. Unterstreichen möchte ich noch, da dies in keiner mir bekannten Ethnografie erwähnt worden ist, daß die Weise der Bewegung aller, die in den heiligen Tanzkreis treten, daß beständige Tanzen ist.[2] Die konstitutiven Elemente der Zeremonie - die Laube, der heilige Kreis, der Baum des Lebens, der Altar, die Lieder, das "piercing" u.a. - sind bei allen Sonnentänzen dieselben.[3] Die Modi der einzelnen "sundances" - auf Lakota heißt der Tanz *Wi wanyang wacipi* (sun watch dance) - differieren, wie die der anderen Zeremonien auch, lediglich akzidentiell. So kann einem Tanz eine viertägige Purifikationszeit vorangehen, die Tanzhandlungen weichen zum Teil voneinander ab, bei Tänzen mit wenigen Tänzern geschieht das "piercing" nur am vierten Tag, manche nehmen dafür Adlerklauen anstelle der Chokecherry-Spieße, auf manchen "sundance grounds" gibt es für die Menstruierenden einen seperaten Platz usw.

Die Tänze unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Größe (Anzahl der Tänzer, Größe des Lagers) als auch ihrer jeweiligen Akzeptanz der Outgroup, insbesondere der "white people". Als respektvolle Besucher werden Nicht-Lakota bzw. Nicht-Indianer, solange ihre Anwesenheit nicht irgendwie als störend empfunden wird, allgemein akzeptiert;[4] als Sonnentänzer können sie aber nicht bei allen Tänzen mitwirken. Der nativistischste, "ethnoendogamste" Tanz, den ich kenne, ist der auf dem Land der ostentativ ethnozentrischen Familie des Büffelkalbpfeifenbewahrers, wo auch Indianer anderer Stämme eine ablehnende Haltung erfahren haben, wenn nicht gar des Lagers verwiesen

---

1 Der Sänger Louie Thunderhawk hat mir dieses Sonnentanzlied ins Englische übersetzt.

2 Die Tanzbewegung besteht aus dem Anheben und Absetzen der sich abwechselnden Füße. Die Arme werden, wie geschildert, in Abständen *Wakan Tanka* entgegengestreckt.

3 Eine mir bekannte Ausnahme stellt ein Sonnentanz im Reservat Cheyenne River dar, der, so sein Leiter, auf Traditionen der in Kanada lebenden Sioux zurückgreift. Vor dem Osteingang im heiligen Kreis, der mit einer nach außen geschlossenen Laube umgeben ist, brennt ein Feuer, und es wird am Tag und in der Nacht getanzt, und zwar von Freitag Nacht bis Sonntag Morgen.

4 Die oberste Instanz im Camp ist der Sonnentanzleiter, der Anführer. Wessen Anwesenheit bzw. Verhalten als mit der Zeremonie unvereinbar aufgefaßt wird - das gilt ebenso für die Lakota selbst - wird von den Sicherheitskräften, den modernen *akicita* (hier: Exekutive eines Lagers, siehe Walker 1917:76-77) aus dem Camp gewiesen.

worden sind. Die "International Sun Dances" dagegen, eine nominell junge Erscheinung, gehen in die entgegengesetzte Richtung. Sie bleiben ritualiter authentische Lakota-Sonnentänze, transzendieren aber die ethnische respektive indigene Dimension, indem sie den Modus vivendi intentional auf eine universal menschliche, kosmopolitische Ebene erheben. Auf der Grundlage des ontologischen Philosophems des universalen Miteinanderverwandtseins zielen sie auf die Einheit der gesamten Menschheit und ihrer harmonischen Interaktion mit der Erde (Ökosphäre) und dem Himmel (Gott, Transzendenz).

Die Zahl der Sonnentänze in den Reservaten und an bestimmten Orten außerhalb ist im Lauf der sich an den ursprünglichen orientierenden Wiederbelebung der Zeremonie in den siebziger und achtziger Jahren[1] kontinuierlich gestiegen. Immer mehr Medizinmänner führen den Tanz durch, Tänze finden manchmal zur gleichen Zeit statt.[2] Diese Vielzahl ist durch den inneren Faktionalismus als auch das Prestigestreben der Medizinmänner mitverursacht worden, letzten Endes liegt er aber in der gestiegenen Identifizierung der Indianer mit ihrer autochthonen Religion begründet.

Der Zeitraum der jahreszyklisch abgehaltenen Sonnentänze ("sundance time") sind die Monate Juni, Juli und August, in denen auch die Powwows, Fairs und Rodeos stattfinden. Ross behauptet eine synchronistische Beziehung zwischen dem traditionellen Zeitpunkt und der Sommersonnenwende bzw. dem am Horizont aufgehenden Taurus.[3] Nach Amiotte tanzen die *Hunkpapa* und *Sihasapa* den Tanz traditionellerweise um die Sommersonnenwende, wenn die juneberries reif sind.[4] Nach meiner Erfahrung finden die meisten Tänze im Juli, wenn die chokecherries reif sind, statt. "The sundance is when the chokecherries are black", stand 1990 auf der Hinweistafel[5] eines Tanzes im Rosebud-Reservat.[6] Der eigentliche viertägige Tanz

---

1 "We have seen a renaissance take place recently in which the Sun Dance was returned somewhat to its formal, intensely sacred character, whith many of the same restrictions and dimensions that it had in its historical setting." (Amiotte 1988:75-76)

2 In der kleinen, extrem armen community Wanblee auf Pine Ridge gibt es mittlerweile vier Tänze. Ein von dort stammender Lakota: "Wanblee ist der verrückteste Platz, den Du finden kannst. Sie haben vier Sonnentänze dort und fünf Kirchen."

3 1989:78.

4 1988:77.

5 Hinweistafeln an der Abfahrt zu einem Sonnentanzlager, die den Zeitraum und die Bedingungen eines Tanzes nennen, sind die einzige Form schriftlicher Bekanntgabe der Zeremonie. Im Gegensatz zu Zusammenkünften und Festen rein sozialer Art werden sakrale Zeremonien nicht über die (Lakota-)Medien publik gemacht. Man erfährt von ihnen durch mündliche Kommunikation.

6 Walker über den Zeitpunkt des Sonnentanzes der *Oglala*: "The time is: - 1. When the buffalo are

beginnt heutzutage immer an einem Donnerstag und endet somit an einem Sonntag.

Die in ihrer sozialen Zusammensetzung flexiblen Sonnentanzlager wecken schon allein optisch "Reminiszensen" an die Camps der einstigen *tiospaye*. Das Verbot von Waffen und Drogen dient natürlich dem Zweck, Frieden und Sicherheit im Lager zu wahren; Alkohol und Drogen sind von jeder Zeremonie ausgeschlossen. Aufnahmegeräte sind in der Regel ebenfalls für die Zeremonien tabu, ausnahmslos aber für den Sonnentanz.[1] Damit wehren sich die Indianer gegen die früher geschehene Degradierung ihrer heiligen Zeremonie zu einer sensationellen Show für Touristen, sie verweigern sich der Konsummentalität des American way of life.[2] Der Tanz, den man wohl archaisch nennen darf, und der in unserer postmodernen Zeit gerade auf Außenstehende wie ein Atavismus wirken muß, läuft permanent Gefahr, als exotisches Ritual rezipiert zu werden.

Nicht nur, aber vor allem Weiße versuchen jedes Jahr aufs neue, Aufnahmen zu machen. So erzählte mir Mni tanka, daß 1987 das Lager bei Kyle von der Straße aus mit Teleobjektiven fotografiert worden sei, die Bilder seien in einer Zeitschrift veröffentlicht worden. 1990 bemerkte er einige Büsche in einiger Entfernung zur Laube, die dort vorher nicht gestanden hatten.Ausgeschickte Sicherheitskräfte, die vorgaben, Salbei zu pflücken, ertappten eine Weiße, die hinter ihrem Versteck "in freier Wildbahn" filmte. "I was the movie star and you were also in it", scherzte Happy, der sich das Videoband, bevor es zerstört wurde, mitangesehen hatte. Solches Verhalten führt dazu, daß die Paranoia in den Sundance Camps zunimmt; zu paranoiden Reaktionen kommt es vor allem dann, wenn es regnet, was ja, wie wir bereits erfahren haben, für die Lakota bedeutet, daß jemand sich falsch verhalten hat. Die plötzlich über dem Lager bei Kyle aufziehenden Regenwolken führten die Native Americans auf die filmende Frau zurück, die sie kurz darauf entdeckt hatten.[3]

---

fat. 2. When new sprouts of sage are a span long. 3. When chokecherries are ripening. 4. When the moon is rising as the Sun is going down." (1917:61)

1 Mails' Buch "Sundancing at Rosebud and Pine Ridge" von 1978, das eine umfangreiche fotografische Dokumentation enthält, lehnen die Lakota ab. Es heißt, es bringe dem, der es kauft, Unglück.

