

# Das Rätsel der Giveaways.

Wirtschaftliches Handeln auf der Grundlage von  
Kosmologie und Personenkonzept bei den  
nordamerikanischen Lakota.

Viktoria Krause

Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades einer Magistra Artium (M.A.)

Erstgutachter: Prof. Dr. Hardenberg

Tübingen, 14. Januar 2014

Eberhard-Karls-Universität Tübingen  
Philosophische Fakultät  
Fachbereich Asien-Orient-Wissenschaften  
Abteilung für Ethnologie

# INHALTSVERZEICHNIS

---

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>4</b>
1.1	<i>Forschungsfrage und Methodik</i>	6
1.2	<i>Quellenlage und Forschungsstand</i>	8
1.3	<i>Erläuterung der Begrifflichkeiten</i>	10
1.3.1	Lakota, Sioux und Indianer	10
1.3.2	Band, Lineage und Tribe	11
<b>2</b>	<b>Lakota – Gesellschaft im Umbruch und Aufbruch</b>	<b>14</b>
2.1	<i>Historischer Überblick</i>	14
2.2	<i>Kolonialisierungspolitik: „Making the modern individual“</i>	15
2.3	<i>Die Lakota in der Gegenwart</i>	17
2.4	<i>Zwischenfazit: Relevante Erkenntnisse</i>	20
<b>3</b>	<b>Konzept der Person und wirtschaftliches Handeln</b>	<b>21</b>
3.1	<i>Theoretische Annäherung an das Thema ‚Person‘</i>	21
3.1.1	Entwicklung des Personenbegriffs in europäischem Denken	21
3.1.2	Die Person und das Selbst in der Ethnologie	23
3.1.3	Das Individuum und die relationale Person	25
3.2	<i>Wirtschaftstheorie und Personenkonzept</i>	27
3.2.1	Formalismus vs. Substantivismus und die Frage nach der Person	27
3.2.2	Gabentausch als soziale und kosmologische Dimension wirtschaftlichen Handelns	31
3.2.3	Potlatsch – eine besondere Form des Gabentauschs	34
3.2.4	Das Giveaway – ein Potlatsch?	36
<b>4</b>	<b>Die Giveaways der Lakota</b>	<b>37</b>
4.1	<i>Ablauf von Giveaways</i>	37
4.2	<i>Kontext der Giveaways – Die Sieben Heiligen Rituale</i>	39
<b>5</b>	<b>Das Personenkonzept Der Lakota</b>	<b>40</b>
5.1	<i>Soziokosmische Vorstellungen der Lakota</i>	40
5.2	<i>Die vier Dimensionen der Person</i>	43
5.3	<i>Rituale zur Konstruktion der Person</i>	44
5.3.1	Das Geburtsritual	45
5.3.2	Das Durchstechen der Ohren	45
5.3.3	Namensgebung	46
5.3.4	<i>Making Relatives (Hunka Lowanpi) und die Namensgebung</i>	48
5.3.5	<i>Isnati Awicalowanpi – das Menstruationsritual</i>	49
5.3.6	Visionssuche	50
		2

5.3.7	Die Hochzeitszeremonie	52
5.3.8	<i>Memorial Feast</i> und das <i>Keeping of the Spirit</i>	53
5.3.9	Sonnentanz	54
5.4	<i>Inipi</i> – das Schwitzhütten-Ritual zur Erneuerung der Person	55
5.5	<i>Der Stein als Person</i>	56
5.6	<i>Mitakuye oyasin</i> : „ <i>We are all related</i> “	58
5.7	<i>Zusammenfassende Analyse: Die Lakota-Person als Relationale Person</i>	61
<b>6</b>	<b>Positionierung der Person in der soziokosmischen Ordnung</b>	<b>64</b>
6.1	<i>Visionssuche und das Werden eines Wicasa Wakan</i>	64
6.2	<i>Visionen und die Kunst der Perlenstickerei und des Quiltens</i>	68
6.3	<i>Visionen und (politische) Führungspersönlichkeiten</i>	69
6.4	<i>Die Identitätskategorien „fullblood“ – „mixed-blood“ und das Konzept der Person</i>	71
6.5	<i>Lakota-Sein – ein permanenter Prozess</i>	73
<b>7</b>	<b>Giveaways und das Plus an Relation</b>	<b>75</b>
<b>8</b>	<b>Die Verdichtung der Gesellschaft strukturierenden Prinzipien im Sonnentanz</b>	<b>83</b>
8.1	<i>Allgemeine Beschreibung</i>	83
8.2	<i>Ablauf</i>	83
8.2.1	Vorbereitungsphase	83
8.2.2	Das eigentliche Tanzritual	86
8.3	<i>Analyse</i>	88
8.4	<i>Relatedness und Bewegung als Strukturprinzipien der Lakota-Gesellschaft</i>	93
<b>9</b>	<b>Die Lösung des Rätsels: ‚Mutuality of Being‘ und Zirkulation des Lebens</b>	<b>98</b>
<b>10</b>	<b>Zusammenfassung</b>	<b>102</b>
<b>11</b>	<b>Verzeichnis indigener Begriffe</b>	<b>104</b>
<b>12</b>	<b>Tabellen- und Abbildungsverzeichnis</b>	<b>106</b>
<b>13</b>	<b>Bibliographie</b>	<b>107</b>

# 1 EINLEITUNG

---

„Liberté, Egalité, Fraternité!“ – dies war der Schlachtruf der Französischen Revolution und Ausdruck des Denkens einer ganzen Generation, der Europas gesellschaftliches und wirtschaftspolitisches Denken für immer verändern sollte. Die Revolution stand unter dem Diktum, dass der Mensch frei und selbstbestimmt nach seinen eigenen Vorstellungen leben können sollte und keines Herren Diener sein müsse. Die aufklärerischen Denker wollten eine Gesellschaft der Gleichheit und der gerechten Besitzverteilung schaffen. Die Entwicklung der neuen Gesellschaftsform ging mit der Entwicklung einer neuen Wirtschaftsideologie einher, die bis heute Gegenstand öffentlicher Diskurse ist – während die einen in ihr den alleinigen Garanten unseres Wohlstands sehen, rufen die anderen zu einer neuen Aufklärung auf, denn der Ruf der Französischen Revolution, die Freiheit und Gleichheit für alle bringen wollte, scheint sich nicht erfüllt zu haben.

Warum beginnt aber eine wirtschaftsethnologische Arbeit über die nordamerikanischen Lakota mit der Französischen Revolution?

Jede Beschreibung einer fremden Gesellschaft beinhaltet den Versuch unsere Welt und uns selbst zu befehlen. Dies gilt insbesondere für die Wirtschaftsethnologie. So schrieb deren herausragender Vertreter Marcel Mauss seinen berühmten *Essai sur le don* (1925) mit Blick auf die damalige europäische Gesellschaft mit ihren sozialen und wirtschaftlichen Missständen. Ebenso kritisiert Maurice Godelier in der Einleitung seiner *Rätsel der Gabe* (1999) den gegenwärtigen Neoliberalismus, der zu dem Paradoxon führe, dass das Herausfallen einer Person aus dem wirtschaftlichen Bereich auch den Ausschluss dieser aus dem Sozialen provoziere, denn ohne Arbeit gibt es kein Geld und keine soziale Existenz (Godelier 1999: 10). Unsere Marktökonomie mit all ihren Vor- und Nachteilen ist dabei in unseren Augen so selbstverständlich, dass wir alle anderen wirtschaftlichen Formen als unvernünftig, gar widernatürlich und staatsgefährdend, betrachten. Diese unreflektierte Starrheit hat nicht nur auf unsere Gesellschaft Einfluss, sondern hatte, und hat immer noch, nicht zu unterschätzende, ja dramatische, Auswirkungen auf die beliebtesten Untersuchungsregionen europäischer und amerikanischer Ethnologen. Dass der Vorrang des „Wirtschaftlichen“ – das Ziel rational nach Maximierung und Akkumulation zu streben, nicht in allen Gesellschaften auftritt, sondern die Demonstration von Großzügigkeit und solidarischer Hilfe höher bewertet wird als die Akkumulation von finanziellem und materiellem Kapital, hat ethnologische Forschung eindrücklich gezeigt. Große Gabentauschzeremonien, die häufig Ausdruck solcher Wertvorstellungen sind, üben

daher eine besondere Faszination auf Ethnologen aus. Seit Anbeginn der ethnologischen Wissenschaft stellen sich Anthropologen die Frage nach Funktion, strukturellem Aufbau und Kontext von Gabentauschhandlungen.

Gabentausch – ein Rätsel, das seit über hundert Jahren die Ethnologie fasziniert, eine Vielzahl von Antworten liefert und doch immer wieder neue Fragen aufwirft.

So stellen auch die *Giveaway*-Zeremonien der nordamerikanischen Lakota ein Rätsel dar, das Entwicklungshelfer und Regierungsbeamte, aber auch Anthropologen immer wieder aufs Neue erstaunt. Das Rätsel gründet sich in der unübersehbaren Armut, die in den Reservaten von South Dakota herrscht. Das Land ist karg, nur bedingt für Landwirtschaft geeignet, Möglichkeiten einer Erwerbsarbeit nachzugehen sind gering. Doch trotz dieser offensichtlichen Armut, finden regelmäßig große Distributionszeremonien statt, so genannte *Giveaways*, für die die Ausrichter Tausende von Dollar aufwenden. Da solche *Giveaways* in aller Regelmäßigkeit abgehalten werden, befinden sich Lakota-Familien im ständigen Prozess der Akkumulation von Geld und Gegenständen (Pickering 2000: 58). Ziel dieser Akkumulation ist jedoch nicht das Maximieren von finanziellem oder materiellem Kapital, sondern die Distribution. Somit läuft dieses kulturelle Phänomen der Auffassung von Wirtschaftlichkeit eines *Homo Oeconomicus*, wie sie immer noch von Wirtschaftswissenschaftlern, Regierungsbeamten und Entwicklungshelfern propagiert wird (Vgl. Pickering 2001), entgegen. Das Diktum der Großzügigkeit und Gastfreundschaft sowie andere kulturelle Charakteristika der Lakota werden von diesen gar als Ursache für die Armut in den Reservaten gesehen. (Vgl. Pickering 2000: 149) Die Wirtschaftsanthropologin Kathleen Pickering kritisiert, dass entwicklungspolitische Programme lokale Formen von wirtschaftlicher Tätigkeit verkennen, während jedoch das Berücksichtigen der indigenen Konzeption von Wirtschaft, welche Großzügigkeit und Verpflichtung gegenüber Familie und Gemeinschaft impliziert, zu einer Erkenntnis führe, die nach erheblich anderen Lösungen als die bisherigen verlange (Pickering 2000: 163). Die Ethnologie kann mit ihrer substantivistischen Perspektive auf Wirtschaft einen Ansatz bieten, indigene Konzeptionen von Wirtschaft, die auf dem Diktum des Teilens und der Fürsorge gegenüber der Verwandtschaft basieren, nach ihren strukturellen Prinzipien zu durchleuchten. Denn nur, wenn ein indigenes Phänomen verstanden wird, kann mit entwicklungspolitischen Programmen ein angemessener Umgang mit diesem gefunden werden.

## 1.1 FORSCHUNGSFRAGE UND METHODIK

---

### *Warum noch eine Arbeit zu den nordamerikanischen Lakota?*

Besieht man die Literatur zu den Lakota oberflächlich, so scheint der Markt gesättigt. Was gibt es also noch zu sagen, was nicht schon längst gesagt bzw. publiziert worden ist?

Bei Durchsicht der vorhandenen Literatur wird schnell deutlich, dass der Fokus auf der Untersuchung der *historischen* Lakota-Gesellschaft der Vorreservatszeit liegt, die Forschungen zur Gegenwart sind spärlicher als erwartet und von wenigen Ausnahmen abgesehen, konzentrieren diese sich auf die Kosmologie oder sind oberflächliche Ethnographien bar jeden theoretischen Rahmens.

Anthropologen sprechen den *Giveaways* eine große Bedeutung für die lokale Bevölkerung zu, widmen ihnen in den Ethnographien jedoch nur ein Unterkapitel. In der Fülle der Literatur, die es zu den Lakota gibt, sind keine aussagekräftigen, systematischen Forschungen zum Phänomen der *Giveaways* zu finden. Selbst die Autoren, die sich mit der ökonomischen Landschaft in den Reservaten beschäftigen, erwähnen *Giveaways* nur am Rande. Des Weiteren blenden sie die Kosmologie in der Analyse der wirtschaftlichen Dynamik komplett aus, und dies obwohl die Distributionszeremonie nur in Verbindung mit bestimmten Ritualen auftritt. Neben Kurkiala (1997: 28) kritisiert auch Sherman (1988) diese isolierte Betrachtung der Lakota-Wirtschaft, doch beide bieten selbst keine Alternative. Die vorliegende Arbeit soll diese Lücke füllen.

### *Forschungsfrage und methodischer Ansatz*

Diese Arbeit stellt eine Analyse des Ideen- und Wertesystems der Lakota-Gesellschaft dar. Ihr geht der Ansatz voraus, dass der Ausgangspunkt von Tauschhandlungen einer Gesellschaft mehr ist als die Summe der persönlichen Ziele von Individuen und dass es daher notwendig ist zu untersuchen was in den Tauschhandlungen vorhanden ist, das die Tauschpartner transzendiert und umfasst (Barraud et al. 1994: 102). In jeder Gesellschaft existieren Wertvorstellungen, die über das Leben und Sterben einzelner Individuen hinaus fortbestehen und in die Gesellschaft hineinwirken (Barraud et al. 1994: 110).

Was macht einen Menschen und seine Stellung im Kosmos aus? Wie konstituiert sich eine Person in der Wertevorstellung der Lakota? Nach was richtet sich ihre soziale Stellung einer innerhalb der Lakota-Gemeinschaft? Und wie hängen die *Giveaways* mit all dem zusammen? Dies sind die Fragen, die die vorliegende Arbeit beantworten wird. Sie dienen dem Ziel, die Hauptfrage zu lösen:

Warum finden trotz absoluter Armut große Distributionszeremonien statt, für die die ausführenden Personen in regelmäßigen Abständen Tausende von Dollar ausgeben?