2 Manche Lakota lehnen dennoch sämtliche heutigen Sonnentänze ihres Volkes als "not real" ab. Einer, der es vorzieht, bei den Arapaho zu tanzen: "It's a show, it's a one-ring-circus."

3 Bei einem anderen Sonnentanz bemerkten wir am vierten Tag, daß sich genau über der Schattenlaube ein Ring aus weißen Wolken gebildet hatte, exakt über dem heiligen Kreis war der Himmel vollkommen klar.

Der Sonnentanz an und für sich ist das Credo der Lakota-Zeremonien, alle übrigen Zeremonien können in ihn integriert werden. Sämtliche Dimensionen des Welt- und Selbstverständnisses der Lakota, die dem Leser gewiß nicht entgangen ist, in ihm widerspiegeln - seine mythologische, kosmologische, ethische, ökonomische, soziale, politische,[1] nativistische, therapeutische ... - en detail zu besprechen, würde hier meines Erachtens zu weit führen. Nicht reflektiert worden ist von Ethnologen seine augenfällige ästhetische Qualität, die vollendete Komposition von Formen, Farben, Klängen und Bewegungen, welche auffallend mit der chaotischen, von Entfremdung gezeichneten Alltagswirklichkeit kontrastiert. Auf einige mir wesentlich erscheinende Aspekte möchte ich hier abschließend noch eingehen:

Eine grundlegende Idee der Lakota-Welterfahrung, nämlich die, daß man durch Gebet und Leiden etwas bewirken kann, ist beim Sonnentanz, speziell beim "piercing",[2] sehr deutlich zu erkennen. Die Sonnentänzer, die bei immenser Hitze eine gewaltige Energieleistung erbringen, leiden, indem sie weder essen noch trinken, indem sie ihre Körper als Opfergaben darbieten, manche verbringen noch die kühle Nacht wie gesehen im Freien. Sie tun dies für sich selbst und bestimmte andere, prinzipiell aber für die gesamte Gemeinschaft.[3]

Der heilige Kreis mit der axis mundi in seiner Mitte ist ein symbolischer Mikrokosmos, in dem die Welt und das Leben selbst zyklisch erneuert werden. Er wird als Mutterleib aufgefaßt, weshalb niemand, wie ein Medizinmann einmal öffentlich erklärte, den Eingang im Osten überschreiten darf; jener symbolisert somit den Muttermund bzw. Gebärkanal derWelt. Der Sonnentanz ist die zeremonielle Wiedergeburt des Universums der Lakota und ihrer selbst.Die den Kreis durch den östlichen Eingang betretenden und ihn durch diesen wieder verlassenden Tänzer erweisen *Wakan Tanka*, u.a. manifestiert in der das Leben erweckenden und erhaltenden Sonne, ihre Ehrfurcht,

---

1 Während ihrer Resistenz gegen ihre von der US-Regierung gesetzlich beschlossene Umsiedlung übernahmen Navajo (Diné) am Big Mountain in Arizona den Sonnentanz der Lakota.

2 Zu welch abstrusen Interpretationen die Projektion psychoanalytischer Theorien auf fremde Kulturerscheinungen führen kann, zeigt die folgende Deutung des "piercing" von Erikson: "In unserem Fall könnte man also annehmen, daß die Zeremonie den Höhepunkt all der verschiedenartigen Äußerungen absichtsvoll provozierter Wut an der Mutterbrust während der Beißperiode darstellt, die mit der langen Sauglizenz in Widerstreit steht. Die Gläubigen wenden die daraus erwachsenden sadistischen Wünsche, der Mutterbrust zu schaden, gegen sich selber und nehmen ihre eigene Brust zum besonderen Ziel der Selbsttortur..." (1971:145, zit.n. Mildner 1992:102)

3 "*Wakan Tanka* said to me, you pay me now or you pay me later", erklärte der Leiter von Fools Crows Sonnentanz 1990 bezogen auf seine gesundheitlichen Beschwerden während der Zeremonie.

sie wenden sich an das gesamte Universum, bitten die suprahumane Sphäre um Mitleid und Hilfe, denn sie begreifen sich ja als einen abhängigen Teil des Ganzen und streben nach Einklang von physischer und spiritueller Welt.

Im sakralen Kreis kehren die *Ikce wicasa* zum Ursprung und ihren Ursprüngen zurück, der Sonnentanz ist ein Bekenntnis zur ethnischen, zur indianischen Identität. Im Sonnentanzlager weht keine Flagge der USA, im heiligen Kreis sind die angenommenen artifiziellen Dinge, die die Geister, ihre Vorfahren aus der alten Zeit, nicht leiden können (Sonnenöl, Pharmaka, "these K-Mart shoes"), Fremdkörper, die gegebenenfalls durch solche der eigenen Kultur ersetzt werden. Lakota ist hier die Erstsprache, die überlieferten Sonnentanzlieder werden, wie alle zeremoniellen Lieder, auf Lakota gesungen.

Auch der Sonnentanz, die wichtigste Zeremonie der Lakota und anderer Stämme, ist von der Kommerzialisierung indianischer Spiritualität durch Pseudo-Medizinmänner und dekadente, welche ich jetzt noch eigens thematisieren werde, nicht verschont geblieben. Beispielsweise organisierte 1990 ein Medizinmann aus dem Reservat Pine Ridge, der zuvor einen Tanz auf einem New Yorker Wolkenkratzer veranstaltet haben soll, einen beschilderten Sonnentanz für Möchtegern-Indianer von der Ostküste. "White man sundance" nannten ihn die Lakota, wohl die hypertrophe Spitze der modernen umgekehrten Akkulturation, der "Indianisierung" weißer Amerikaner.

c) Die Exploitation indigener Spiritualität und der "Indianische Traum"

> "People are using our religion for their own purposes. This is the only thing we have we can truly call our own, yet today people treat our religion with no respect. (...) We must heal our Nation internally before we go out and try to help people. There are a great many people who go about representing our people, spiritually. These people call themselves healers, spirituel leaders, medicine men and women and shamans. (...) We have far too many non-Indians coming to our ceremonies, making them like a sideshow. (...) As for the people who go about making ceremonies for non-Indians for money and material goods, this has got to be the lowest form of making money. I call them 'spiritual vampires'. They suck the good out our sacred ways of life for individual profit. (...) Our religion is being destroyed, degraded, abused and exploited. (...) Materialism and money don't exist in this way of life. (...) They (die Weißen) can use the concepts of religion, but that is all. They don't need to stand on a hill or Sundance because it is not their way. We can be friends but let us not overstep the boundaries that make us unique. There are so many non Indians Pipe carriers that it just amazes me. Where are my people? (...) It makes me uncomfortable to see white people participating in our ceremonies - the same race stole our lands, killed our people."[1]
>
> Martina Looking Horse

> "There are no medicine people left among the Cheyenne or Lakotas in the Black Hills bioregion. The ceremonies have lost their power, for the pipes and arrows are no longer connected to the White Buffalo Woman and the Yellow-haired Woman who brought them... These are harsh truths to have to speak, but all Indians know in their hearts it is so. Even those who do sweatlodges and sundances and smoke their pipes faithfully cannot resist the temptations of America, the egotism of false shamans, the greed invited by the Bureau of Indian Affairs and Hollywood, and they cannot keep their children from the materialism and irresponsability displayed everywhere."[2]
>
> David Seals

Die Beraubung und Plünderung der indianischen Kulturen Nordamerikas kennt keine Grenzen, sie macht nicht halt vor ihren Religionen, ihrer Spiritualität, welche die Ureinwohner die Seele, das Herz ihrer Seinsweise nennen, und die, in der Übertreibung treffend formuliert, das einzige ist, was sie, die Unterworfenen, noch ihr eigen nennen können, das was sie substanziell miteinander verbindet, von der dominanten Gesellschaft unterscheidet.