Zur Beantwortung der Fragen lehne ich mich an Marcel Mauss und Anette B. Weiner an, die aufzeigen, wie der Bereich der Wirtschaft nicht ohne die Kosmologie als Grundlage untersucht werden kann. Dabei werde ich darstellen, dass die *Giveaways* der Lakota eng in Zusammenhang mit der Kosmologie und der lokalen Konzeption der Person stehen. Mit diesem Zusammenhang ist es zudem möglich eine holistische Sichtweise der Lakota-Gesellschaft zu zeichnen, indem ich die Bereiche verbinde, die bis dato in der Literatur zu den Lakota nur unabhängig von einander untersucht worden sind. Unter anderem werde ich auch darauf eingehen, wie das Phänomen des als Identitätskategorie fungierenden *blood quantum*, das bisher in der Literatur nur als kolonial-bürokratisch aufgezwängtes Konzept dargestellt wurde, in Teilen durch die lokale Konzeption der Person erklärt werden kann. Um dies zu erreichen, werde ich eine Synthese der neueren Ansätze zu Gabentausch und Verwandtschaft vollziehen und sie mit der Konzeption der Person nach Dumonts Ansatz der Wertehierarchien zusammenführen. Die Komponenten der Person in der Lakota-Gesellschaft werden durch die Analyse der Kosmologie sowie der Rituale, die für die Konzeption der Person von Bedeutung sind, herausgearbeitet. Anhand der Rituale, die zur Vervollständigung der Person beitragen und der damit zusammenhängenden Positionierung der Person in der Gesellschaft, wird die Verbindung zwischen dem Personenkonzept der Lakota und wirtschaftlicher Dynamik sowie politischer Implikation deutlich.

Zu Beginn gebe ich, nach Klärung der wichtigsten Begriffe, einen historischen Überblick, der gerade durch die Assimilierungspolitik der U.S.-Regierung eine bedeutende Rolle hinsichtlich der wirtschaftlichen und politischen Implikation des Personenkonzepts einnimmt und daher als maßgebender Rahmen gesehen werden muss. Ein kurzer Überblick stellt die gegenwärtige soziale und wirtschaftliche Situation sowie die Beschreibung von *Giveaways* im Allgemeinen dar. Anhand des Sonnentanz-Rituals werde ich schließlich das hinter dem Personen- und Identitätskonzept und dem damit zusammenhängenden Gabentausch liegende Strukturprinzip nach dem Ansatz der Wertehierarchien von Dumont herausarbeiten.

Da es mir nicht möglich war, eine Feldforschung durchzuführen, ist meine Arbeit eine Textarbeit, deren Grundlage verschiedene Ethnographien sowie Sekundärliteratur bilden. Des Weiteren dienen Web-Auftritte der Lakota-Tribes, sowie die Online-Zeitung des Pine-Ridge-Reservates *Lakota Country Times* zur Informationsgewinnung bzgl. der

gegenwärtigen sozialen Situation und kulturellen Lebens in den Reservaten. Darüber hinaus habe ich via E-Mail Kontakt zu Dozenten der Sinte-Gleska-University im Pine Ridge Reservat aufgenommen, jedoch blieb die Kontaktaufnahme leider erfolglos.

## 1.2 QUELLENLAGE UND FORSCHUNGSSTAND

---

Als Datengrundlage für die vorliegende Arbeit dienen die Forschungen von Kathleen Pickering (2000), Mikael Kurkiala (1997) und Martin Gollner-Marin (1994), sowie im Hinblick auf die Beschreibung spezifischer Rituale auf Powers (1977, 1986), Grobsmith (1981) und DeMallie (1994). Des Weiteren stütze ich mich auf eine Reihe von Anthropologen, wie Arthur Amiotte, Beatrice Medicine und Tilda Long Soldier, die selbst Lakota sind, und daher einen Einblick in die Kosmologie und das Personenkonzept bieten können, der anderen nicht gelingen kann.

Im Folgenden wird die Quellenbasis und der damit zusammenhängende Forschungsstand kurz vorgestellt.

Elizabeth Grobsmith (1981) beschäftigt sich als einzige intensiver mit dem Phänomen der *Giveaways*. Sie betont deren Einbettung in spezifische Rituale, allerdings belässt sie ihre Analyse hinsichtlich Bedeutung und Funktion der *Giveaways* bei der These, dass es sich um ein System gegenseitiger Sicherung und Unterstützung handle (Vgl. Grobsmith 1979: 75, 1981: 55). Jedoch fügt sie fast beiläufig hinzu, dass die *Giveaways* auch die Bedeutung eines „identity marker“ für „echtes“ Lakota-Sein innehaben, führt dies jedoch nicht näher aus (Vgl. Grobsmith 1979: 76).

Peter Bolz (1986), der sich in vielerlei Hinsicht auf Grobsmith stützt, *Giveaways* jedoch nur überblicksartig streift, sieht in ihnen ebenfalls ein Instrument zur Etablierung eines Sicherheit garantierenden sozialen Netzwerkes. Im Übrigen wird er von Gollner-Marin für seine Unreflektiertheit und seinen Eklektizismus stark kritisiert (siehe Gollner-Marin 1994: 147, 158, 231).

Die fundierteste Arbeit über die Wirtschaft in den Reservaten *Pine Ridge* und *Rosebud* stammt von Kathleen Pickering (2000), die der Frage nachgeht, wie die Lakota-Wirtschaft mit der globalen Marktökonomie verwoben ist, und wie Mitglieder dieser Gesellschaft mit der Armut umgehen. Auch wenn sie ein sehr detailliertes Bild der wirtschaftlichen Landschaft und der individuellen Beweggründe zeichnet, so lässt sie doch die Kosmologie außer Acht, die meiner Meinung nach die von ihr beschriebenen Phänomene noch in einem anderen Licht erscheinen lassen können. Den *Giveaways*

widmet sie nur ein schmales Unterkapitel und auch das lokale Konzept von Verwandtschaft, welches sie wiederholt als wichtigen Einflussfaktor nennt, unterzieht sie keiner tiefergehenden Analyse.

Kurkiala (1997) analysiert in seiner Dissertation Diskurse zu Lakota-Identität anhand des Foucault'schen Ansatzes. Im Mittelpunkt stehen die Identitäts-Kategorien „*fullblood*“ und „*mixed-blood*“, die durch die amerikanische Kolonialbürokratie eingeführt worden waren und heutzutage in Lakota-Diskursen rege Verwendung finden und einen beträchtlichen Einfluss auf wirtschaftliche Handlungen ausüben. Allerdings unterzieht er die Kosmologie keiner konsequenten Analyse, und *Giveaways* erwähnt er nur beiläufig. Er betont jedoch, dass die Identitätskategorien „*fullblood*“ und „*mixed-blood*“, „real Lakota“ und „wannabe“, die in Gesprächen und Diskussionen zwischen Lakota omnipräsent sind, mit Genealogie, *blood quantum*, spezifischen Wertvorstellungen und Ritualen verbunden sind (Vgl. Kurkiala 1997: 147).

Gollner-Marin (1994) behandelt in seiner Dissertation, einer sehr dichten Ethnographie, Themen wie Humor, Zeitverständnis, Ausübung der für Lakota wichtigen Rituale – wozu er auch die *Giveaways* zählt – spezifische Wertvorstellungen und die Frage nach (ethnischer) Identität, Nationalismus und Umgang mit Armut.

Die Master-Arbeit von Amy Elizabeth Rouillard *Lakota Giveaway and Honoring Ceremonies (1995)*, deren Existenz mir lange Zeit nicht bekannt war, ist mir weder durch Fernleihe noch durch Online-Publikation zugänglich, sodass ich leider auf Erkenntnisse dieser Arbeit verzichten muss.

Gollner-Marin (1994), Kurkiala (1997) und Pickering (2000) lassen viele Zitate und längere Erzählungen von Lakota-Interviewpartnern sowie eigene erlebte Situationen während ihrer Feldforschung in ihre Arbeiten einfließen und bilden somit ein lebendiges Bild der gegenwärtigen Lakota-Gesellschaft ab. Allerdings ist hier „gegenwärtig“ ein relativer Begriff, denn diese Arbeiten stellen die neuesten anthropologischen Studien zu den Lakota dar. Fundierte Untersuchungen neueren Datums, die über den Rahmen eines Essays hinausgehen, existieren meiner Kenntnis nach nicht.

Eine wichtige Grundlage insbesondere für das Verstehen verschiedener kosmologischer Konzepte ist das Werk von James R. Walker. Er lebte von 1896 an 19 Jahre lang als Arzt und Teilzeit-Anthropologe im Pine Ridge Reservat und führte viele Interviews, die er von Lakota-Übersetzern ins Englische übertragen ließ (DeMallie 1980: 6). Gegen Ende seiner Aufenthaltszeit wurde er nach Abschluss einer rituellen Ausbildung

durch Lakota schließlich selbst in die Ränge der *wicasa wakan*<sup>1</sup> aufgenommen, wodurch er einen tieferen Einblick in Rituale und Kosmologie der Lakota erhielt. (Walker 1980: 46)

Daneben geben auch die autobiographischen Werke der *wicasa wakan* Lame Deer und Schwarzer Hirsch einen individuellen Einblick in kosmologische Konzepte sowie in den Ablauf spezifischer Rituale und das Werden eines *wicasa wakan*.

Interessante Datengrundlage gerade für die Sichtweise der amerikanischen Kolonialbehörde auf die Lakota bildet das autobiographische Werk des BIA-Beamten James McLaughlin, der von 1875 bis 1889 im Standing Rock Reservat gedient hatte. Er hatte sich während seiner Laufbahn stark für die Kultur der Lakota interessiert und sich – im Rahmen seiner Möglichkeiten als BIA-Beamter – für ihre Rechte stark gemacht. Er lernte ihre Sprache und baute Freundschaften auf, konnte jedoch nie ganz vom Bild des „unzivilisierten Wilden“ lassen. Heute gibt es im Standing Rock Reservat einen Feiertag ihm zu Ehren: *McLaughlin Major James Day*.<sup>2</sup>

---

### 1.3 ERLÄUTERUNG DER BEGRIFFLICHKEITEN

---

#### 1.3.1 LAKOTA, SIOUX UND INDIANER

---

Gegenstand der Untersuchung bildet die Gesellschaft der nordamerikanischen Lakota, die zur indigenen Bevölkerung zählen, die vor dem Vorrücken der Europäer gen amerikanischen Westen als nomadisierende Bisonjäger in den Grasebenen des Mittleren Westens lebten. Insbesondere im populären Sprachgebrauch – aber auch in älterer wissenschaftlicher Literatur – werden sie unter den Oberbegriff '*Sioux*' oder '*Sioux-Indianer*' gefasst. '*Sioux*' entstammt dem Ojibwa-Wort *Nadoweisiw*, was soviel wie 'Feinde' bedeutet. Die Ojibwa, die in den Wäldern des heutigen östlichen Kanadas lebten, benannten so eine lose Konföderation von Siouansprachigen Gruppen, die sich selbst als die „Sieben Ratsfeuer“ bezeichneten. Französische Siedler, die mit den Ojibwa regen Handel betrieben, übernahmen diese Bezeichnung, woraus sich die Verballhornung *Nadouessioux* und schließlich deren Kurzform *Sioux* ergab (Pritzker 1998: 472). Durch Reise- und Missionarsberichte fand diese Benennung Eingang in die Ethnologie.

Diese siouansprachige Konföderation der „Sieben Ratsfeuer“ bestand aus drei Obergruppen – die Gruppe der Santee/Dakota, der Yanktonai/Nakota und der

---

<sup>1</sup> In der Literatur werden solche Personen meist als *Schamanen* und *Medizinmänner* und *-Frauen* bezeichnet. Ich verwende jedoch ausschließlich den indigenen Begriff. Powers bezeichnet *wicasa wakan* auch als „rituelle Spezialisten“ (vgl. Powers, 1986: 179).

<sup>2</sup> <http://www.mclaughlin.k12.sd.us/default.aspx>.

Titunwan/Lakota. Die jeweils zweite Bezeichnung rührt von der unterschiedlichen Aussprache des Buchstaben ‚L‘ her, das in den drei Dialekten entweder als weiches ‚d‘, als ‚n‘ oder als ‚l‘ ausgesprochen wird, und bedeutet „Verbündete“ (Reinhardt 2000: xxv). Die drei Gruppen nennen sich selbst *Ikce wicasa*, was soviel wie „ursprüngliche Menschen“ oder „wahre Menschen“ bedeutet (Gollner-Marin 1994: 43). Vor der Ankunft der Europäer lebten diese Gruppen in naher Nachbarschaft zueinander in den Wäldern Minnesotas und betrieben Gartenbau und Semi-Nomadismus, im Laufe ihrer Geschichte entfaltete sich jedoch eine größere wirtschaftliche, sprachliche und kulturelle Differenzierung zwischen diesen Ober-Gruppen (Bolz 1999: 341). Diese Arbeit gilt ausschließlich den Titunwan/Lakota.

Oft findet man in der Literatur, gerade wenn sie historische kulturelle Phänomene beleuchten, Bezeichnungen wie ‚Teton Sioux‘ (so z.B. Densmore) oder ‚Teton Dakota‘ (z.B. Deloria). Während *Titunwan*, was übersetzt „die Präriebewohner“ heißt, die ursprüngliche Eigenbezeichnung ist, gelten auch die verenglischte Form *Teton* oder der linguistische Begriff *Lakota* als angemessene Termini und werden heutzutage von den Titunwan selbst als Eigenbezeichnung verwendet (Powers 1991: 344). Im Folgenden werde ich daher das gebräuchlichere *Lakota* verwenden.

Der Begriff ‚Indianer‘, der von Christoph Columbus' fehlgeleiteten Annahme herrührt, es handle sich bei dem neu entdeckten Kontinent um Indien, wird auch in wissenschaftlicher Literatur noch häufig verwendet, vorrangig dann, wenn es um die sprachliche Zusammenfassung aller ethnischen Gruppen geht, die vor der Ankunft der Europäer in Amerika beheimatet waren. Oft wird auch von ‚American Indians‘, ‚Native Americans‘ oder ‚Indian Nations‘ gesprochen. Da ‚Native Americans‘ in den lokalen Sprachgebrauch Eingang gefunden hat, übernehme ich die Bezeichnung in dementsprechenden Zusammenhängen. Die Begriffe ‚Sioux‘, ‚Indianer‘ und ‚Indian Nations‘ verwende ich nur dann, wenn sie den historischen Kontext widerspiegeln bzw. als feste Begrifflichkeiten in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen sind.