Ihren Ursprung hat diese mannigfaltige und vielschichte Ausbeutung indianischer

---

1 "The Lakota Times", 29.1.1991.

2 "*Yuwitaya Lakota*", Volume 1, Issue 2, Spring Equinox 1992.

Spiritualität, die am offensichtlichsten in ihrer Vermarktung in Erscheinung tritt, in dem von einer zunehmenden Zahl von Menschen aus westlichen und verwestlichten Kulturen empfundenen tiefen geistig-religiösen Vakuum, das ihre eigenen Religionen und Philosophien offenbar nicht zu füllen vermögen ("cultural lag"), eine von der sich täglich potenzierenden ökologischen Katastrophe mitverursachte existenzielle Leere und Orientierungslosigkeit, welche u.a. die Hoffnung auf ein neues Zeitalter, eine Harmonie der materiellen und geistigen Kräfte auf dieser Erde hervorgebracht hat. Seit den Siebzigern suchen Angloamerikaner, Europäer und neuerdings Japaner - den handfesten Problemen und Anliegen der Ureinwohner gegenüber indifferent - in den "spirituellen Wegen" der (Lakota-)Indianer bzw. dem, was sie dafür halten, das verlorene Paradies, mit Vine Deloria gesagt "das Echte",[1] sie suchen den archetypischen Weisen, Schamanen, der die Lösung für ihre Probleme weiß.

Rudy Martin, ein Tewa-Navajo-Apache:[2]

> "Many non-natives are seeking a spiritual connection to Mother Earth. The dominant society has lost touch with the ethics and values associated with living in harmony. Their religions offer no solutions to the obvious deterioration of their way of life. So they turn to us because our philosophies are consistent and our elders have been teaching balance for thousands of years. This interest is welcome because we need as much assistance as we can in our role as caretakers of the earth. Reversing the tide of environmental destruction necessitates the full cooperation of all people. These spiritual travelers are not a problem. It is those, both Indian and non-Indian, who misuse these people whom we take issue with. Their exploitation of these folks is wasteful because it distracts. it takes the focus away from global cooperation and concentrates on self-fulfillment. (...) too many Native American people allow non-Indians to participate in sacred ceremonies and this is creating a whole coven of bogus 'medicine people'. (...) It pains me when non-Indians approach our spiritual leaders and dominante their time because they have the money and connections to do so. I'm sure many of these people are sincere, and I'm positive that a lot of them don't know that their money cultures reinforce the disrespect. (...) They believe that if they don't have something then they can go out and buy it."[3]

In der kapitalistischen Konsumgesellschaft ist jedes Bedürfnis eine Nachfrage, eine Marktlücke, auf die sie mit Angeboten reagiert. Sie "integriert alle wirkliche Opposition

---

[1] Siehe Deloria 1981:514-515.

[2] Martin ist Mitglied des Native Council of New York City for 1992, des Native American Heritage Committee und des Ethnic Equal Opportunity Committee of the Screen Actors Guild of America.

[3] "The Lakota Times", 14.1.1992.

und verleibt sich alle Alternativen ein".[1] Catlinitpfeifen, *cancasa*, Süßgras, Medizinräder ... liegen in Amerika und Europa als Waren in Geschäften aus, sind über Kataloge zu beziehen; als Sonny Larvie mir sagte, man könne in der Sioux Trading Post ein "vision quest kit" kaufen, dachte ich, er scherze, aber er scherzte nicht. Die erwähnten Pseudo-Medizinleute, die "Plastik"- oder "Hollywood-Medizinmänner", unter ihnen auch korrumpierte Medizinmänner - Personen indianischer Abstammung und weiße Möchtegernindianer, die sich als Indianer, Adoptierte, Eingeweihte ausgeben -, vermarkten national und international,[2] in den USA hauptsächlich an der Ost- und Westküste, vorgebliche "Native American ways", wobei es sich nicht selten um Collagen aus (verzerrten, verfremdeten) Elementen autochthoner Religionen und Esoterismen nichtindianischer Provenienz handelt. Mit in der Regel angenommenen "indianisch" klingenden Namen bieten sie Seminare, Workshops und Zeremonien an und schlagen immensen Profit aus dem spirituellen Hunger und der Naivität ihrer Klienten.

Die Kommerzialisierung ihrer Spiritualität[3] ist aus der Sicht der an ihre traditionelle Wertethik gebundenen Lakota und anderer Stämme ein Widerspruch in sich selbst und ein Sakrileg. Wahre Spiritualität und Kommerz können in ihrem Paradigma unmöglich eine Synthese bilden; die utilitaristische Egozentrik der selbsternannten Schamanen ist eine Pervertierung der traditionellen Rolle des Medizinmanns; die Zeremonien, unlösbar von der kulturellen Gemeinschaft und ihrem Land, können nicht an andere Orte transponiert werden, ihre Großväter und Großmütter, so Martina Looking Horse,[4] sprachen von ihnen, wenn überhaupt, mit äußerster Ehrfurcht.

> "First of all, you don't ask for money, for any spiritual teachings or assistance with ceremonies. Second of all they (spiritual leaders) have close ties with their reservation and they are respected and recognized as spiritual leaders by their people."[5]
>
> "Wenn es nun eben im System der Weißen ohne Geld nicht geht, (...) (dann)

---

1 Marcuse 1988:38.

2 Der "Deer Tribe" beispielsweise hat sogenannte "lodges" in verschiedenen Bundesstaaten, Neuseeland und der Schweiz eingerichtet. ("The Lakota Times", 14.1.1992)

3 Auch "Dr. A.C. Ross (Ehanamani)", den ich 1990 bei einer Ausstellung kennenlernte, wo er hinter einem Tisch stand, auf dem sich ausschließlich ein Teil der Auflage seines Buches stapelte, entpuppte sich als sogenannter "Ausverkäufer" bzw. "Trittbrettfahrer". Im folgenden Jahr warb er u.a. im "Lakota Times Business Special" mit einer Anzeige, deren großbuchstabiger Text lautet: "Dances with Wolves Presented The Culture of the Lakota Sioux. Now A Lakota author reveals The Mysteries of Lakota Ceremonialism."

4 "The Lakota Times", 29.1.1991.

5 Arval Looking Horse, "The Lakota Times", 17.7.1991.

ist eben unsere Spiritualität nicht in euer System übertragbar. Werbung für Schwitzhütten ist bereits widersprüchlich zum Wesen unserer Spiritualität."[1]

"Hollywood medicine men can't fool me. They don't speak the language, can't understand the spirits. They know by themselves that they are no medicine men, not in the future. They are really lost. To become a medicine man you must have a vision when you are twelve, fourteen years old. A medicine man explains it to you in the sweat. You live that vision later on. It tells you when you get the power."[2]

"... non-Indians who are seeking guidance often mistakenly believe every American Indian they meet has a special connection to the Creator and is all knowing, Unfortunately this attention, in many cases, strokes the egos of some of our people and encourages them to play this 'I am a Shaman' role. (...) Real medicine people don't refer to themselves as such because they know it takes years, a lifetime in fact to gain the knowledge needed to become a medicine person."[3]

Die objektive Pervertierung beschränkt sich nicht darauf, Rituale und rituelle Objekte mit einem Preisschild zu versehen. Die "Lakota Times", die im Juli 1991 damit begann, in einer Artikelserie Pseudo-Medizinmänner, die aus dem wiederentzündeten Interesse an der Spiritualität der Ureinwohner Kapital schlagen, zu demaskieren, schreibt, diese plünderten Grabstätten, Sex und Drogen seien Bestandteil ihrer Rituale, sie würden ihre Kunden (auch Kinder) sexuell belästigen und sie generell betrügen.[4] Sonny Larvie erzählte mir, ein "Medizinmann" habe von Weißen 500 oder 1000 Dollar für "Visionssuchen" abverlangt und sie dann in seinen Keller eingesperrt. Ein anderer wurde 1990 gerichtlich für schuldig gesprochen, eine Weiße in der Schwitzhütte vergewaltigt zu haben; wenn es sich bei seiner Tätigkeit nicht um eine Berufung auf Lebenszeit handele, würde er in den Ruhestand gehen, reagierte darauf beschämt der *Wicasa wakan* Pete Catches.[5]

Empört und beschämt protestieren Lakota und andere Native Americans gegen die sich ausweitende Einverleibung ihrer Religionen in den "business as usual" durch Weiße und Individuen indianischer Abstammung, da

1. ihre Spiritualität axiomatisch keine käufliche Ware sein kann;

---

1 Birgil Kills Straight, zit.n. "esotera".
2 Milo Black Crow, pers.Komm. im Juni 1990.
3 Rudy Martin, "The Lakota Times", 14.1.1992.
4 "The Lakota Times", 2.7.1991, 14.1.1992.
5 "The Lakota Times", 24.7.1991.