---

### 1.3.2 BAND, LINEAGE UND TRIBE

---

Der Begriff, der im Zusammenhang mit der Sozialorganisation der Lakota sehr oft fällt, ist der der *tiyospaye*. Die *tiyospaye* gilt als das Charakteristikum der historischen Lakota-Gesellschaft und auch in der Gegenwart wird ihr eine große Bedeutung in der Strukturierung der Gesellschaft zugesprochen. Was sich hinter diesem Begriff jedoch verbirgt, geht aus der Literatur nicht deutlich hervor.

Die historischen Lakota werden aufgrund ihrer Wirtschaftsweise als Jäger- und Sammlergesellschaft kategorisiert. Die Gesellschaftsform, die häufig mit dieser Wirtschaftsweise korreliert, wird in der Ethnologie mit den Begrifflichkeiten *band* oder deutsch „Horde“ wiedergegeben. Damit wird eine Gesellschaft definiert, die sich in losen Familiengruppen organisiert und keine auf Verwandtschaft basierende strukturierte politische Organisation kennt. Die Begriffe *Lineage*, *Klan* und *Tribe* bzw. *Stamm* leiten sich u.a. aus den Arbeiten von Evans-Pritchard und Meyer Fortes zu den Nuer und Tallensi in Afrika ab und beschreiben die Gesellschaftsstruktur von in sich verästelnden, bzw. einander übergeordneten, territorialen Einheiten, so genannte „Sektionen“ (Vgl. Evans-Pritchard 1978: 184), in Verbindung mit genealogischer Tiefe, d.h. der Untergliederung in sich sukzessiv verzweigende exogame Lineages, die auf verschiedenen Ebenen auf einen gemeinsamen Ahnherrn zurückzuführen sind (Evans-Pritchard 1978: 187). Dabei befinden sich Segmente (Lineages oder Sektionen) der gleichen Ebene in Opposition zueinander, wobei sie sich aber gleichzeitig einem Segment der nächsthöheren Ebene zugehörig fühlen (Evans-Pritchard 1978: 185). Der *Tribe* bzw. Stamm ist dabei die größte Einheit und umfasst die beiden unteren Strukturebenen *Klan* und *Lineage*. Eine *Lineage*, bzw. der übergeordnete Klan ist dabei wie eine Körperschaft zu verstehen, deren Mitgliedschaft eine Person mit der Geburt erwirbt und damit bestimmte Rechte und Pflichten erhält, womit sie in die Gesellschaftsordnung eingeordnet wird.

Die Kategorisierung hinsichtlich der Sozialorganisation der Lakota ist in der Literatur einer gewissen Widersprüchlichkeit unterlegen. Während die einen die *tiyospaye* mit der Kategorie ‚Klan‘ gleichsetzen (z.B. Hassricks 1964, auch bei Reinhardt 2007 ist eine solche Analogie zu finden), verneinen andere wiederum die Existenz von ‚Klans‘ und ‚Lineages‘ explizit (Howard 1984: 86). Purzycki (2004) bezeichnet *tiyospaye* gar als militärische Struktur, die durch das *American Indian Movement* in den 1970ern eine Wiederbelebung erfahren habe. Zur Verwirrung trägt bei, dass manche Autoren die *wicoti* als erweiterte Familie und die *tiyospaye* als diese umfassende Einheit bezeichnen (Walker, sowie Powers), andere wiederum die *tiyospaye* als erweiterte Familie und gleichzeitig als *band* bezeichnen (z.B. DeMallie). Was in neuerer Literatur mit dem Begriff *tiyospaye* gemeint ist, ist daher schwer nachzuvollziehen, da es bisher keine systematische Forschung dazu gibt und die Autoren ihn anwenden ohne ihn genauer zu bestimmen. (Vgl. auch Purzycki 2004)

Da ich kein eigenes Datenmaterial habe, auf das ich mich beziehen kann, muss ich meine Verwendung des Begriffs der *tiyospaye* den Informationen aus der mir vorliegenden Literatur anpassen.

Des Weiteren ist zu beachten, dass der Begriff *Tribe* als eine von außen an die Lakota-Gesellschaft herangetragene Kategorie aufzufassen ist. Vorher als administrative Bezeichnung in der Regierungspolitik der „Indianerangelegenheiten“, wurde ‚*Tribe*‘ 1934 im Zuge des *Indian Reorganization Acts* zu einer juristischen Kategorie. Mittlerweile wird er als lokaler Verwaltungsbegriff genutzt und umfasst das jeweilige Reservat mit seiner Bevölkerung, wie z.B. der *Rosebud Sioux Tribe*, oder der *Lower Brule Sioux Tribe*. Die gegenwärtigen ‚*Tribes*‘ sind also das Ergebnis der Kolonialisierungspolitik, und zwar hinsichtlich ihrer Zusammensetzung sowie ihrer Bedeutungszuschreibung. Das moderne Konzept des ‚*Tribe*‘ ist von der Mehrheit der *Native Americans* internalisiert worden und dient mittlerweile als Identifikationsinstrument. (Kurkiala 1997: 143)

## 2 LAKOTA – GESELLSCHAFT IM UMBRUCH UND AUFBRUCH

---

### 2.1 HISTORISCHER ÜBERBLICK

---

Bevor die Lakota im späten 19. Jh. eine Niederlage durch die amerikanische Armee erfuhr und in Reservaten angesiedelt wurden, führten sie eine vollnomadische Lebensweise auf den Grasebenen des Mittleren Westens<sup>3</sup> (Powers 1986: 25). Die Lakota Nation bestand ihrem sozialen Organisationsmodell zufolge aus sieben Untereinheiten – *oyate*<sup>4</sup> – die die Eigenbezeichnungen Oglala, Hunkpapa, Miniconjou, Sans Arc, Brulé, Sihasapa und Two Kettle trugen. Diese *oyate* waren wiederum in sieben *tiyospaye* unterteilt, die ebenfalls einen Eigennamen hatten. (Vgl. u.a. Powers 1986: 26) Das Siedlungsmuster der Lakota folgte dem von Bandlagern, die aus mehreren erweiterten Familien bestanden, wobei jedes Lager einer immerwährenden Fluktuation an Zahl und Zusammensetzung von Bewohnern unterlag, da Mitglieder einer *tiyospaye* sich auch den Bandlagern anderer *tiyospaye* oder *oyate* anschließen konnten (Vgl. Powers 1991: 345). Im Sommer versammelten sich alle *oyate* der *Lakota* im großen Sommerlager um gemeinsam zu jagen und ihre religiösen Zeremonien zu feiern (Pritzker 1998: 476). Die politische Organisation entsprach der Kategorie einer akephalen Gesellschaft: es gab einen Rat, der aus den Führungspersonen der einzelnen erweiterten Familien bestand, sowie aus Männern und Frauen, die mit den kosmologischen Kräften in enger Verbindung standen und heilen konnten. Der Rat trat nur zusammen, wenn es eine Entscheidung zu treffen galt, wobei es immer um eine Konsensentscheidung ging und die Bandführer im Rat nur den Status eines *primus inter pares* hatten. Gleichzeitig gab es eine Reihe von Kriegerbünden, Geheimgesellschaften und Frauenbünden. (Vgl. Albers & Seymour 1971: 206)

Der Kontakt der Lakota zur sich verfestigenden amerikanischen Staatlichkeit beschränkte sich bis in die 1840er hinein auf den gelegentlichen Handel mit Fellen mit den wenigen europäischen Siedlern, welche sich bis in die Prärie vorgewagt hatten (Pritzker 1998: 473). Die Expansion der Staatlichkeit auf dem Kontinent ging mit der Annahme der absoluten Rechtmäßigkeit der Inbesitznahme von „nicht besiedeltem“ Territorium einher: man folgte der Ideologie der ‚*Manifest Destiny*‘ (Heideking & Mauch 2008: 123). Die indigene Bevölkerung Amerikas wurde als Teil der Natur angesehen, die es zu zähmen und zivilisieren galt (Heideking & Mauch 2008: 163). Etliche Vertragsverletzungen seitens der

---

<sup>3</sup> Der „Mittlere Westen“ meint hier ein Gebiet, welches das heutige South Dakota, North Dakota, Teile von Montana, Nebraska, Wyoming und Colorado umfasst (Powers 1986: 25).

<sup>4</sup> Das *New Lakota Dictionary* übersetzt ‚oyate‘ mit „tribe, people, nation, population, society“.

amerikanischen Regierung und die daraus resultierenden Indianerkriege, die von der Strategie der verbrannten Erde begleitet wurden, welche die systematische Dezimierung von Büffelherden sowie die Zerstörung von Lakota-Lagern beinhaltete, trugen zur Zerschlagung des Widerstands bei (Vgl. Heideking & Mauch 2008: 164). Immer mehr Bands entschieden, sich in dem ihnen vorgegebenen Reservat anzusiedeln. 1877 kapitulierten schließlich auch die Bands der hochangesehenen Bandführer Red Cloud, Crazy Horse und Spotted Tail, die am längsten Widerstand geleistet hatten. (Pritzker 1998: 474) Im Zuge des Landnutzungsprozesses wurde das *Great Sioux Reservat* dann in kleinere, von einander getrennte, Reservate aufgeteilt. Wie schon durch den *Allotment Act* von 1881, durch den einzelnen Lakota Landparzellen zugewiesen wurden, wurde auch hier „überschüssiges“ Land für die Nutzung durch europäische/amerikanische Siedler geöffnet. Dadurch verloren die Lakota etwa neun Millionen Morgen Land (umgerechnet etwa 22 500 qkm), darunter auch ihr spirituelles Zentrum, die Black Hills, da dort Gold und Uran entdeckt worden waren. (Pritzker 1998: 474)

## 2.2 KOLONIALISIERUNGSPOLITIK: „MAKING THE MODERN INDIVIDUAL“

---

Das Leben in den Reservaten wurde durch die Bemühungen der amerikanischen Regierung bestimmt, die Lakota zu sesshaften Landwirten und „zivilisierten“ Amerikanern zu machen. Um dieses Ziel zu erreichen, griff die Regierung vehement in die Persönlichkeitsrechte der Lakota ein: Die Ausübung ihrer Rituale, ihrer Sprache, sowie das Tragen ihrer Kleidung und Frisuren wurde ihnen verboten. Kinder wurden in christlichen Missionsschulen oder Internaten unter Aufsicht des Büros für Indianische Angelegenheiten (BIA) fern ihrer Familien einer Umerziehung unterzogen. (Vgl. Pritzker 1998: 475) Die amerikanische Politik zielte darauf ab, Lakota, wie auch andere *Native Americans*, in das amerikanische System einzubinden. Der Prozess dieser Einbindung wird von Biolsi (1995) als „making the modern individual among the Lakota“ bezeichnet. In seinem gleichnamigen Artikel unterteilt er den Prozess der „Individualisierung“ in vier Aspekte: der Landvergabe, der damit verbundenen Kompetenzentwicklung, der Aufnahme von Genealogien und dem „degree of Indian blood“ (Vgl. Biolsi 1995: 28). Aus der, aus der Sicht der Amerikaner, undifferenzierten und unkontrollierbaren Masse, sollten so Individuen mit „specific practical, recordable, and predictable identities and self-interests“ (Biolsi 1995: 29) geschaffen werden. Man wollte dem undurchschaubaren Chaos, das die nomadische Lebensweise der Lakota für die Regierungsbeamten darstellte, ein Ende

setzen, denn in den Anfangsjahren der Reservate behielten die Lakota diese Lebensweise innerhalb der Reservatsgrenze aufrecht:

„People kept moving from band to band, children were adopted, and many individuals were known under a variety of names.“ (Kurkiala 1997: 155)

Neben der Einführung der Lohnarbeit und deren strenge Überwachung durch Regierungsbeamte, sowie das Jagdverbot, das mit Schussfreigabe rigoros durchgesetzt wurde (Pickering 2004: 89), sollte die 1881 geplante Landvergabe an männliche Lakota Abhilfe schaffen. Dies sollte die Lakota zu sesshaften Individuen machen. In den Worten des *Commissioner of Indian Affairs* im Jahre 1881 über die Landvergabe:

„The allotment system tends to break up tribal relations. It has the effect of creating individuality, responsibility, and a desire to accumulate property. [...]“ (zitiert in: Biolsi 1995: 31).

Landbesitz und das Akkumulieren von Besitz wurde also in engem Zusammenhang mit dem Schaffen der Person in europäischem Sinne, dem ‚Individuum‘, gesehen. Die nomadische Lebensweise und der Fokus auf die Integration der Person in verwandtschaftliche Beziehungen wurden als dem zuwiderlaufend betrachtet und mussten folglich eliminiert werden. Die Landvergabe hatte jedoch eine unbeabsichtigte Folge: Meist nahmen verwandte Familien, die schon in der Vorreservatszeit zusammen ein Bandlager gebildet hatten, benachbarte Landparzellen in Besitz, sodass das Siedlungsmuster in diesen Fällen den *tiyospaye*-Lagern entsprach (Vgl. Pickering 2000: 8).

In den 1920ern begann schließlich die Ausführung des Konzepts des *indian blood quantum*, mit welchem erreicht werden sollte, dass sich Stammesstrukturen endgültig auflösen, was die vollständige Eingliederung der Lakota in den amerikanischen Staat implizieren sollte (Vgl. Biolsi 1995: 40). Das BIA strebte ein „inter-mingling of the races“ (*Pine Ridge Superintendent*, 1922, zitiert in Biolsi 1995: 41) an, mit der Begründung: „The real progress of the Indian lies in his contact with white neighbours“ (*Pine Ridge Superintendent*, 1932, zitiert in Biolsi 1995: 41). Der Grad des „indianischen Blutes“ sollte daher eine Messung der individuellen Assimilation sein, wobei man von der Annahme ausging, dass Intelligenz und Kompetenz im amerikanischen Sinne mit dem Grad an Anteil des „weißen“ Blutes korreliere (Vgl. Biolsi 1995: 41). Diese Kategorisierung der Lakota in „fullblood“ und „mixed-blood“ fand schnell Eingang in Lakota-Diskurse und hat bis heute Bestand, wie Schurzky (1998), Kurkiala (1997) und Pickering (2000) zeigen. Biolsi erwähnt, dass in den 1920ern Lakota in Eheformularen unter der Kategorie „Nationalität“ ihren „Blutgrad“ angegeben hatten. Er schlussfolgert daraus, dass

„Although they probably did not believe that blood quantum was an equivalent to nationality, they obviously saw blood quanta as an essential element of

identity – essential enough to require knowledge of one's blood quantum when filling out the application.“ (Biolsi 1995: 42).