2. die "selfmade medicine men" sie unbefugt repräsentieren und dabei, religiöse Elemente entweihend, entwertend, ihre Religionen in Verruf und deren Freiheit in Gefahr bringen;

3. die Aktivitäten derer aus den eigenen Reihen ein besorgniserregendes Symptom für den kulturellen Verfall ist;

4. dieselben sich bereichern, während die ethnische Gemeinschaft (im Reservat) - wenigstens für die Lakota trifft das zu - in materieller Armut verharrt,[1] und

5. weil das Phänomen die Öffentlichkeit von den realen Problemen der Ureinwohner ablenkt.

Diverse indigene Gruppierungen haben Maßnahmen gegen die "Plastik-Medizinmänner" ergriffen. Der International Indian Treaty Council beauftragte Vertreter, Untersuchungen über angebliche Medizinmänner anzustellen und sie gegebenenfalls wegen Konsumentenbetrugs (!) zu verklagen, die American Indian Students Organization und andere haben es sich ebenfalls zur Aufgabe gemacht, dieselben öffentlich zu entlarven.[2] Der 1977 gegründete Elders Circle, ein nationaler Zusammenschluß von Medizinleuten, hat eine sogenannte Schwarze Liste mit der Überschrift "Warning, Making money of Native religions" in Umlauf gebracht, die die des Mißbrauchs bezichtigten Personen namentlich nennt. Einleitend heißt es:

> "The following people have been going around this Turtle Island and making money off Native Religions. These people are usually self proclaimed or did have teachings at one time, but not enough to make them teachers. Therefore, they have not been endorsed: by any Tribe or Indian Nation to represent them spiritually at any level. The Grass Roots Natives of this Turtle Island ore Struggling to Survive: and will not Tolerate such misrepresentation, BECAUSE IT TAKES THE PUBLIC EYE AWAY FROM THE REAL ISSUES THAT NATIVES FACE TODAY. Therefore, to insure the protection of Native Religions: The following list has been made to warn innocent people that the exploitations and commercializations of Native Religions may be harmful to them: as it is to the image of the Grass Roots People."

Die drastische Vermarktung indianischer Religionen hat unter den (Lakota-)Indianern, wie aus den Zitaten, in welchen eine Kontiguität bzw. Korrelation zwischen der

---

[1] Martina Looking Horse: "Meanwhile, back on the res, we still live in poverty, our children are hungry, we have no jobs and a very bleak future." ("The Lakota Times", 29.1.1991)

[2] "The Lakota Times", 2.7.1991, 10.7.1991.

Teilhabe von Weißen an autochthonen Zeremonien und der Kommerzialisierung hergestellt wurde, zu entnehmen war, zu einem verschärften Bewußtsein für subtilere Formen der Ausbeutung geführt und sie zu einem verstärkten Diskurs über die Problematik der Öffnung der ethnischen Grenzen angeregt. Sollte die Spiritualität, die Seele des amerikanischen Indianers, mit Nicht-Indianern geteilt werden, die heiligen Zeremonien der einzelnen Stämme für alle geöffnet werden, fragte sich beispielsweise, und suggestiv seine Leser, auch Tim Giago, nachdem er ein Camp von "Indianer spielenden" Amerikanern und Japanern, mit modernster Ausrüstung auf "Visions-suche", besucht hatte. Er erinnerte gleichnishaft an die Anekdote von dem Indianerhäuptling, der auf die Bemerkung des ihn bewirtenden Präsidenten der USA, er wünschte, seinen Appetit zu haben, ungläubig fragte: "Sie haben uns alles andere genommen, und jetzt wollen Sie unseren Appetit?"[1]

Die Lakota sind sich nicht einig darüber, ob Nicht-Indianer an ihrer Spiritualität teilhaben sollten oder nicht. Jene, die sich gegen die Teilnahme von Weißen an, zumindest bestimmten, Zeremonien und die daraus mitresultierende Diffusion ihrer Religion aussprechen, befürchten, reflektiert oder unreflektiert, den Einsturz der ethnischen Grenze, den Verlust ihrer Identität. Für andere hingegen, so jene, die internationale Sonnentänze veranstalten, obwohl auch sie zu der Einsicht gelangt sind, daß "die Weißen immer nur nehmen", hat die von ihnen behauptete prinzipiell universale Dimension der Lakota-Spiritualität das Primat vor sämtlichen historischen wie gegenwärtigen interkulturellen Differenzen und Grenzen. Sonny Larvie etwa, der Indianer wie Nicht-Indianer gleichermaßen zu Visionssuchen verhilft, ohne etwas dafür zu verlangen, betrachtet die Pfeife und andere zeremonielle Gegenstände (beeinflußt von Hinduismus und Yoga) als auf einer höheren Bewußtseinsstufe nicht mehr notwendige kulturspezifische Symbole für universale Wahrheiten.

Die von den Lakota erkannte kontradiktorische Beziehung zwischen ihrer Spiritualität und der präsenten Lebenswelt, die Inkompatibilität von "American/Western way of life" und "Lakota/Indian way" insgesamt, welche die Ursache aller Konflikte ist (!), hat im internen Diskurs auch längst die Frage aufgeworfen, ob die Zeremonien sich noch wahrhaftig realisieren lassen können, ob es noch echte Medizinmänner gebe. Auch diesbezüglich urteilen die Lakota unterschiedlich, und man kann von einer allgemeinen Verunsicherung und Konfusion sprechen.

---

[1] "The Lakota Times", 17.7.1990.

Während ich an diesem Kapitel schrieb, schickte mir Sonja Holy Eagle eine Ausgabe der "*Yuwitaya Lakota*" (d.h. Versammelte Lakota) zu, die einen mit "Prophecies of the Black Hills" überschriebenen Artikel des Schriftstellers David Seals[1] enthält, aus dem ich eingangs schon zitiert habe. Beim Lesen seiner Worte kam mir der Gedanke: Das ist der "Indianische Traum", die an den Geistertanz erinnernde Vision einer transzendental prädestinierten Erneuerung, der Wiedergeburt von "Amerindia". Inwieweit nun Seals, aufgewachsen im Reservat der Northern Cheyenne, tatsächlich die Erwartungen der Cheyenne, Lakota und anderer Ureinwohner ausspricht, läßt sich schwer einschätzen; die von Seals behaupteten Prophezeiungen, die mir, "indianisch gedacht", nicht zufällig in die Hände gefallen sind, möchte ich abschließend noch anführen.

Seals ist, wie aus dem Zitat zu ersehen war, der Ansicht, der omnipräsente Materialismus habe einen unleugbaren Verfall der indigenen Kulturen bewirkt. Nach den Prophezeiungen des Cheyenne-Propheten Sweet Medicine[2] - szientistisch betrachtet retroaktive bzw. Utopien entwerfende Fiktionen[3] - folge auf die Kulturzerstörung durch die Weißen, eine Prüfung, die Erneuerung der Zeremonien, die Wiedergeburt der Völker und die Rückkehr der Bisonherden, Herz und Seele des Kontinents; alle Nationen würden um den heiligen Bear Butte herum zusammenleben.

Die Zeit für die Erneuerung - die weiter oben bereits erwähnte, auch von den Lakota prophezeite globale Reinigung - sei gekommen, in den kommenden zwanzig Jahren käme es zu gewaltigen Katastrophen. Die Zivilisation müsse unweigerlich an ihrer eigenen Verderbtheit zugrunde gehen, das Imperium USA sei durch seine Gier und Blindheit zum Untergang verurteilt. Der Zyklus heiliger zeremonieller Erneuerung habe begonnen, das alte Bündnis der Black Hills, bestehend aus den vereinigten Dakota, Lakota und Nakota, den Cheyenne, den Arapaho und anderen, sei im Wiederentstehen begriffen, die Irokesen arbeiteten an der Bildung eines hemispherischen Bundes der indigenen souveränen indianischen Nationen, um die tausende von Stämmen von der Arktis bis zur Antarktis zu vereinen. In diesem Jahr (1992) der Feier der Invasion durch Kolumbus und Christus käme das halbe Jahrtausend der Hölle, wie von dem Zapoteken Quetzalcoatl prophezeit, zu seinem Ende.