Dem Zusammenhang, den ich in der Kategorisierung des *blood quantum* und dem Personenkonzept der Lakota sehe, werde ich im Kapitel 6.4 nachgehen.

Die Bestrebungen des BIA hatten jedoch nicht den erwarteten Erfolg. So sehr sich die Kolonialbehörde auch bemühte, die Wertvorstellungen der Lakota mit all ihren Auswüchsen wie Ritualtätigkeit und das Abhalten von *Giveaways* auszumerzen, so mussten sie bald mit Ernüchterung feststellen, dass selbst nach 50 Jahren Reservatsleben die Lakota keinen Sinn für Wirtschaftlichkeit hätten und „their interests and thoughts are in other directions than business or economic problems“, nämlich zu Festen und Tanzveranstaltungen zu gehen, *Giveaways* zu veranstalten, sowie gegenüber Freunden und Verwandten Großzügigkeit zu demonstrieren (*Rosebud Superintendent* 1931 in: Biolsi 1995: 35).

### 2.3 DIE LAKOTA IN DER GEGENWART

---

Die Aufteilung der Great Sioux Reservation in kleinere Reservate hat bis heute Bestand. Die knapp zwei Millionen Lakota sind auf die Reservate Pine Ridge, Rosebud, Standing Rock, Lower Brulé und Cheyenne River Reservation verteilt, wobei das Pine Ridge Reservat, in dem vor allem Oglala Lakota leben, die größte Bevölkerung von etwa 30.000 aufweist.<sup>5</sup> Die einzelnen Siedlungen oder so genannten *communities* weisen eine Bevölkerung von etwa 50 bis zur größten Siedlung im Pine Ridge Reservat von etwa 3000 Personen auf (Powers & Powers 2003: 74). Einige Lakota leben auf eigenem Landbesitz im Kreise ihrer *tiyospaye*, andere leben in Sozialwohnungen in der Stadt (Vgl. Pickering 2000: 8). Es gibt Haushalte, die eine erweiterte Familie umfassen, andere Haushalte bestehen nur aus Kernfamilien, wieder andere Haushalte sind aus genealogischen Verwandten, *Hunka*-Verwandten und Freunden zusammengesetzt und unterliegen einer großen Dynamik in Zahl und Zusammensetzung (Pickering 2000: 10).

Betrachtet man die Homepage der einzelnen Lakota-Tribes so wird schnell offensichtlich in welcher Situation sie sich befinden: Es gibt Links zur Suizidprävention, Alkoholismusbekämpfung, Diabetesprävention und Programme zur ländlichen Entwicklung. Nach dem *Pine Ridge Indian Reservation Demographic* liegt die Kindersterblichkeit fünfmal höher als der nationale Durchschnitt und die generelle Lebenserwartung beträgt 48 Jahre bei Männern und 52 Jahre bei Frauen. Dies ist neben

---

<sup>5</sup> Offizielle Homepage des Oglala Sioux Tribe: <http://www.oglalalakotatation.org/oln/Government.html>.

weit verbreitetem Alkohol- und Drogenkonsum u.a. auf die schlechte Qualität des Wassers zurückzuführen, welches durch Uranabbau durch amerikanische Konzerne mit Uran und Arsen verseucht ist (Vgl. White Plume 2009; Vgl. Jarding 2011).<sup>6</sup>

Die politische Struktur, mit dem *Tribal Council* als gewähltes Legislativorgan, welches für Entscheidungen bezüglich des Reservates zuständig ist, ist weitgehend am westlichen Regierungsverständnis orientiert, und untersteht bis heute dem BIA und damit dem amerikanischen Innenministerium (Reinhardt 2007: 42). Die Reservate sind in Distrikte unterteilt, die ebenfalls ein gewähltes Repräsentativorgan aufweisen, dasselbe gilt für die Ebene der Dorf- und Stadtgemeinschaften (Kurkiala 1997: 223).

Das wirtschaftliche Leben wird vorrangig durch den Paternalismus des BIA geprägt. So wird Land im Privatbesitz wie auch Stammesland vom BIA treuhänderisch verwaltet, was bedeutet, dass z.B. Pachtverfahren über das BIA laufen und unter dem Mindestpachtzins an „weiße“ Rancher verpachtet wird.<sup>7</sup> Darüber hinaus müssen Privatbesitzer ihren Anspruch auf das Land alle zehn Jahre erneuern, sonst geht es in den Besitz des BIA über. (Gollner-Marin 1994: 171) Dass die Kontrolle über Ressourcen nicht in den Händen der Reservatsbevölkerung liegt, ist auch dadurch gekennzeichnet, dass nicht nur große Teile des Landes von „weißen“ Pächtern als billiges Weideland genutzt wird, sondern sich nahezu sämtliche Unternehmen in den Reservaten (Geschäfte, Restaurants, Tankstellen usw.) im Besitz von „weißen“ Amerikanern befinden. (Gollner-Marin 1994: 173) Die Mehrzahl der Lakota arbeiten als saisonale Lohnarbeiter, betreiben Subsistenzwirtschaft oder Kleinunternehmen (Pickering 2000: 13). Reguläre Lohnarbeit bringt jedoch nicht genug ein, um den Haushalt einer Familie versorgen zu können. Über 80% der Haushalte erweitern daher ihren Lebensmittelvorrat durch Jagen, Fischen und Sammeln – wobei auch Lakota mit einem guten Verdienst diesen Tätigkeiten nachgehen, da sie es als Teil ihrer ethnischen Identität ansehen (Pickering 2000: 46; Pickering 2004: 93; Vgl. Sherman 1988: 22). Die Kleinunternehmen stehen oft in Zusammenhang mit der Produktion von *Giveaway*-Gaben wie Steppdecken und Perlenverzierten Gegenständen, aber auch von als „traditionell“ angesehener Kleidung und Musikinstrumente, wobei der Erlös der Produkte oftmals nur den Materialaufwand abdeckt (Pickering 2000: 59). Daneben spielt gerade aufgrund der oft fehlenden finanziellen Mittel der Tausch von

---

<sup>6</sup> Zum gleichen Thema: Daniel Brook, *Environmental Genocide: Native Americans and Toxic Waste* (1998).

<sup>7</sup> Nach der Aussage von einem seiner Interviewpartner, liege der übliche Pachtzins bei 70 Dollar pro Morgen Farmland und 25 Dollar für Weideland im Jahr, weiße Rancher bekommen es im Reservat jedoch für 10 Dollar bzw. 1,50 Dollar für Weideland. Und das BIA erhebt pro Verpachtung eine Gebühr von 25 Cent pro Dollar (Gollner-Marin, 1994: 172).

Gütern, Dienstleistungen und Arbeitskraft eine große Rolle in der Wirtschaft der Lakota (Sherman 1988: 35 f.). In diesem Kontext der sozialbasierten Wirtschaftshandlungen stehen auch die *Giveaways* und ihre Vorbereitungen. Pickering zufolge ist nahezu jede Familie an durchschnittlich 26 feierlichen Ereignissen im Jahr beteiligt, welche immense Planung, Produktion und Redistribution von Haushaltsgütern und Lebensmitteln mit sich bringen (Pickering 2004: 93).

Unter diesen sehr harschen Rahmenbedingungen gibt es gleichzeitig eine Reihe selbstinitiiertem Programme, die die Revitalisierung der Lakota-Sprache, Rituale und Erziehungsideale vorsehen. Seit ein paar Jahren arbeiten Lakota gar an der Umsetzung der Vision eines neuen Zusammenlebens in einer eigens dafür geschaffenen Wohnsiedlung, in der „traditioneller Glaube“ und „Lakota Brauchtum“ mit moderner Technik und Nachhaltigkeitsprogrammen zusammengeführt werden.<sup>8</sup> Gerade im Hinblick auf die herrschenden sozialen Missstände werden Lakota-Tradition und Religion als Weg der Heilung gesehen. In Zeitungen und auf Homepages werden biographische Wendepunkte im Leben von Lakota wiedergegeben, die mit Hilfe von Lakota-Ritualen von ihrer Alkohol- oder Drogensucht ablassen konnten. Daneben gibt es Aufrufe von Personen unterschiedlicher sozialer Positionen (Kolumnisten, Rechtsanwälte, Sozialarbeiter, *wicasa wakan*) „traditionelle Rituale“ stärker zu revitalisieren, weil man damit „ein besserer Mensch“ werde und von ungunstigen Verhaltensweisen ablassen könne.<sup>9</sup>

Die Nachteile und Demütigungen, die die Lakota über Jahrzehnte hinweg durch die Assimilierungspolitik erdulden mussten, entladen sich nicht nur in Hinwendung zu verloren geglaubten „Traditionen“, sondern auch in nationalistischen Tendenzen und Separationsbestrebungen – so z.B. die Pläne von ehemaligen AIM-Aktivistinnen einen eigenen Staat, die *Republic of Lakotah*, zu errichten.<sup>10</sup>

Die religiöse Ausrichtung der Bevölkerung der Reservate ist ein komplexes Phänomen. Ein hoher Prozentsatz ordnet sich dem christlichen Glauben (unterschiedlichster Konfessionen) zu, lebt aber gleichzeitig den „traditionellen“ Glauben

---

<sup>8</sup> Als Beispiel das „Thunder Valley Project“: <http://www.thundervalley.org/2011/10/14/197/#more-197>.

<sup>9</sup> Siehe dazu den Artikel von der Juristin und College-Professorin (und Enkelin von *Lame Deer*) Wambli Sina Win „Red Hearts behind White Walls: The Lakota Oppression“ vom 15. Juni 2011. Spirituelle Praxis als Weg zur Heilung von Alkoholismus, Drogensucht und posttraumatischen Belastungsstörungen, die als Folgen der Kolonialisierungspolitik gesehen werden, ist mittlerweile zu einer „pan-indianischen“ Bewegung geworden. Lakota-Konzepte wie „Going the Red Road“ und das Schwitzhütten-Ritual (*Inipi*) wurden mittlerweile von anderen *Native Americans* übernommen. Mehr zur Entwicklung von indigenen therapeutischen Programmen im Sammelband von Crawford O'Brien, Suzanne (2008).

<sup>10</sup> Siehe: <http://www.republicoflakotah.com/steps-to-sovereignty/>.

(Bolz 1986: 228; DeMallie 1987: 14). Eine echte Trennung von christlicher Kirche und „traditioneller Religion“ sei nur bei wenigen einzelnen Lakota zu beobachten, so Grobsmith (Grobsmith 1981: 61). Das ist auch am Synkretismus verschiedener Aspekte der christlichen Religion und der Lakota-Kosmologie zu sehen: So ist z.B. die Heilige Pfeife als Mittler zwischen Mensch und Gott ein Symbol für Christus, und der Sonnentanz-Baum wird mit dem Kreuz identifiziert (DeMallie 1987: 14). Ein sehr geringer Prozentsatz der Bevölkerung ist Anhänger der *Native American Church*, des so genannten Peyote-Kultes (Bolz 1986: 228). Nach Kurkiala partizipiert „a very large part of the population“ an Powwows und Ritualen wie Sonnentanz, Namensgebung, *Yuwipi* und *Inipi* (Kurkiala 1997: 170), zudem seien kosmologische Konzepte wie *Wakan Tanka* und das Personenkonzept den meisten, die er kenne, gemeinsam (Kurkiala 1997: 48). Diese Rituale wurden zwar in den Anfangsjahren der Reservate vom BIA verboten, aber im Verborgenen, meist in einem kleinen Kreis, weiter praktiziert, dies sei besonders in den Reservaten Pine Ridge und Rosebud der Fall gewesen, wo religiöse Spezialisten das rituelle Wissen bewahrten und es nun an die junge Generation auch anderer *Tribes* weitergeben (DeMallie 1987: 14).

#### 2.4 ZWISCHENFAZIT: RELEVANTE ERKENNTNISSE

---

Wir können in der Beschreibung des historischen Verlaufs und der gegenwärtigen Situation mehrere für diese Arbeit wichtige Hintergrundstränge ausfindig machen.

Die amerikanischen Behörden sahen bei ihren Assimilierungsbestrebungen im Umgang der Lakota mit ihren Verwandten, ihrem Besitz und mit der Wirtschaft im Allgemeinen einen Unterschied zur eigenen kapitalistischen und individualistischen Werte-haltung. Den Unterschied im *Konzept der Person* sahen sie, wenn man den Artikel von Biolsi heranzieht, im Verhältnis zum *Konzept der Verwandtschaft* sowie im *Konzept der „egalitären“ Wirtschaft* stehend, ausgedrückt in der Namensgebung, in der Ausübung spezifischer Rituale sowie in der Zusammensetzung von „Blutkomponenten“.

Diesen Unterschied aufzuheben und die Lakota zu „weißen Bürgern“, zu „Individuen“, zu machen, wollten sie mit der Eliminierung des verwandtschaftlichen und tribalen Netzwerkes, der Unterdrückung der rituellen Ausübung und dem Verändern der Blutkomponenten sowie der Einführung von Kapitalakkumulation erreichen.

In ihrem Kampf um Wiederbelebung ihrer ethnischen Identität, ihres Lakota-Seins, spielen genau diese genannten Aspekte eine bedeutende Rolle in den gegenwärtigen Diskursen und selbstinitiierten Sozialprojekten.

## 3 KONZEPT DER PERSON UND WIRTSCHAFTLICHES HANDELN

---

### 3.1 THEORETISCHE ANNÄHERUNG AN DAS THEMA ‚PERSON‘

---

Was macht eine ‚Person‘ aus? Ist es ihre soziale Stellung innerhalb der Gesellschaft? Ist es der Charakter – die Persönlichkeit eines Menschen? Und was macht eine menschliche ‚Persönlichkeit‘ denn aus?