---

1 Autor des verfilmten Romans "The Powwow Highway".

2 Vgl. Stands in Timber & Liberty 1972:v-vi.

3 Siehe hierzu Ramsey: "Retroactive Prophecy in Western Indian Narrative", 1983:152ff.

C. SCHLUSS

> "Whenever the white man treats the Indian as they treat each other, then we shall have no more wars. (...) Then the Great Spirit Chief who rules above will smile upon this land (...) For this time the Indian race are (sic) waiting and praying."[1]
>
> Chief Joseph

> "(...) ihre traditionelle und gesonderte Lebensweise aufgeben (...), heißt nicht, aus Tipis und Langhäusern und Reservaten in Häuser, Wohnungen und Städte umzuziehen oder Konfektionskleidung statt Hirschleder zu tragen (...) Wenn sich Indianernationen von ihrer demokratischen, egalitären Regierung auf diktatorische Bürokratien umstellen, wenn IndianerInnen ihr kommunales Wirtschaftssystem gegen Konkurrenzwirtschaft umtauschen, (...) ein Klassensystem annehmen, durch das die Reichen reicher und die Armen ärmer werden, wenn indianische FührerInnen ausbeuterische Profitmacher werden und ihr eigenes Volk berauben, wenn IndianerInnen sich nicht mehr darum kümmern, mit anderen zu teilen, (...) anfangen, die Mutter Erde zu mißbrauchen und zu plündern (...) - dann haben sie ihre natürliche Kultur aufgegeben. IndianerIn zu sein (...) ist eine allumfassende Philosophie und Lebensweise!"[2]
>
> Janet McCloud

Eigentlich ist alles, was gezeigt werden konnte und sollte, gezeigt worden. Das zugrundeliegende Konzept von ethnischer Identität hat dazu geführt, daß so gut wie kein Lebensbereich nicht irgendwie zur Sprache gekommen ist. Deutlich ließ sich erkennen, daß der Überlebenskampf der Lakota mit dem Massaker am Wounded Knee im Reservat Pine Ridge vor mehr als einem Jahrhundert, das sie nicht vergessen können und wollen, nicht sein Ende fand, daß sie ihre sich akzidentiell beständig wandelnde, aber essentiell mit sich gleich bleibende kollektive Identität als Ureinwohner im allgemeinen und als Lakota im besonderen, wenn auch nicht integer, haben lebendig bewahren können. Den Kampf um das Überleben vor allem ihrer besonderen Kultur innerhalb der herrschenden Gesellschaft, deren Teil sie unweigerlich auch sind, werden sie, so läßt sich schließen, auch im 3. Jahrtausend christlicher Zeitrechnung fortsetzen

---

1 Council for Indian Education 1983:31.

2 1992:86-87.

müssen. Denn auch im "Jahr der indigenen Völker" ist nicht abzusehen, ob und wann ihre Forderungen nach unbeschränkter Selbstbestimmung, Souveränität und Gleichberechtigung, welche die Forderung nach der Rückgabe eines Teils ihres ursprünglichen Territoriums einschließen, erfüllt werden. Und ebenso ist nicht abzusehen, ob und wann die destruktive Exploitation der Erde, gegen die sie sich als Lakota-Indianer wehren, zu einem vom Menschen gesetzten Ende gelangt.

Daß die Kulturgemeinschaft der *Ikce wicasa* durch die Zeiten hindurch die *woksape*, wie sie die Weisheit nennen, hochachten oder lieben, dürfte diesseits und jenseits jeder idyllischen Verzerrung unbestreitbar gezeigt worden sein. Ob ihre auf das Ganze des Seins, seinen Sinn, seine Wahrheit gehende überlieferte und aktualisierte Weltsicht eine Philosophie zu nennen ist, hängt davon ab, wie weit oder eng man den Umfang dessen, was durch den Begriff Philosophie bestimmt werden soll, begrenzt. Ich nenne sie, da sie sich, im Gegensatz zum betont rationalen Denken, intuitiv, schöpferisch, mit dem Herzen der unmittelbaren Fülle des Lebens zuwendet und in bezug auf den Sinn und Wert des Lebens zu Antworten von großer geistig-ethischer Tiefe gelangt, eine Lebensphilosophie, der, da sie von vornherein die Welt und das Leben achtet, in unserer lebensverneinenden Welt der zwischenmenschlichen und ökologischen Katastrophen höchste Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Die Menschen, die zu den Lakota (oder anderen indianischen Gruppen) gehören, sind nicht unbedingt weiser als die Menschen der westlichen Zivilisation. Aber die Weltanschauungen und das ihnen entsprechende Verhalten, die ihre traditionelle Kultur hervorgebracht haben, sind in der Tat weiser, wie sich heute herausstellt. Die vornehmlichen individuellen Träger der kulturspezifischen Weisheit sind die alten, traditionellen Heiligen Männer und Frauen, die bisweilen zum Paradoxon oder einer Art Koan (der höchsten Form verbalisierbarer Einsicht) greifen, um die von ihnen (an)erkannten Wahrheiten mitzuteilen.

Es ist richtig, zu sagen, daß die Religionen oder Philosophien der Ureinwohner Nordamerikas ortsgebundene und nicht missionierbare Grundlagen des jeweiligen Selbst- und Weltverständnisses sind, untrennbar verwoben in das Gesamte der Lebensvollzüge.[1] Doch es ist ebenso richtig, zu sagen, daß es in den indianischen Kulturen Grundhaltungen gibt, die die spezifischen Kulturgestalten übersteigen und sie miteinander als auch mit anderen indigenen Kulturen und darüber hinaus mit Daseinsentwürfen, die nicht in indigenen Kulturen entstanden sind, wesentlich

[1] Siehe Feest 1984:8.

verbinden. Dazu gehören die von Janet McCloud vorgetragenen Einstellungen und weitere, die ich unter die Kategorien Respekt, Solidarität, Geburtlichkeit, Spiritualität und Weisheit fassen würde.

Gewisse Grundeinstellungen und Philosopheme der Kultur der Lakota und anderer, für die die weise Einsicht grundsätzlich das Primat in bezug auf die Handlung hat, und die im interkulturellen Diskurs herausgearbeitet werden können, lassen sich (denn so fremd sind sie oft gar nicht) auch vom westlichen Menschen übernehmen, ohne daß er deswegen ein kultureller Überläufer werden muß. Im Hinblick auf die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos und der nach dem Überleben der Biosphäre gehören dazu primär: Die grundsätzliche Achtung der Erde und aller als prinzipiell gleichberechtigt aufgefaßter Daseinsformen und der Vorrang des Miteinanderteilens vor der individuellen wie kollektiven Befriedigung der Selbstsucht, d.i. der durch das Medizinrad symbolisierte Weg des Herzens des ursprünglichen, wahren Menschen.

Landparzellen in der Pine Ridge Indian Reservation. Nach Angaben von Milo Black Crow handelt es sich bei den vertikal schraffierten um besteuertes Deeded Land im Besitz von Weißen, bei den diagonal schraffierten um Tribal land sowie Government land im Besitz der Bundesregierung (gerade Nummern), und bei den hellen um Allotted land in Treuhandschaft des BIA.

Anhang

Bibliographie

American Indian Lawyer Training Program (AILTP), 'Indian Tribes As Sovereign Governments', Oakland 1988.

Amiotte, Arthur, "The Lakota Sun Dance. Historical and Contemporary Perspektives", in Raymond J. DeMallie & Douglas R. Parks (Hg.), 'Sioux Indian Religion', Norman 1988, 75-89.

Amiotte, Arthur, "Our Other Selves", in D.M. Dooling & Paul Jordan-Smith (Hg.) 'I Become Part of It. Sacred Dimensions in Native American Life', New York 1990, 161-172.