‚Person‘ ist eine schwer zu fassende Kategorie, so schwer zu konkretisieren wie ‚Geist‘ oder ‚Seele‘ und so heiß debattiert wie ‚Identität‘ und ‚Ethnizität‘. Warum sich aber dennoch dieses Konzepts als Analysewerkzeug annehmen?

Wie Rasmussen argumentiert, so ist ‚Person‘ zwar vielleicht ein zu breites und schwammiges Konzept um ein brauchbares analytisches Instrument zu sein und sehr vom kulturellen Hintergrund des Forschers abhängig, aber dennoch sei es nicht zu leugnen:

„relationships among self/person, body, mind, and sociality are universal cultural preoccupations“ (Rasmussen 2008: 31).

So gebe es in jeder menschlichen Gemeinschaft ein Konzept davon, was es heiße menschlich zu sein und noch konkreter: Ideen von Zugehörigkeit, Gleichheit, Hierarchie und Anderssein (Rasmussen 2008: 32). In vielen Gesellschaften werden Neugeborene als unvollkommen, ungeformt und manchmal noch keinem Geschlecht zugeordnet angesehen, erst durch die soziale Geburt werden sie eine Person (Kaufman & Morgan 2005: 321). Das Produzieren von Personen ist daher ein genuin soziales Projekt, und die analytische Rolle des Anthropologen ist es, die Elemente und das Ausmaß dieses Projektes zu erhellen (Kaufman & Morgan 2005: 320).

Um die Kategorie ‚Person‘ als Analyseinstrument einsetzen zu können, ist es notwendig sich mit dem Begriff und seiner Historie auseinanderzusetzen. Da er der europäischen Wertevorstellung entspringt, ist er mit entsprechenden kulturspezifischen Bedeutungsinhalten konnotiert. Im Folgenden soll daher seine Verwendung und Bedeutung in der mitteleuropäischen Gesellschaft kurz erläutert werden, bevor wir uns damit beschäftigen wie die Kategorie der ‚Person‘ in der Ethnologie als wissenschaftliches Werkzeug zur Erkenntnisgewinnung über gesellschaftliche Phänomene rezipiert wird.

---

#### 3.1.1 ENTWICKLUNG DES PERSONENBEGRIFFS IN EUROPÄISCHEM DENKEN

---

Unser Begriff der ‚Person‘ stammt von dem lateinischen *persona*. In der vorchristlichen Antike bezeichnete *persona* zunächst eine Maske, welche bei Theateraufführungen und Begräbnissen getragen wurde. Schließlich wandelte sich die Bedeutung des Begriffs

dahingehend, dass er die Rolle und den rechtlichen Status eines Menschen in der Gesellschaft bezeichnete. (Kather 2007: 12) Nur wer im römischen Recht als *persona* galt – nämlich der römische Bürger – hatte das Recht einen eigenen Namen zu tragen, vor Gericht zu sprechen und eigene Güter zu besitzen, wohingegen der Sklave nicht als *persona* galt, und daher weder einen eigenen Namen hatte, noch im Besitz seines eigenen Körpers war (Mauss 1975: 244). Der Begriff der *persona* ist demnach etymologisch mit einer gesellschaftlichen Rolle verbunden, und zeitgeschichtlich mit einem rechtlichen Status, der an den Besitz von Gütern und den eines Namens gekoppelt ist.

Antike Philosophen wie Aristoteles, Platon, Seneca u.a. setzten sich intensiv mit der Idee des „wahren Selbst“ des Menschen, der Selbstwahrnehmung, der Identität des Einzelnen, und der *persona* auseinander (Vgl. Sorabji 2006: 1). Lange Zeit gab es unter Altertumswissenschaftler und Philosophen die Diskussion ob die frühen Griechen schon vom ‚Individuum‘ in unserem modernen Sinn sprachen. Mittlerweile hat sich die Position durchgesetzt, dass dem nicht so ist, sondern der Mensch von der Antike bis ins Mittelalter als einen integralen Teil des Kosmos angesehen wurde, welcher die Ordnung der Natur und die menschliche Gemeinschaft umfasste (Vgl. Dumont 1983: 34 f.; Vgl. Sorabji 2006: 35). Seneca betonte beispielsweise, dass der Mensch nur Teil eines größeren Ganzen sei, so wie der Steinquader im Gewölbebogen (Sorabji 2006: 157). Dumont weist darauf hin, dass der ‚Mensch‘ und sein Ideal in den Schriften der antiken Philosophen und der frühen Christen ein „außerweltliches Individuum“ war - ein Eremit, der außerhalb der Gesellschaft mit ihren sozialen Zwängen steht. Diese Form von ‚Individuum‘ dürfe man daher nicht mit dem heutigen „innerweltlichen Individuum“ gleichsetzen. (Dumont, 1983: 34-63) Auch wenn der Mensch Teil des Kosmos war, so wurde er definitorisch jedoch von der unbelebten Natur sowie Pflanzen und Tieren aufgrund seiner Fähigkeit zu rationalem Denken und seiner Selbst bewusst zu sein unterschieden. (Kather 2007: 21 f.) Und hier liegt die Verbindung zum Begriff der *persona* wie Regine Kather meint:

„Eine Maske tragen und sie bei anderen erkennen – das kann nur ein Wesen, welches zwischen Sein und Schein zu unterscheiden vermag. [...] sie können sich nun auch in eine fremde Rolle versetzen [...] oder eine soziale Funktion idealtypisch repräsentieren. [...] Nur ein Lebewesen, das sich seiner selbst bewusst ist, kann daher Rollen übernehmen. Es allein kann eine ‚persona‘ tragen.“ (Kather 2007: 14)

Einen Bruch in der Tradierung der Vorstellung des Menschen als integraler Teil des Kosmos hin zu einem von der Natur und der transzendenten Sphäre losgelösten Individuum verursachen die Entwicklungen in der technisch-mathematischen und biologischen Wissenschaft der Frühen Neuzeit sowie die ideologischen und

gesellschaftspolitischen Umwälzungen durch die Aufklärung im 18. Jahrhundert. ‚Leib‘ und ‚Seele‘ werden als voneinander getrennte Phänomene behandelt, wobei sich der Körper allein auf biologischen Prozessen gründet. Der Mensch ist nicht mehr eingebettet und Teil der transzendenten und weltlichen Natur, sondern losgelöst von ihr. (Vgl. Kather 2007: 21) Diese Entwicklung hat sich bis ins 21. Jahrhundert hinweg weiter vollzogen. Gegenwärtig dominiert die mentalistisch-empiristische Position, die eine ausdrückliche Trennung von Mensch- und Personsein vornimmt. Eine Person gilt als autonomes Individuum, welches gekennzeichnet ist durch Selbstbewusstsein und Rationalität, sowie durch die Fähigkeit sich an seine Lebensgeschichte zu erinnern und Interessen für die Zukunft zu artikulieren. (Kather 2007: 125 f.)

„Der Körper erscheint dabei als ein Mechanismus, der auf äußere Stimuli reagiert und instrumentell zur Realisierung der eigenen Interessen benutzt wird, ohne jedoch etwas von der Person zu enthüllen. Eine Person hat einen Körper, aber sie lebt nicht in und mit ihm.“ (Kather 2007: 129)

Die Auffassung des Menschen als ein autonomes Individuum, als rein physisch-biologisches Wesen ohne Verbindung zur kosmologischen Ebene, ist in dem Maße Teil der „westlich-modernen“ Ideologien geworden, sodass es vielen als eine Universalie erscheint. Doch dass diese Konzeption von Person nicht jeder Gesellschaft zu Eigen ist, wurde durch ethnologische Forschung eindrücklich gezeigt.

---

### 3.1.2 DIE PERSON UND DAS SELBST IN DER ETHNOLOGIE

---

Mauss eröffnete, mit Anlehnung an Durkheim, mit seinem Essay *Der Begriff der Person und des Ich* (Mauss, 1975 [1938]) erstmals das Feld für die Analyse von Personenkonzepten. Anhand eines breiten Spektrums ethnographischer Beispiele legte er dar, dass jeder Mensch egal welcher Herkunft ein Bewusstsein für die eigene Einzigartigkeit habe, doch gleichzeitig die Idee von ‚Person‘ und ‚Individuum‘ nicht universell, sondern kulturell konstruiert ist. Er verglich mehrere Gesellschaften unterschiedlicher Regionen und Epochen und deren Vorstellung von ‚Ich‘, Name und Person miteinander und kam zu dem Schluss dass die Idee von ‚Person‘ eng verbunden ist mit Namensgebung, Besitz von Gütern und rechtlichem Status in der jeweiligen Gesellschaft (Mauss 1975: 234). Die wohl folgenreichste Schlussfolgerung besteht in Mauss' Darlegung, dass es einen Unterschied im Personenkonzept moderner „westlicher“ oder wie er es nennt: „nordatlantischer“ Gesellschaften und den anderen untersuchten Regionen gibt. Während in nordatlantischen Gesellschaften das Individuum als höchster Wert betrachtet werde, sein inneres Selbst als Merkmal, so gebe es in „archaischen

Gesellschaften“, so Mauss, feststehende gesellschaftliche Rollen, die auszufüllen sind. Das Charakteristikum – und vorrangige Merkmal – einer Person ist hierbei ihr Name sowie ihre Einbettung in eine spezifische Verwandtschaftsgruppe (Barnard 1996: 421). Das einzelne Individuum tritt also hinter der Ganzheit der Gruppe zurück. Die Person als Konzept ist für Mauss daher ein fundamentaler Aspekt der menschlichen Kognition und eng verbunden mit Gesetz und Moral – das Gesetz schließt Verwandtschaft, Politik und Gesetz ein, die Moral umfasst die Werte einer Gesellschaft (Allen 1980: 29). Ihm geht es daher nicht um das innerpsychische Selbst, „le moi“, sondern um die kollektive Auffassung davon, was eine „personnage“ ausmacht (Barnard 1996: 420). Das dominante Wertesystem einer Gesellschaft ist dabei gleichermaßen Voraussetzung wie Ausdruck der Konzeption der Person (Allen 1985: 30) und ist eng verwoben mit der Kosmologie, deren Verstehen unabdingbar für das Begreifen des Personenkonzeptes ist (Vgl. Mauss 1975: 228 ff.).

In der Ethnologie haben sich in der Folge in der Erforschung von Personenkonzepten zwei Schulen mit unterschiedlichen theoretischen Ansätzen entwickelt:

Zum einen die anthropologische, die in Mauss' Nachfolge ‚Person‘ als eine *Kategorie des Denkens* sieht und somit den Fokus auf die strukturellen und ideologischen Rahmenbedingungen richtet.

Zum anderen die psychologische, die die innerpsychologische Konstitution eines Einzelnen und die daraus erwachsenden Handlungsentscheidungen als Ausgangsbasis nimmt (Vgl. Barnard 1996: 421). Statt ‚Person‘ wird von diesen Autoren vermehrt der Begriff des ‚Selbst‘ verwendet, welches das Ichbewusstsein, das Erkennen der eigenen Einzigartigkeit, und das Erkennen seiner selbst als Einheit in Abgrenzung zu anderen bezeichnet (Poole 1994: 844). Der Begriff des Selbst, den diese Autoren benutzen, hat also eine psychoanalytische, innerperspektivische Konnotation (Rasmussen 2008: 38), während das kulturelle Setting eine untergeordnete Rolle spielt (Barnard 1996: 421).

Aufgrund ihrer anderen Ausrichtung üben diese Autoren starke Kritik an der anthropologischen Richtung. Nach ihrer Auffassung kommt bei dieser zu kurz, dass es sich bei den Mitgliedern der untersuchten Gesellschaften ebenso um Individuen mit eigenen Wünschen, Zielen, Entscheidungen und v.a. Rechtsansprüchen, handelt. An dieser Stelle muss betont werden, dass Autoren wie Mauss und Dumont dies keinesfalls verneinen. Lediglich der Fokus ihrer Betrachtung richtet sich nicht auf die individuelle psychologische Konstitution und Dynamik, sondern eben auf das, dieser übergeordnete, kognitive Wertesystem. Dieses Wertesystem, welches sich nach Dumont als Beziehungsstruktur darstellt, strukturiert Wahrnehmung und Denken des Einzelnen – was

aber nicht heißt, dass er dadurch in seiner gesamten Meinungs- und Entscheidungsgewalt *determiniert* ist. Hier lässt sich auch auf neuere neurobiologische Forschungen verweisen: Das autobiographische Gedächtnis vermittelt den Eindruck der Subjekt- und Akteurseigenschaft: Es hat die Funktion anderen und sich selbst zu zeigen, dass es sich immer um denselben Menschen handelt, der durch die Zeit hinweg gleich bleibt – dies hilft bei der Kommunikation und in Interaktion mit anderen sowie bei der eigenen Erfahrungsverwertung. Das Erkennen und Erinnern seiner selbst als ein Individuum im modernen westlichen Sinne – das heißt als autonom handelnde Person – ist jedoch nicht biologisch, sondern kulturell begründet. (Vgl. Markowitsch & Welzer 2005: 21, 38)

---

### 3.1.3 DAS INDIVIDUUM UND DIE RELATIONALE PERSON

---

Hervorragende Arbeiten zum Vergleich der angesprochenen unterschiedlichen Konzepte zur Person sind die Werke von Louis Dumont. In *Homo Hierarchicus* (1980 [1976]) und *Essay sur l'individualisme* (1983) setzt sich Dumont intensiv mit dem modernen Konstrukt des Individuums und dem holistischen Personenkonzept als Gegenentwurf auseinander. Sein theoretischer Ansatz basiert auf den Überlegungen von Mauss, dessen erklärter Schüler und Rezipient er war. Dumonts Ansatz lässt sich daher dem theoretischen Holismus zuordnen, nach dem sich das Handeln der Akteure auf strukturellen Voraussetzungen begründet, auf sinnhafte Muster, welche dem Akteur selbst meist unbewusst sind. Kultur ist hier eine „immanent strukturierte symbolische Ordnung, die sich im Handeln der Akteure manifestiert [...]“ (Reckwitz 2006: 180). Nach Dumont ist jede Gesellschaft in sich durch ein ihr eigenes Ideen- und Wertsystem geprägt. Dieses Ideen- und Wertsystem – oder auch 'Ideologie' – ist in sich hierarchisch geordnet. Gesellschaften und auch soziale Milieus können sich hinsichtlich der hierarchischen Anordnung der einzelnen Wertelemente unterscheiden. Es ist daher nicht von Bedeutung einzelne Elemente zu untersuchen, sondern die Beziehung und hierarchische Struktur verschiedener Elemente zueinander. Hier stützt er sich auf Mauss' *soziale Tatsache*, welche immer nur in Bezug auf die Gesamtgesellschaft ihren Sinn ergibt. (Vgl. Dumont 1980: 34 f.; Dumont 1983: 12 ff.) Dieser Ansatz führt seiner Meinung nach zu einem höheren theoretischen Abstraktionsgrad als die bisherigen Theorien es leisten konnten und dient somit als gutes analytisches Werkzeug für kulturellen Vergleich (Dumont 1983: 16).