Amiotte, Arthur, "Eagles Fly Over", in D.M. Dooling & Paul Jordan-Smith (Hg.), 'I Become Part of It. Sacred Dimensions in Native American Life', New York 1990, 206-232.

Arden, Harvey & Steve Wall, 'Hüter der Erde. Begegnungen mit Indianern Nordamerikas', München 1992.

Aristoteles, 'Politik', übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumps, Berlin 1991.

Barth, Fredrik (Hg.), 'Ethnic Groups and Boundaries', London 1969.

Becker, Christoph, 'Documenta 9. Kurzführer/Guide', Stuttgart 1992.

Benzing, Brigitta, 'Das Ende der Ethnokunst. Studien zur ethnologischen Kunsttheorie', Wiesbaden 1978.

Black Bear & R.D. Theisz, 'Songs and Dances of the Lakota', Rosebud 1988: Sinte Gleska College.

'Black Hills Paha Sapa Report', Vol. II, No. II, Januar 1981.

Boas, Franz & Ella Deloria, "Dakota Grammer", 'Memoirs of the National Academy of Sciences', Vol. 23, No.2, 1941.

Bolz, Peter, "Armut als Kennzeichen der Reservationskultur", 'Amedian', 10(5), 5-10.

Bolz, Peter, 'Ethnische Identität und kultureller Widerstand. Die Oglala-Sioux der Pine Ridge-Reservation in South Dakota', Frankfurt 1986.

Bright, William, "North American Indian Language Contact", in Thomas Sebeok (Hg.), 'Current Trends in Linguistics', Bd. 10. Den Haag 1973, 713-726.

Brown, Dee, 'Im Westen ging die Sonne auf. Die Eroberung des amerikanischen Kontinents', Hamburg 1975.

Brown, Dee, 'Begrabt mein Herz an der Biegung des Flusses', München 1977.

Brown, Joseph Epes, 'The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux', New York 1981.

Buch, Hans Christoph, 'Tatanka Yotanka oder Was geschah wirklich in Wounded Knee?', Berlin 1979.

Buechel, Eugene, 'Lakota-English Dictionary', Pine Ridge 1983: Red Cloud Indian School.

Capps, Benjamin, 'Die großen Häuptlinge', Time-Life International (Nederland) B. V. 1979.

Carpenter, Edmund, "Die Ureinwohner Nordamerikas - konstruierte und echte Identität", 'du', Februar 1978, 22-27.

Castaneda, Carlos, 'Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens', Frankfurt 1980.

Catlin, George, 'Die Indianer Nordamerikas', Nachdruck: Verlag Lothar Borowsky (orig. 1851).

Ceram, C.W., 'Der erste Amerikaner', Reinbek 1976.

Cheyenne River Sioux Tribe, "Reservation Social Problems and Issues", 1989.

Churchill, Ward & Jim Vander Wall, "The FBI Takes AIM. The FBI's Secret War against the American Indian Movement", 'The Other Side', Juni 1987, 14-29.

'cinema', Nr. 1, 1993.

Clowser, Don C., 'Dakota Indian Treaties. From Nomad to Reservation', Deadwood 1974.

Council for Indian Education, 'Chief Josephs own Story. As told by Chief Joseph in 1879', Billings 1983.

Crow Dog, Mary & Richard Erdoes, 'Lakota Woman', New York 1990.

Daily, Robert C., "The role of alcohol among North American Indian tribes as reportes in the Jesuit Relations", in Rodger Hornby & Richard H. Dana, 'Mni Wakan & the Sioux: Respite, Release and Recreation', Brandon 1984, 43-52.

Der XIV. Dalai Lama, 'Logik der Liebe. Aus den Lehren des Tibetanischen Buddhismus für den Westen', München 1992.

Daniels, Robert E., "Cultural Identities among the Oglala Sioux", in Ethel Nurge (Hg.), 'The Modern Sioux. Social Systems and Reservation Culture', Lincoln 1975, 198-245.

Davis, Ann & Peter Bolz, "*Si Tanka Wokiksuye*. The Big Foot Memorial Ride 1990", 'European Review of Native American Studies', 5:1, 1991, 1-6.

Deloria, Ella C., 'Speaking of Indians', New York 1944.

Deloria, Vine, 'Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto', New York 1970.

Deloria, Vine, "Eine fiebrige Lust", in Hans Peter Duerr (Hg.), 'Der Wissenschaftler und das Irrationale. Zweiter Band: Beiträge aus Philosophie und Psychologie', Frankfurt 1981, 514-540.

Deloria, Vine, "Gesetze und Bräuche", in Waltraud Wagner, 'Wem gehört die Erde?', Frauenberg 1980, 78-81.

DeMallie, Raymond J., 'Teton Dakota Kinship and Social Organization', Chicago 1971.

DeMallie, Raymond J., "Pine Ridge Economy: Cultural and Historical Perspectives", in Sam Stanley (Hg.), 'American Indian Economic Development', The Hague: Mouton 1978.

DeMallie, Raymond J. (Hg.), 'The Sixth Grandfather. Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt', Lincoln 1985.

DeMallie, Raymond J. & Douglas R. Parks (Hg.), 'Sioux Indian Religion', Norman 1988.

Dieterich, Heinz, "Emanzipation und lateinamerikanische Identität: 1492-1992", in ders. (Hg.), 'Die Neuentdeckung Amerikas', Göttingen 1990, 51-73.

'DIE ZEIT', 7.2.1992.

Dozier, Edward P., "Problem drinking among American Indians: The role of sozio-cultural deprivation", in Rodger Hornby & Richard H. Dana (Hg.), 'Mni Wakan and the Sioux: Respite, Release and Recreation', Brandon 1984, 29-42.

'Draft No. 3 of the Grey Eagle Society's proposed bill to resolve the Black Hills Claim', 1990.

Duerr, Hans Peter, 'Sedna oder die Liebe zum Leben', Frankfurt 1984.

'Eagle Butte News', 2.8.1990.

Einfeld, Susanne, "Waffentests im Donnervogel-Canyon. Chronik des Widerstands gegen Honeywell", 'pogrom' Nr. 140, 1988, 26-30.

Einfeld, Susanne, "Die Lakota zwischen gestern und morgen", in Martin Nizhoní, 'Ich liebe meine indianischen Wege. Die Wiederbelebung der heiligen Sioux-Zeremonien', Aachen 1990, 116-122.

Eliade, Mircea, 'Kosmos und Geschichte', Reinbek 1966.

Erdoes, Richard, 'The Sun Dance People', New York 1972.

Ewers, John C., "The Emergence of the Plains Indian as the Symbol of the North American Indian", in Arlene B. Hirschfelder (Hg.), 'American Indian Stereotypes in the World of Children', Metuchen 1982, 16-32.

Farber, William O., "Representative Government: Application to the Sioux", in Ethel Nurge, 'The Modern Sioux. Social Systems and Reservation Culture', Lincoln 1975, 123-139.

Feest, Christian F., "'Indianess' and Ethnicity", in Monique Lecomte & Claudine Thomas (Hg.), 'Le facteur ethnique aux Etats-unis et au Canada', Lille 1983, 89-97.

Feest, Christian F., "Lakotastan lebt!", in Dagmar Falarzik, 'Eine Einführung in den spirituellen Weg der Si_angu Lakota (Brulé Sioux). unnipi, -wir leben-", Bremen 1984: Übersee-Museum, 5-11.

Feest, Christian F., "Contemporary Native American Visual Arts and Identity", 'Revue Francaise d'Études Américaines', No. 38, 1988, 338-341.

Fontanarrosa, Roberto, 'Boogie el aceitoso', Nr.7, Bogotá 1987.

Fromm, Erich, 'Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache', Reinbek 1981.

Gallatin, Albert S., "A Synopsis of the Indian Tribes within the United States East of the Rocky Mountains, and in the British and Russian Possessions in North America", in 'Transactions and Collections of the American Antiquarian Society', Vol. 2, 1836, 120-128.

Gehlen, Arnold, "Religion und Umweltstabilisierung (1971)", in Willi Oelmüller & Ruth Dölle (Hg.), 'Philosophische Arbeitsbücher Bd. 3, Diskurs: Religion', Paderborn 1979, 291-302.

Gehlen, Arnold, "Aus: Zeit-Bilder (1960)", in Willie Oelmüller & Ruth Dölle-Oelmüller (Hg.), 'Philosophische Arbeitsbücher Bd.5, Diskurs: Kunst und Schönes', Paderborn 1982, 346-364.