Im Hinblick auf die Entwicklung des europäischen Personenkonzeptes und die Ergebnisse seiner Indien-Studien trifft er eine methodische Unterscheidung zwischen „modernen“ und „nicht-modernen / traditionellen“ Gesellschaften. Auch hier wieder stützt er sich auf Mauss

und dessen Unterscheidung in „nordatlantische“ und „archaische“ Gesellschaften. Eine ähnliche Unterscheidung lässt sich auch bei Durkheim ausmachen, der zwischen Gesellschaften mit mechanischer Solidarität und solchen mit organischer Solidarität unterscheidet. In ersterer füllen die Mitglieder der Gesellschaft vorrangig festgelegte Rollen aus und es gibt eine starke Solidarität: „[...], wo diese Solidarität sehr entwickelt ist, gehört sich das Individuum nicht selbst.“ (Durkheim 1977 [1930]: 171). Nur wo eine stark differenzierte Arbeitsteilung vorherrscht und der Einzelne sich in seiner besonderen Funktion und Berufstätigkeit einbringen kann, könne sich so etwas wie Individualität entwickeln (Vgl. Durkheim 1977 [1930]: 170-172). Dumont ist sich daher bewusst, dass solche eine Unterscheidung in „modern“ und „nichtmodern“ „unter einem ungünstigen Stern“ stehe und „nach 19. Jahrhundert“ schmecke, dennoch sieht er in dieser Begriffsbestimmung ein geeignetes Instrument, um die Rolle des Beobachters versus der Beobachteten zu objektivieren (Dumont 1983: 15).

Er greift den Gedanken von Mauss auf, dass das Personenkonzept Ausdruck der umfassenden Ideologie einer Gesellschaft – ist und zeigt, dass das Konzept des ‚Individuums‘ – der Mensch als autonome Einheit – als Konstrukt der modernen Ideologie aufzufassen ist. Dieses stellt er dem Personenkonzept nicht-moderner Ideologien gegenüber. Er stellt in seinen Überlegungen heraus, dass in den modernen Ideen-Wert-Systemen das Individuum als unteilbare Einheit den höchsten Wert darstellt und damit der Gesellschaft als Ganzes übergeordnet ist. In nicht-modernen Gesellschaften ist jedoch die Person ein Teil der Gesellschaft als Ganzes und ihr untergeordnet. (Dumont 1980: 9 f.) „Gesellschaft“ in diesem Sinne ist die soziokosmische Ordnung: sie bezieht nicht nur soziale Strukturen, sondern auch das kosmologische Universum mit ein. Die Person ist also eingebettet in eine Vielzahl von sozialen und transzendenten Beziehungen und gleichzeitig ihnen untergeordnet. (Vgl. Barraud 1990: 216) Die Person erscheint somit als Mikrokosmos der Gesellschaft, insofern hängt die Frage nach der Person mit der zusammen wie Gesellschaft begriffen wird (Sprenger 2009: 66).

Wichtig ist es nach Dumont jedoch, zwei Bedeutungsinhalte im Begriff des ‚Individuums‘ voneinander zu unterscheiden, womit er der oben genannten Kritik von Anhängern der Akteurszentrierten Ansätze vorgreift:

- a) Das Individuum als empirischer Handlungsträger mit ihm eigenen Interessen, Wünschen, Zielen und Personen-Charakteristika. In dieser Konnotation finden sich in allen Gesellschaften ‚Individuen‘.

- b) Das Individuum als Wertidee der Moderne, das als unteilbare Einheit die Ideale von Freiheit und Gleichheit verkörpert und sich losgelöst von Kosmologie und Gesellschaft betrachtet. In diesem Sinne verstehen sich Mitglieder holistisch geprägter Gesellschaften nicht als ‚Individuen‘. (Dumont 1980: 9)

Mit diesem holistischen Ansatz, der die Kosmologie in die Betrachtungen von sozialen Phänomenen einer Gesellschaft miteinbezieht, hat Dumont viele nachfolgende Anthropologen inspiriert, die in ihren Forschungsgebieten ähnliches in Bezug auf die Konzeption der Person feststellten.

So prägten Marriot (1976, 1977) für Gesellschaften Südostasiens und Strathern (1988) für Melanesien den Begriff des ‚Dividuums‘, um die Einbettung der Person in soziokosmische Beziehungen zu betonen.

In Frankreich wurde die Forschungsgruppe ERASME (*Equipe de Recherche en Anthropologie Sociale: Morphologie, Echanges*) gegründet, deren Mitglieder De Coppet, Barraud, Itéanu u.a. die grundlegenden Einsichten Dumonts weiterentwickelten (Vgl. Berger et al 2010: 5). Auch Jos Platenkamp und Guido Sprenger zählen zu den Autoren, denen der Dumont'sche Ansatz als Grundlage für ihre Überlegungen dient. Ihre Forschungen ergeben, dass in den untersuchten Gesellschaften die Soziogenese und der ontologische Status einer Person von Beziehungen abhängen, die rituell konstruiert, reproduziert und transformiert werden, wodurch die Person mit dem umfassenden Bereich einer sozialen und kosmologischen Natur verbunden wird (Platenkamp 2010: 195).

Ihre Ansätze bilden das theoretische Grundgerüst der vorliegenden Arbeit.

---

## 3.2 WIRTSCHAFTSTHEORIE UND PERSONENKONZEPT

---

---

### 3.2.1 FORMALISMUS VS. SUBSTANTIVISMUS UND DIE FRAGE NACH DER PERSON

---

Wie schon in der Einleitung und in Kapitel 2.2 (Making the modern Individual) angedeutet, besteht zwischen der Konzeption von Wirtschaft und der der Person ein Zusammenhang. Bevor wir uns dem Gabentausch im Speziellen widmen, wenden wir uns also zuerst dieser Verbindung zu.

Adam Smith entwarf mit seinem Werk *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) das Bild des Menschen als *Homo Oeconomicus*. Mit dieser Konzeption war er auf Höhe der intellektuellen Welle der damaligen Zeit. Die Epoche der Aufklärung schaffte den Durchbruch eine neue Gesellschaftsordnung fern der Ständegesellschaft zu denken. Vertragstheoretiker wie Hegel, Rousseau und Kant

befassten sich damit wie eine Gesellschaft von frei bestimmten und frei handelnden Individuen aussehen könnte. Um ein neues Menschenbild zu schaffen, das die Loslösung von absolutistischer Monarchie und Ständeherrschaft erleichtern sollte, wurde der Mensch als ein autonomes Individuum, das nur seinen eigenen Zielen und Interessen verpflichtet war, gezeichnet. Dabei wurde die Gesellschaftliche Ordnung als ein Kampf um knappe Ressourcen beschrieben, jeder nach seinen eigenen Zielen strebend, bereit in rationaler Manier, effektive Mittel einzusetzen um diese Ziele zu erreichen. (Vgl. Reckwitz 2006: 41)

Die Wirtschaft trennt sich bei den „Modernen“ durch diese Entwicklung in der Frühen Neuzeit von der Ganzheit der Gesellschaft und erhebt sich als eigenständiges System: Wirtschaft ist die vollkommene Ausdrucksform des Individualismus (Dumont, 1983: 23). So verwundert es nicht, dass den europäischen Kolonialisatoren der konzeptionelle Zusammenhang von Wirtschaft und Person offensichtlich war: Ein zivilisiertes, selbstverantwortliches, Individuum kann es nur mit Kapitalismus und dem Streben nach Akkumulation geben. Unsere ganze gegenwärtige Marktwirtschaftstheorie und davon abhängig unser Marktwirtschaftssystem ist nach wie vor auf der Theorie des Menschen als *Homo Oeconomicus* aufgebaut und steht mit diesem in engen konzeptionellen Zusammenhang. Selbst Wirtschaftsexperten ist klar: Wenn man das Konzept des atomistischen, rationalen Individuums in Frage stellt, so muss man zwangsläufig auch die gängige Wirtschaftstheorie in Frage stellen – Was dazu führt, dass sich Wirtschaftswissenschaftler davor scheuen, dieses Thema zu berühren, obwohl es mittlerweile offensichtlich ist, dass unsere Wirtschaftstheorie dem tatsächlichen Wesen des Menschen zuwiderläuft. (Davis 2011: 3)

Währenddessen hat sich in der Ethnologie seit Mitte des 20. Jahrhundert ein anderes Bild von Wirtschaft als Kategorie entwickelt. Während die Wirtschaftswissenschaften immer noch vom rationalen Menschenbild ausgehen - den anonymen Warenaustausch im Fokus, folgt die Ethnologie dem substantivistischen Bild, das Karl Polanyi mit seinem Werk *The Great Transformation* (1944), in Anlehnung an Weber, Mauss, Thurnwald und Malinowski, gezeichnet hatte. Mit Rückgriff auf die ethnographischen Beispiele von Thurnwald und Malinowski kritisierte er das gängige Menschenbild eines *Homo Oeconomicus* und entlarvte das kapitalistische Marktsystem als historisch gewachsene und geographisch gebundene Ideologie. Denn die ethnographischen Beispiele widerlegen die bisherige Annahme, dass ein egoistisches, allein ziel- und interessengeleitetes, Individuum in primitiven Gesellschaften existiere, und auch historische Beispiele der eigenen europäischen Gesellschaft brachten ihn zu dem Fazit: „In Wirklichkeit war der Mensch nie

so selbstüchtig, wie es die Theorie verlangte.“ (Polanyi 1979: 139). So schlussfolgerte er: Jegliches ökonomisches Handeln ist in einen sozialen Rahmen eingebettet und unterliegt einem bestimmten Wertesystem (Vgl. Polanyi 1978: 75 f.). Allerdings weist er darauf hin, dass sich in der Entwicklung zur gegenwärtigen Marktwirtschaft eine Umkehrung vollzogen hat, die für die Gesamtstruktur der Gesellschaft von großer Bedeutung sei:

„[...] die Behandlung der Gesellschaft als Anhängsel des Marktes. Die Wirtschaft ist nicht mehr in die sozialen Beziehungen eingebettet, sondern die sozialen Beziehungen sind in das Wirtschaftssystem eingebettet.“ (Polanyi 1978: 88 f.)

Polanyis Unterscheidung der wirtschaftlichen Prinzipien in Reziprozität, Redistribution und Markt- bzw. Warenaustausch als Grundformen der Distribution hat in der Ethnologie bis heute ihre Geltung (Vgl. Polanyi 1978: 77 ff., 1979: 219 ff.). Sahlins (1972) erweiterte das Konzept der Reziprozität durch die Unterteilung in „Ausgeglichene Reziprozität“ und „Generalisierte Reziprozität“. Während erstere den „gleichzeitige[n] Austausch der gleichen Art von Gütern in gleichen Mengen“ (Sahlins 1972: 194) bezeichnet, erfolgt die Erwidierung der empfangenen Gabe bei „generalisierter Reziprozität“ zu einem späteren, nicht festgelegten, Zeitpunkt und muss in Qualität und Menge nicht der empfangenen Gabe entsprechen: „Die materielle Seite der Transaktion ist der sozialen untergeordnet.“ (Sahlins 1972: 194). Eine Form der generalisierten Reziprozität ist der zeremonielle Gabentausch. Im Gegensatz zum anonymen Kauf, wo der Preis festgesetzt ist und die Beziehung zwischen Geber und Nehmer keine Bedeutung hat, steht beim Gabentausch das Soziale, die zwischenmenschliche Beziehung, im Vordergrund und nicht das Objekt und sein materieller (Nutz-)Wert. (Vgl. Hann & Hart 2011: 57) Da die Gabe eng mit der Identität, der Person, des Gebers verknüpft ist, bedeute eine Ablehnung der Gabe auch eine Ablehnung der Person des Gebers sowie der Beziehung zwischen Geber und Empfangenden (Carrier 1991: 126).

Eine Unterscheidung zwischen Gabe und Ware – ‚*gifts*‘ und ‚*commodities*‘, wurde vor allem durch Chris Gregory (1982) betont. Diese Dichotomie ist aber nur in Teilen aufrechtzuerhalten, denn so kann eine Ware zu einer Gabe umgeformt werden, da heutzutage nur noch selten selbst produziert wird. Es wird eine Ware gekauft und durch einen zeremoniellen Akt (des Verpackens oder aufgrund des Anlasses und der Art und Weise der Übergabe) in eine Gabe transformiert. Und als solche etabliert und festigt sie soziale Beziehungen. (Vgl. Carrier 1995 : 89-91)

Dennoch hat sich auch in der Ethnologie ein Wandel von dem Schlüsselkonzept der Reziprozität hin zu *agency*, Konsum und Einbezogenheit in die internationalen

Finanzmärkte vollzogen. Chris Gregory (2009) sieht darin den Siegeszug des neoliberalistischen Denkens verwirklicht, das Wert auf das selbstbestimmte, atomistische Individuum und seine Handlungsfreiheit legt (Vgl. Gregory 2009: 288-290). Nichtsdestotrotz kann man die Auswirkungen der Globalisierung mit all ihren wirtschaftlichen und politischen Auswüchsen und den transnationalen Netzwerken nicht beiseite schieben. Es gibt keine Gesellschaft oder Gemeinschaft mehr, die nicht davon beeinflusst wären. Doch der Globalisierung und der Omnipräsenz der internationalen Finanzmärkte zum Trotz verwenden Menschen auf der ganzen Welt nach wie vor viel Zeit und ökonomische Ressourcen auf die Durchführung von rituellen Praktiken, und dies obwohl Modernisierungstheorien deren Niedergang im Zuge der Globalisierung prophezeit hatten. Chris Hann, langjähriger Direktor des Max-Planck-Instituts in Halle, gründete aus diesem Grund 2009 eine Forschungsgruppe zur Ritualökonomie. Mit Rückgriff auf Thompson warnt er vor der einseitigen und zerstückelten Betrachtung von Wirtschaft und fordert im Sinne von Durkheim und Dumont eine holistische Betrachtungsweise, welche die Werte und kognitiven Handlungsschemata der spezifischen Untersuchungsgruppe / -Gesellschaft mit einschließt (Vgl. Hann 2010: 188 ff.). Gudeman, der sich des Spannungsfeldes zwischen dem anonymen Markt und dem lokalen alltäglichen wirtschaftlichen Handeln bewusst ist, schlägt eine Unterscheidung zwischen *community* und *market* vor. Die Ebene der *community* meint das lokale wirtschaftliche Handeln, das durch soziale Beziehungen konstituiert ist, wobei es sich um *face-to-face*-Gemeinschaften mit Gruppencharakter oder auch um vorgestellte Gemeinschaften mit geteilter Identität (hier lehnt er sich an Benedict Andersons *Imagined Communities 1988* an) handeln könne: „real, on-the-ground-associations and imagined solidarities that people experience“. Der Markt dagegen ist unpersönlich, global und abstrakt und „designates anonymous, short-term exchanges“. (Gudeman 2002: 1) Er betont dabei, dass es sich nicht um zwei komplett von einander getrennte Bereiche handle, sondern die Beziehung zwischen den beiden komplex sei: teils von einander getrennt, teils miteinander verwoben, aber immer voller Spannung (Gudeman 2002: 1).

So sind auch die Lakota in die globale Marktwirtschaft integriert. Dennoch besteht ein enges soziales und wirtschaftliches Netzwerk innerhalb und zwischen den Lakota sowie auch mit anderen *Indian Tribes*. In der Arbeit der Wirtschaftsethnologin Kathleen Pickering (2001) kommt dieses Spannungsverhältnis der lokalen und globalen Ebene deutlich zum Ausdruck. Man kann daher davon sprechen, dass die Sphäre der *community* nach der Definition von Gudeman bei den Lakota einen höheren bzw. stärkeren

Stellenwert einnimmt als das anonyme Marktsystem. Deshalb hat die vorliegende Arbeit ihren Schwerpunkt auf der *community*-Ebene, deren zentraler Aspekt der Gabentausch in Form der *Giveaway*-Zeremonien darstellt.

---

### 3.2.2 GABENTAUSCH ALS SOZIALE UND KOSMOLOGISCHE DIMENSION WIRTSCHAFTLICHEN HANDELNS

---

Für Mauss galt der Gabentausch als das charakterisierende Gesellschaftsprinzip für vorindustrielle, damals so genannte „primitive“, Gesellschaften. In seinem *Essai sur le don* (1925) bezeichnete er den Gabentausch als eine „totale soziale Tatsache“, womit er verdeutlichte, dass der Gabentausch als totales Phänomen alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringt, damit die Gesellschaft als Ganzes ordnet und strukturiert und somit zu ihrer sozialen Kohäsion beiträgt. Dieses „System der vertraglichen Geschenke“ erstreckt sich auf Samoa, wie Mauss entdeckt, nicht nur auf die Heirat, sondern auch auf Geburt, Beschneidung, Krankheit, Pubertät der Mädchen und Bestattungsriten (Mauss 1968: 27). Es werden hierbei Dinge getauscht / geschenkt, die auf Samoa *taonga* genannt werden und in enger Verbindung mit dem kosmologischen Element *mana* stehen. Eine Nicht-Erwiderung des Geschenkes würde den Verlust des *mana* bedeuten – das Mauss als „Autorität, Talisman und Quelle des Reichtums“ bezeichnet. Um das Verständnis der Maori von *mana* zu erläutern, zieht er eine Verbindung zum lateinischen *spiritus*, das zugleich Wind und Seele oder respektive „die Macht der unbelebten und der pflanzlichen Dinge“ bedeuten könne (Mauss 1968: 32). Da die Nicht-Erwiderung eines Geschenkes auch in anderen Gesellschaften mit sozialer Ablehnung gleichbedeutend ist, besteht die Gabe daher für Mauss aus drei miteinander verflochtenen Verpflichtungen: das Geben, das Empfangen und das Erwidern. Mauss legte seinen Fokus auf die dritte Verpflichtung, die des Erwiderns und ging der Frage nach, welche „Kraft“ eine Person zum Geben bzw. Erwidern drängt. Er schlussfolgerte, dass es der „Geist der Gabe“ sei, die die Motivation für das Erwidern darstelle. Die Gabe diene dabei als Verlängerung von Personen, die durch das Geben einen Teil ihrer Identität, von ihrem „Geist“, dem Empfangenden mitgeben. Die gegebene Sache ist dadurch immer noch ein Teil des Gebers. (Vgl. Mauss 1968: 33) Dieser „Geist“ dränge wieder zurück zu seinem Ursprung und veranlasse so den Empfänger die Gabe zu erwidern (Mauss 1968: 36). Mauss' Hypothese über den „Geist der Gabe“ hat in der Nachfolge viel Kritik ausgelöst, weil er die mystische Vorstellung des *hau* der Einheimischen zu einer wissenschaftlichen Kategorie gemacht hatte. Mauss ging es jedoch um die Regeln und Vorstellungen, die den Tauschhandlungen zugrunde liegen. Er

erkannte anhand des *hau*, dass in der *Vorstellung* der Maori dem Gabentausch eine kosmologische Komponente innewohnt und demzufolge „die empfangene Sache nicht leblos ist“ (Mauss 1968: 33). Er spricht daher auch von „geistigen Mechanismen“ (Mauss 1968: 25), die es zu untersuchen gilt. Religiöse Vorstellungen und Kosmologien sind eine bewährte Quelle, um lokale Denkkategorien zu analysieren. Sie dienen Anette B. Weiner zufolge zur Reproduktion der Gesellschaft und liegen demnach wirtschaftlichem und politischem Handeln zu Grunde. Will man also wirtschaftliche und politische Handlungen und Muster erforschen, so ist auch die Untersuchung der kosmologischen Dimension unerlässlich. Dabei macht sie deutlich, dass die kritikwürdigen Kategorien „häuslich/öffentlich“ in sich zusammenbrechen würden, erkenne man in der Ethnologie die so genannten „sekundären häuslichen Werte“ wie biologische Reproduktion und Ernähren der nachfolgenden Generation sowie die „magischen Werte“ der Kosmologien als Basis für Wirtschaft und Politik an. (Weiner 1992: 4)

Mauss' Herangehensweise lokale Denkkategorien als Grundlage für die Analyse von Tauschhandlungen zu nehmen, war eine fruchtbare Inspiration für alle nachfolgenden Anthropologen, die sich mit dem Phänomen des Gabentauschs in verschiedenen Regionen der Welt auseinandersetzten. In diesen Untersuchungen trat immer auch ein Zusammenhang zwischen dem lokalen Konzept der Person und wirtschaftlichen Handlungen, insbesondere Gabentausch in rituellem Kontext, in Erscheinung.

So verwendet Strathern in *The Gender of the Gift* (1988) den Begriff „dividual“, der die Einbettung der melanesischen Person in Beziehungen betonen soll (Vgl. Strathern, 1988). Sie unterscheidet zwischen „commodity societies“, die sie mit der „westlichen“ Gesellschaft assoziiert, und „gift societies“, wie Melanesien (Strathern 1988: 136). In „gift societies“ ist der Einzelne nicht Autor und Ursache seiner Handlungen, sondern da Personen durch Beziehungen konstruiert sind, sind diese Beziehungen gleichzeitig Ursache der Handlung wie auch deren Ergebnis (Sökefeld 1999: 427; Vgl. Strathern 1988: 13). Eine Person existiert daher nicht vor dem Akt des Gebens, ihre Identität ist nur Teil sowie Konsequenz der Beziehung, die durch den Akt des Gebens und Empfangens etabliert wurde (Vgl. Carrier 1991: 220). So wie Personen bestehen auch Dinge aus Verbindungen der sozialen Beziehungen, die sie produziert haben und sind mit ihnen untrennbar verbunden (Strathern 1988: 159).

Die Forschungsarbeiten von ERASME, Platenkamp u.a. zeigen, dass einzelne Gabentauschaktionen nicht als isolierte Transaktionen zu verstehen sind, sondern als Referenz zum gesamten Wertsystem der jeweiligen Gesellschaft und der

Beziehungsgeflechte, aus der sie besteht, gesehen werden müssen. Personen und Objekte in den indigenen Konzeptionen konstituieren sich oft aus den selben sozialen und kosmologischen Beziehungen, was heißt, dass Objekte die selben spirituellen Komponenten aufweisen, die auch eine Person konstituieren. (Berger et al 2010: xxiii) Nach diesem Ansatz wird nicht danach geschaut, welchen materiellen Wert das Tauschobjekt hat, sondern der Wert des Objektes bezieht sich auf seine Zirkulation in einem System von Beziehungen (Barraud et al. 1994: 108). Anders formuliert:

„The Maussian model illustrates the partiality of some sociological models of exchange by showing that people, objects, and social relations form a whole that is created and recreated in different ways when people transact with each other in gift and commodity relations.“ (Carrier 1991: 119)

Ein Phänomen, auf das hier noch näher eingegangen werden soll, da es die Verbindung zu Gabentausch und Person stark zum Ausdruck bringt, sind die Unveräußerlichen Gaben, oder *les dons immeubles*, wie Mauss sie nannte (Mauss 1975: 22). Diese haben ihre Bezeichnung von den eingangs erwähnten *taonga*, die beim zeremoniellen Gabentausch distribuiert werden:

„Die *taonga* sind, zumindest in den rechtlichen und religiösen Vorstellungen der Maori, sehr eng mit der Person, dem Clan und dem Boden verknüpft; sie sind Träger ihres *mana*, ihrer magischen, religiösen und geistigen Kraft“ (Mauss 1975: 23)

Mauss zeigt an Beispielen von Gabentausch-Ritualen und Mythen der Tschuktschen, Eskimo und anderen, dass eine solch enge konzeptionelle Verbindung zwischen besonderen Objekten, die mit einer kosmologischen Kraft beseelt sind, und ihren Besitzern nicht nur bei den Maori und Nordwestküsten-Indianer zu finden ist. Es taucht aber auch eine andere Dimension auf: Nämlich die Beziehung der Tauschobjekte und des Tauschvorgangs mit der Schöpferkraft. (Vgl. Mauss 1975: 31 ff.) Diese Beziehung hat Anette B. Weiner eingehend untersucht, indem sie die Kategorie der Unveräußerlichen Gaben, die bei Mauss nur am Rande erwähnt wurden, anhand ihrer eigenen Feldforschung auf Trobriand sowie anhand anderer Ethnographien zum polynesischen Raum einer Analyse unterzog und dabei folgende Kriterien feststellte:

- a) Unveräußerliche Gaben sind vom Gabentauschzyklus ausgeschlossen.
- b) Sie bleiben innerhalb der jeweiligen sozialen Einheit, und die Weitergabe erfolgt von einer Generation an die nächste. (Weiner 1992: 6)
- c) Sie sind eng mit der Person ihres Besitzers verknüpft. So verbunden mit der Identität der sozialen Person, welcher sie angehören, vermindert der Verlust der

unveräußerlichen Gaben das Selbst des Besitzers und dadurch seinen Status, sein Prestige.

- d) Dabei stellen sie eine einzigartige Verbindung zum kosmologischen Universum dar. Den Unveräußerlichen Gaben selbst ist das Göttliche inhärent. (Weiner 1992: 10)
- e) Außerdem stellte sie bei der Analyse fest, dass Unveräußerliche Gaben, fast ausschließlich von Frauen hergestellt werden, wobei die Frauen im Herstellungsprozess als Kanal für die kosmische Energie dienen. Die Unveräußerliche Gabe kommt erst dadurch zu ihrem hohen Wert, da sie fortan Träger dieser kosmischen Energie ist. (Weiner 1992: 53)

Die Unveräußerlichen Gaben sind aufgrund ihrer Eigenschaften essenziell für die politische und soziale Struktur einer Gesellschaft. Sie erhöhen durch ihre göttliche Verbindung den Besitzer in der gesellschaftlichen Ordnung, schaffen damit Differenz und Hierarchie und legitimieren zugleich diese gesellschaftliche Ordnung mit ihren Machtpositionen. Eng verbunden mit der Identität der sozialen Person, welcher sie angehören, vermindert der Verlust der unveräußerlichen Gaben das Selbst des Besitzers und dadurch seinen Status, sein Prestige. Aber nicht nur verkörpern sie das Heilige in einer profanen Welt, sie vereinen in sich auch die Geschichte der sozialen Einheit, der sie angehören, die Geschichte und das Prestige und den Status der Personen in allen vorhergehenden Generationen. Wenn man so will, akkumulieren sie regelrecht Identitäten und (heroische) Biographien, wodurch sie ihren eigenen Wert als Unveräußerliche Gabe erhöhen (Weiner 1992: 10). Jede Unveräußerliche Gabe ist aufgrund dessen ein einzigartiges Objekt, das seinen Besitzer zu einer einzigartigen Person macht. Indem sie zugleich eine direkte Verbindung zur kosmologischen Welt und damit zum Ursprung alles Seienden, wie auch eine Zeitlinie von historischen, bedeutsamen, Identitäten in sich vereinen, geben die Unveräußerlichen Gaben der Gesellschaft ein Gefühl von Sicherheit und Stabilität in einer Welt voller Wandel und Verfall (Vgl. Weiner 1992: 7).

---

### 3.2.3 POTLATSCH – EINE BESONDERE FORM DES GABENTAUSSCHS

---

Die bekannteste und best untersuchte Distributionszeremonie in nordamerikanischen Gesellschaften ist die Gabentauschzeremonie der Nordwestküsten-Indianer. Franz Boas benannte sie nach dem Chinook-Ausdruck für Tausch und Nahrungsmittel: „Potlatsch“ (Mauss 1968: 23). Mauss orientiert sich in seiner vergleichenden Analyse der

Tauschsysteme „archaischer Gesellschaften“ an diesem Begriff. Er bezeichnete den Potlatch als antagonistischen Gabentausch, bei dem der Kampf um Ränge und der Wettkampf im Distribuieren eine stärkere Bedeutung habe als die Idee der Großzügigkeit (Mauss 1968: 24).