Giago, Tim, "My Laughter", 'Native Peoples', Vol. 3, No. 3, Spring 1990, 52-56.

Grinnel, George Bird, 'The Cheyenne Indians. Their History and Ways of Life', Vols. I, II, Lincoln 1972.

Guzzoni, Ute, 'Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger', Freiburg, München 1990.

Hartmann, Nicolai, 'Ethik', Berlin 1949.

Hassrick, Royal B., 'Das Buch der Sioux', Köln 1982.

Heidegger, Martin, 'Gelassenheit', Pfullingen 1959.

Hirschberg, Walter (Hg.), 'Neues Wörterbuch der Völkerkunde', Berlin 1988.

'Hitting the PowWow Circuit', A Lakota Times Special Supplement, 1991.

Hochbruck, Wolfgang, "*I Have Spoken*.' Die Darstellung und ideologische Funktion indianischer Mündlichkeit in der nordamerikanischen Literatur', Tübingen 1991.

Hoover, Thomas, 'Die Kultur des Zen', Köln 1983.

Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno, 'Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente', Frankfurt 1992.

Howard, James H., "The Dakota or Sioux Indians. Part III: The Teton or Western Dakota", 'Museum News' 27, nos. 9-10, 1966, 1-6.

Hultkrantz, Åke, "Ritual und Geheimnis: Über die Kunst der Medizinmänner, oder: Was der Herr Professor verschwieg", in Hans Peter Duerr (Hg.), 'Der Wissenschaftler und das Irrationale. Erster Band: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie', Frankfurt 1981, 73-97.

Ismaelillo & Robin Wright (Hg.), 'Native Peoples in Struggle. Cases from the Fourth Russel Tribunal & Other International Forums', Bombay 1982.

'Itancan', A Curriculum Materials Resource Unit, Principal Investigator: Vivian One Feather, Pine Ridge 1974: Oglala Sioux Culture Center, Red Cloud Indian School.

Jung, C.G., 'Recuerdos, sueños, pensamientos', Barcelona 1989.

Jung, C.G., 'Synchronizität, Akausalität und Okkultismus', München 1990.

Jung, C.G., 'Archetypen', München 1992.

Kadlecek, Edward & Mabell, 'To Kill an Eagle. Indian Views on The Last Days of Crazy Horse', Boulder 1983.

Keith, Sidney, 'English-Lakota Dictionary', Rapid City 1989.

Keith, Sidney, "Parenting according to the traditional Lakota way of life in contrast to the modern way of the dominant society", undatiertes Manuskript, 6 S.

Kemnitzer, Luis S., "The structure of country drinking parties on Pine Ridge Reservation, South Dakota", in Rodger Hornby & Richard H. Dana (Hg.), 'Mni Wakan & the Sioux: Respite, Release and Recreation', Brandon 1984, 187-199.

King, J.C.H., "A Century of Indian Shows. Canadian and United States Exhibitions in London 1825-1925", 'Europian Review of Native American Studies', 5:1, 1991, 35-42.

Kohl, Karl-Heinz, '"Travestie der Lebensformen' oder 'kulturelle Konversion'? Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums", in T. Kroeber, G. Pickerodt (Hg.), 'Die andere Welt. Studien zum Exotismus', Frankfurt 1987, 88-120.

Lame Deer, John (Fire) & Richard Erdoes, 'Tahca Ushte. Medizinmann der Sioux', München 1979.

Läng, Hans, 'Kulturgeschichte der Indianer Nordamerikas', Göttingen 1992.

Lao Tse, 'Tao Te King', neu bearbeitet von Gia-Fu Feng & Jane English, Haldenwang 1978.

Leclerc, Gérard, 'Anthropologie und Kolonialismus', Berlin, Wien 1976.

Levi-Strauss, Claude, 'Das wilde Denken', Frankfurt 1986.

Lewis, Oscar, 'La Vida. Eine puertoricanische Familie in der Kultur der Armut', Düsseldorf, Wien 1971.

Liedloff, Jean, 'Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. Gegen die Zerstörung unserer Glücksfähigkeit in der frühen Kindheit', München 1980.

Lindig, Wolfgang, 'Die Indianer, Bd.1: Nordamerika', München 1985.

Looking Horse, Arwal, "The Sacred Pipe in Modern Life", in Raymond J. DeMallie & Douglas R. Parks, 'Sioux Indian Religion', Norman 1988, 67-73.

Macgregor, Gordon, 'Warriors Without Weapons. The Sioux Indians and the white man's culture - a lesson in conserving rather than destroying human values', Chicago 1946.

Macgregor, Gordon, "Changing Society: The Teton Dakotas", in Ethel Nurge (Hg.), 'The Modern Sioux. Social Systems and Reservation Culture', Lincoln 1975, 92-106.

Mails, Thomas E., 'Sundancing at Rosebud and Pine Ridge', Sioux Falls 1978.

Mails, Thomas E., 'Fools Crow', Lincoln 1990.

'Makoce', A Curriculum Materials Resource Unit, Principal Investigator: Vivian One Feather, Pine Ridge 1974: Oglala Sioux Culture Center, Red Cloud Indian School.

Marcuse, Herbert, 'Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft', Darmstadt 1988.

Marcuse, Herbert, 'Versuch über die Befreiung', Frankfurt 1988.

Marcuse, Herbert, 'Kultur und Gesellschaft 2', Frankfurt 1990.

Markowitz, Harvey, "Catholic Mission and the Sioux: A Crisis in the Early Paradigm", in Raymond J. DeMallie & Douglas R. Parks (Hg.), 'Sioux Indian Religion', Norman 1988, 113-137.

Matthiessen, Peter, 'In the Spirit of Crazy Horse', New York 1983.

May, Phillip A., "Explanations of Native American drinking: A literature review", in Rodger Hornby & Richard H. Dana (Hg.), 'Mni Wakan and the Sioux: Respite, Release and Recreation', Brandon 1984, 13-27.

McCloud, Janet, "Eine warnende Botschaft. An alle indianischen Nationen und unsere Freunde und diejenigen, die uns unterstützen", in Frauenkollektiv (Hg.), '¡Basta! Frauen gegen Kolonialismus', Berlin 1992, 73-88.

McGough, Jim, "Troubled Spirits. Some Thoughts on Two Veterans' Accounts of the Vietnam War", unveröffentlichte Seminararbeit, 1987, 10 S.

McLuhan, T.C., '... wie der Hauch eines Büffels im Winter. Indianische Selbstzeugnisse', Hamburg 1980.

Medicine, Beatrice, "The Changing Dakota Family and the Stresses therein", Pine Ridge Research Bulletin 9, 1969, 1-20.

Medicine, Beatrice, "Indian Women and the Renaissance of Traditional Religion", in Raymond J.DeMallie & Douglas R. Parks (Hg.), 'Sioux Indian Religion', Norman 1988, 159-171.

Medicine, Beatrice, "The historic role women played in warfare", 'Wounded Knee Remembered 1890-1990', A Lakota Times Special, 8. Januar 1991, 30.

Mildner, Ursula, "Das andere Gesicht. Zur Phänomenologie eines Zwiespalts", in Milo Yellow Hair, Roswitha Riebe-Beicht, Ursula Mildner, 'Indianer: Mythos und Wirklichkeit der Lakota', Ratingen 1992, 58-103.

Mooney, James, 'The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890', Chicago 1965 (orig. 1896).

Nagy, Imre J., "Progress or Decline? White Impact on the Pictographic Art of the Plains Indians", 'European Review of Native American Studies', 5:1, 1991, 29-33.

Niethammer, Carolyn, 'Daughters of the Earth. The Lives and Legends of American Indian Women', New York 1977.

Neihardt, John G., 'Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux', New York 1972.

Nizhoní, Martin, 'Ich liebe meine indianischen Wege. Die Wiederbelebung der heiligen Sioux-Zeremonien', Aachen 1990.

Nurge, Ethel (Hg.), 'The Modern Sioux. Social Systems and Reservation Culture', Lincoln 1975.

Nurge, Ethel, "Dakota Diet: Traditional and Contemporary", in dies. (Hg.), 'The Modern Sioux. Social Systems and Reservation Culture', Lincoln 1975, 35-91.

Oglala Lakota College, 'Oglala Lakota College - 1988-89 Catalog', Kyle 1988.

Osborn, Lynn R., "Language, Poverty, and the North American Indian", in Frederick Williams (Hg.), 'Language and Poverty: Perspectives of a Theme', Chicago 1970, 229-247.

'Oyate Wicaho. Publication of Dakota American Indian Movement', Vol 2, No. 10, September & Oktober 1981.

'Oyate Wicaho. Publication of Dakota American Indian Movement', Vol 4, No. 2, April-August 1983.

Petersen, William, Michael Novak, Philip Gleason, 'Concepts of Ethnicity', Cambridge, London 1982.

Plessner, Helmuth, "Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931)", in Günter Dux (Hg.), 'Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften, Bd. V', Frankfurt 1981, 137-235.

Powell, John W., "Indian Linguistic Families of America North of Mexico", 'Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology', Washington 1891, 7-142.

Powers, William K., "Contemporary Oglala Music and Dance: Pan-Indianism versus Pan-Tetonism", in Ethel Nurge, 'The Modern Sioux. Social Systems and Reservation Culture', Lincoln 1975, 268-290.

Powers, William K., 'Oglala Religion', Lincoln 1982.

Powers, William K., 'Yuwipi. Vision & Experience in Oglala Ritual', Lincoln 1984.

Powers, William K., "Bessie Cornelius, Star Quilter of the Sioux", 'Archiv für Völkerkunde Wien', Jahrgang 39, 1985, 117-125.

Powers, William K., 'Sacred Language. The Nature of Supernatural Discource in Lakota', Norman 1989.

Ramsey, Jarold, 'Reading the Fire. Essays in Traditional Indian Literature of the West', Lincoln 1983.

'Rapid City Journal', 31.8.1991.

Ribeiro, Darcy, 'Wildes Utopia. Sehnsucht nach der verlorenen Unschuld. Eine Fabel', Frankfurt 1986.

Richter, Egbert, 'Raja-Yoga. Patanjalis Yoga-Sutra. Ein Beitrag zur praktischen Philosophie', Bremen 1991.

Rogers, Phyllis, "The Image of the American Indian Produced and Directed by 'Buffalo Bill'", 'UCLA Museum of Cultural History Pamphlet Series', 13, 1981.

'Rosebud Sioux Tribal Fair & Powwow 1990', the Lakota Times Special Powwow Supplement, 1990.

Ross, Allen C., 'Mitakuye Oyasin. 'We are all related", Ft. Yates 1989: Standing Rock College.

Sandoz, Mari, 'Crazy Horse. The Strange Man of the Oglalas', Lincoln & London 1961.

Scheler, Max, 'Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre', herausgegeben von Maria Scheler, Bern 1957.

Scheler, Max, "Die Stellung des Menschen im Kosmos", in Max Scheler, 'Späte Schriften', herausgegeben von Manfred S. Frings, Bern 1976, 7-71.

Schlesier, Karl H., "Zum Weltbild einer neuen Kulturanthropologie. Erkenntnis und Praxis: Die Rolle der Action Anthropology. Vier Beispiele", 'Zeitschrift für Ethnologie", 105, 1980, 32-66.

Schlesier, Karl H., "Action Anthropology und die südlichen Cheyenne", 'Trickster' 4/5, 1980, 38-53.

Schlesier, Karl H., 'Die Wölfe des Himmels (Nanéhov meohotox). Welterfahrung der Cheyenne (Tsistsistas)', Köln 1985.

Schmidt, Mathias R., 'Wenn wir gehen - geht die Welt. Indianer in den USA, Interviews und Dokumente', Lampertheim 1980.

Schopenhauer, Arthur, 'Metaphysik des Schönen', philosophische Vorlesungen Teil III, aus dem handschriftlichen Nachlaß, herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, München 1985.

Schusky, Ernest L., "Political and Religious Systems in Dakota Culture", in Ethel Nurge (Hg.), 'The Modern Sioux. Social Systems and Reservation Culture', Lincoln 1975, 140-147.

Schwarzbauer, Peter, 'Der Lakota-Report. Ein Volk kämpft ums Überleben', Wyk 1986.

Seals, David, "Prophecies of the Black Hills", 'Yuwitaya Lakota', Vol 1, Issue 2, Spring Equinox, 1992, 1, 7.

Shiva, Vandana, 'Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt', Berlin 1989.

Shore, James H. & Billee Von Fumetti, "Three Alcohol Programs for American Indians", in Rodger Hornby & Richard H. Dana (Hg.), 'Mni Wakan and the Sioux: Respite, Release and Recreation', Brandon 1984, 263-270.

Sloterdijk, Peter, 'Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik', Frankfurt 1989.

Standing Bear, Luther, 'Land of the Spotted Eagle', Lincoln 1978 (orig. 1933).

Stands in Timer, John & Margot Liberty, 'Cheyenne Memories', Lincoln 1972.

Störig, Hans Joachim, 'Kleine Weltgeschichte der Philosophie', Bd. 2, Stuttgart 1979.

Streck, Bernhard (Hg.), 'Wörterbuch der Ethnologie', Köln 1987.

Stumbo, Bella, "A World Apart. Russell Means and Dennis Banks Back at Wounded Knee", 'Los Angeles Times Magazine', 15.6.1986, 10-21.

Sutter, Alex, "Kant und die 'Wilden'. Zum impliziten Rassismus in der Kantischen Geschichtsphilosophie", in 'prima philosophica', Heft 2, 1989, 241-265.

Talbot, Steve, "'Sacred Mother Earth' - Indians and the Land", 'gulliver', 17, 1985, 53-70.

Talbot, Steve, 'Indianer in den USA. Unterdrückung und Widerstand', Berlin 1988.

Theisz, R.D., "The Bad Speakers and the Long Braids: References to Foreign Enemies in Lakota Song Texts", in C.F. Feest, 'Indians and Europé', Aachen 1987, 427-434.

'The Lakota Times', 1989-1991.

Toynbee, Arnold, 'Menschheit und Mutter Erde. Die Geschichte der großen Zivilisationen', Düsseldorf 1979.

United States Department of the Interior/Office of Indian Affairs, 'Constitution and By-Laws of The Cheyenne River Sioux Tribe South Dakota. Approved December 27, 1935, Amended February 11, 1966, Amended June 18, 1980'.

Useem, Ruth Hill & Carl K. Eicher, "Rosebud Reservation Economy", in Ethel Nurge, 'The Modern Sioux. Social Systems and Reservation Culture', Lincoln 1975, 3-34.

Wagner, Waltraud, 'Zeit - Das Fortschreitende oder die Ordnung? Die Zeitauffassung bei Indianern und Weißen und ihre Auswirkung auf Verhalten und Gesellschaftsordnung', Frauenberg 1980.

Walker, James R., "The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota", 'Anthropological Papers of the American Museum of Natural History', Vol. XVI, 1917, 55-221.

Walker, James R., 'Lakota Society', herausgegeben von Raymond J. DeMallie, Lincoln 1982.

Walker, James R., 'Lakota Belief and Ritual', herausgegeben von Raymond J. DeMallie und Elaine A. Jahner, Lincoln 1986.

Walters, Anna Lee, 'The Spirit of Native America. Beauty and Mysticism in American Indian Art', San Francisco 1989.

Washburn, Wilcomb E. (Hg.), 'Handbook of North American Indians, Vol. 4: History of Indian-White Relations', Washington 1988.

'wayawa wi_ahopi, Student Voices: A Literary Magazine from Little Wound High School', Vol. 3, Fall 1989.

White Hat, Albert, 'Lakota Ceremonial Songs', Rosebud 1983: Sinte Gleska College.

Wildhage, Wilhelm, 'Die Winterzählungen der Oglala', Wyk 1988.

'Wounded Knee Rembered 1890-1990', A Lakota Times Special, 8. Januar 1991.

'Yuwitaya Lakota', Vol. 1, Issue 2, Spring Equinox, 1992.

Zalfen, Margret, 'Der Wandel der Bekleidung. Die Plainsindianer Nordamerikas unter dem Druck der Kolonisation', Lernhilfe für den Textilunterricht, Seelze-Velber 1991.

Zaunschirm, Thomas, 'Wiener Diwan. Sigmund Freud - heute', Klagenfurt 1989.