„Der Verbrauch und die Zerstörung sind so gut wie unbegrenzt. Bei einigen Potlatches ist man gezwungen, alles auszugeben, was man besitzt; man darf nichts zurückbehalten. Derjenige, der seinen Reichtum am verschwenderischsten ausgibt, gewinnt an Prestige. Alles gründet auf dem Prinzip des Antagonismus und der Rivalität.“ (Mauss 1968: 65)

Potlatch sollte daher als besondere Form des Gabentauschs „totale Leistung vom agonistischen Typ“ bezeichnet werden, um ihn von anderen Formen abzugrenzen (Mauss 1968: 25). Dies führte dazu, dass der Potlatch heute hauptsächlich mit einem ruinösen Wettbewerb assoziiert wird, bei dem der jeweilige Konkurrent in der Verteilung von Gaben bzw. durch deren Zerstören seinen Gegner übertrumpfen möchte, um entweder seinen Titel als Häuptling zu verteidigen oder im Rang aufzusteigen. Der Fokus der Anthropologen bei der Untersuchung des Potlatch liegt infolge dessen auf dessen Durchführung im Rahmen von Beerdigungszeremonien, vor allem von politischen Führungspersonen und der damit verbundenen Neupositionierung von potentiellen Nachfolgern durch das Distribuieren und Zerstören von Decken und Kupferplatten. Wie Sergei Kan (1989) jedoch in Bezug auf den Potlatch des 19. Jahrhunderts herausgearbeitet hat, werden Potlatches nicht nur zur Neuhierarchisierung der Gesellschaft abgehalten, sondern auch zu Ereignissen wie Geburt und Namensgebung. Heutzutage werden sie auch bei besonderen Jubiläen und nach persönlichen Leistungen gefeiert (Preucel & Williams 2004: 11). Rosman & Rubel führen ebenfalls auf, dass der Potlatch der Nordwest-Küsten-Indianer einen engen Bezug zu Lebenszyklus-Ritualen habe, sehen jedoch die Funktion der Zeremonie Statusunterschiede zwischen Klans und politischen Führungspersonen zu betonen, und die Häuptlingsnachfolge zu regeln (Vgl. Rosman & Rubel 1971: 27, 33).

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die Verbindung des Potlatch mit der Kosmologie. Mauss erkannte im Vergleich der Gabentausch-Konzepte der Eskimo, Haida und Tlingit, dass nicht nur Menschen und Gegenstände vom Austausch erfasst werden, sondern auch „Götter“ und „Geister“ (Mauss 1968: 43) Dies steht in Zusammenhang mit der vorherigen Erkenntnis, dass die Tauschobjekte mit einer „Seele“ ausgestattet sind:

„[...] Alles kommt und geht, als gäbe es einen *immerwährenden Austausch einer Sachen und Menschen umfassenden geistigen Materie* zwischen Clans und Individuen, den Rängen, Geschlechtern und Generationen.“ (Mauss 1975: 29; Hervorhebung V.K.)

---

### 3.2.4 DAS GIVEAWAY – EIN POTLATSCH?

---

Kann man das *Giveaway* der Lakota in die Kategorie des Potlatsch der Nordwest-Küsten-Indianer einordnen?

Die enorme Akkumulation von Gütern, die in die Distribution mündet, sowie die Anlässe der Zeremonie, ebenso wie der Aspekt der verzögerten Gegengabe lassen eine Parallele zum Potlatsch der Nordwest-Küsten-Indianer erkennen. Das Erwerben von Prestige durch das Demonstrieren von Großzügigkeit findet sich ebenfalls bei den Lakota, allerdings haben Ränge und das Erwerben von Titeln keine Bedeutung. Ebenso wenig lässt sich, soweit das Datenmaterial es erkennen lässt, ein zerstörerischer Wettbewerb im Distribuieren verzeichnen, bei dem versucht wird durch „wucherischen Charakter der Gegenleistung“ (Mauss 1968: 28) Konkurrenten auszustechen. Auf der strukturellen Ebene jedoch, die im Zusammenhang mit der Konzeption der Person und der soziokosmischen Ordnung steht, scheint es durchaus eine Parallele zum Potlatsch zu geben. Sergei Kan untersucht in *Symbolic Immortality* (1989) eingehend das Personenkonzept der Tlingit im Rahmen seiner Analyse des Potlatsch. Demzufolge besteht eine Tlingit-Person aus vier spirituellen Komponenten<sup>11</sup>, die eine starke Ähnlichkeit mit denen der Lakota aufweisen. (Vgl. Kan 1989: 52-54) Diese Komponenten spielen eine besondere Rolle in der Erlangung von Prestige und Status: „Aristokraten“ als die „ideale Person“ (Kan 1989: 77). In diesem Zusammenhang macht Kan die Beobachtung, dass Ränge und Führungspositionen bei den Tlingit keinesfalls absolut und klar abgrenzbar waren. Man könne daher weder von „rank society“ noch „class society“ sprechen. (Vgl. Kan 1989: 82 f.) Es könnte also noch mehr Übereinstimmungen zu den Lakota geben, eine tiefer gehende Analyse diesbezüglich muss an dieser Stelle jedoch unterbleiben, da dies den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

---

<sup>11</sup> Die spirituellen Komponenten der Person sind: *daséikw* – die Lebenskraft, der Atem, (*kaa*) *toowú* – Verstand, Seele, inneres Sein, (*kaa*) *yahaayí* – der Schatten / menschlicher Geist nach dem Tod, und schließlich (*kaa*) *yakgwahéiyagu* – Geist eines lebenden oder verstorbenen Menschen. (Kan 1989: 52 f.)

## 4 DIE GIVEAWAYS DER LAKOTA

---

### 4.1 ABLAUF VON GIVEAWAYS

---

Zuerst sollten die Fragen zur Vorbereitung geklärt werden: Wer ist Ausrichter eines *Giveaways* und wie gestaltet sich die finanzielle Situation?

*Giveaways* werden generell von der erweiterten Familie der Hauptperson der Zeremonie durchgeführt bzw. der spezifische infrage kommende Haushalt, wobei immer die Unterstützung von Freunden mit einberechnet wird. Was die Hauptlast der Finanzierung eines *Giveaways* betrifft, so sind keine konkreten Aussagen zu finden, aber den Interviewpassagen aus Pickering zufolge scheint der spezifische Haushalt (dessen Zusammensetzung, wie oben geschildert, erheblich variieren kann), der das Ritual für eines seiner Mitglieder ausrichtet, die Hauptlast der Akkumulation zu tragen (Vgl. Pickering 2000: 58-59). Jedoch helfen Mitglieder der *tiyospaye* sowie Freunde nicht nur bei den Vorbereitungen, sondern geben auch finanzielle oder materielle Unterstützung (Vgl. Grobsmith 1981: 56). Der finanzielle Aufwand beläuft sich oft auf mehrere Tausend Dollar. Interviewpartner erzählten Pickering, dass sie etwa zwei Jahre zum Akkumulieren aufgewendet haben wobei allein das Fleisch für das große Essen, welches ein *Giveaway* begleitet, mehrere hundert Dollar gekostet habe. (Pickering 2000: 58) Die Organisation des *Giveaways*, wozu die Überwachung der Akkumulierung der Gaben, die Produktion von Handarbeitsprodukten zählen, sowie auch die Entscheidung wer welche Gaben erhalten wird, liegt bei den Frauen (Powers 1986: 195).

Nun zum konkreten Ablauf der eigentlichen Zeremonie: Jedes *Giveaway* beginnt mit der Nationalhymne der Lakota, *The Sioux National Anthem*, dieser folgt ein *Honoring Song*, welcher der zu ehrenden Person gilt, anschließend hält der Moderator<sup>12</sup> des *Giveaways* eine Rede, die die Signifikanz des Versammlungsgrundes hervorhebt. Im Anschluss werden die zu Beschenkenden einzeln aufgerufen, erhalten nach ein paar Worten des Moderators zu ihrer Person ihre Gabe und setzen sich wieder. Darauf folgend halten weitere als würdig erachtete Personen eine Rede, die im Zusammenhang mit dem Anlass steht und die soziale und spirituelle Bedeutung des Anlasses betont. (Grobsmith 1981: 57 ff.) Nachdem alle Geschenke vergeben und alle Reden gehalten wurden, findet das große gemeinsame Essen statt – ein großes Buffet, von dem jeder durch ein

---

<sup>12</sup> *eyapaha* – in der Vorreservatszeit wurde so der offizielle Ausrufer genannt. Ein *eyapaha* zu sein war und ist eine besondere Ehre, welche nur einem tugendhaften Mann zuteil werden kann. Außerdem muss er profunde Kenntnisse der Lakota-Traditionen sowie der verwandtschaftlichen Beziehungen aufweisen. (Vgl. Densmore 1918: 104; Powers, 2001: 129)

Distributionskomitee bedient wird. Das Fest ist erst zu Ende, wenn alle Teilnehmer satt sind und das übriggebliebene Essen in so genannten *watheca*-Behältern<sup>13</sup> mit nach Hause nehmen (Pickering 2000: 58).

Oft werden *Giveaways*, je nach Größe auch von Wettbewerben wie Softball und Rodeo begleitet (Pickering 2000: 58).

An jedem *Giveaway* sind ein oder mehrere *wicasa wakan* und christliche Priester anwesend. Des Weiteren gibt es eine Trommler- und Tanzgruppe, wobei diese auch gleichzeitig Mitglieder der *tiyospaye* oder des Freundeskreises sein können. (Vgl. Bolz 1986: 172 ff.; Pickering 2000: 57; Powers, 2001: 129)

*Giveaways* werden für gewöhnlich nicht nur im Rahmen von *tiyospaye* und Freunden, sondern „for the entire community“ abgehalten (Emil Her Many Horses 2001: 13).<sup>14</sup> Die Anzahl der Teilnehmer eines *Giveaway* reicht von der Spanne eines „little community gathering“ von etwa fünfzig Leuten über eine übliche *community*-Größe von 100-300 bis zu mehreren Tausend beim jährlichen Powwow (Pickering 2000: 57). Powwow ist eine große Veranstaltung, in deren Zentrum Tanzwettbewerbe stehen. Eine Jury bewertet die Übereinstimmung der Bewegung mit dem Rhythmus der Musik sowie die Kleidung im Stile der Vorreservatszeit. An die Gewinner werden Preisgelder verteilt. Es gibt ein großes jährliches Powwow, an dem auch Mitglieder anderer *Native American Nations* teilnehmen. Dieses findet während des großen *Tribal Sundance* im Sommer statt. Das Festival wird von Picknicken und Grillen, geselligen Tanzrunden und gemeinsamen Singen und der Wahl der *Miss Indian Nation* begleitet. An Verkaufsständen werden „traditionelle“ Gegenstände und Kleidungsstücke verkauft. (siehe u.a. Gollner-Marin 1994: 163-165) Neben dem großen Powwow gibt es wohl auch kleinere Powwows in den verschiedenen *communities* der Reservate.<sup>15</sup>

Wer sind nun aber die Empfänger der Gaben und um welche Gaben handelt es sich?

---

<sup>13</sup> *watheca* bedeutet wörtlich: „das Essen, das man von einem Fest mit nach Hause nimmt“ (Pickering 2000: 58).

<sup>14</sup> Der Begriff der *community*, der im Folgenden benutzt wird, meint die einzelnen Siedlungen/Ortschaften bzw. richtet sich nach seiner Verwendung in der vorliegenden Literatur. Meistens wird der Begriff ‚community‘ von den Autoren angewandt ohne ihn näher zu bestimmen. Er ist daher nicht mit der Bedeutung von Dumont zu verwechseln, der mit dem Begriff der ‚community‘ den konzeptuellen Unterschied zwischen Gesellschaft als ein Konstrukt das mit dem Kosmos verbunden ist – einer ‚Gemeinschaft‘ – und dem der Gesellschaft als eine Ansammlung von Individuen betonen wollte (Vgl. Berger et al. 2010: xvii). Genausowenig ist er mit dem analytischen Begriff von Gudeman zu verwechseln, wie in Kapitel 3.1 erläutert.

<sup>15</sup> Offizielle Homepage des Oglala Sioux Tribe: <http://www.oglalalakotanation.org/oln/Government.html>.

Diejenigen Personen, denen die höchste Ehre und der größte Dank zuteil werden, erhalten Star Quilts<sup>16</sup>, gefolgt von mit Perlen oder Stachelschweinborsten verzierten Ledertaschen<sup>17</sup> und Mokassins (Vgl. Pickering 2000: 57; Grobsmith 1981: 54).

Der Moderator und die Trommlergruppe erhalten Geldgeschenke, die Tanzgruppe erhält Textilien wie Leintücher, Handtücher, Kissen, Kleidung und Stoffe. An die übrigen Anwesenden werden kleinere Gegenstände wie Küchenutensilien, Plastikbehälter und Spielzeug verteilt, so dass jeder etwas erhält. (Bolz 1986: 173; Pickering 2000: 57)

#### 4.2 KONTEXT DER *GIVEAWAYS* – DIE SIEBEN HEILIGEN RITUALE

---

Den Beobachtungen der Ethnologen zufolge wird diese Distributionszeremonie im Rahmen von wegweisenden Ereignissen im Leben eines Lakota abgehalten, sei es die Absolvierung des Schulabschlusssexamens, das Erhalten einer besseren Arbeitsstelle oder der Erfolg in ein politisches Amt gewählt worden zu sein. (Vgl. Grobsmith 1981: 54; Pickering 2000: 57) Auch wenn ein Kind christlich getauft wird, so wird anscheinend zwar kein *Giveaway* veranstaltet, aber das Kind erhält Perlenverzierte Mokkasins oder Mützen und Star Quilts (Powers, M. 1986: 137).

Darüber hinaus sind *Giveaways* eingebettet in Rituale, die zum größten Teil den als solchen bezeichneten „Sieben Heiligen Ritualen“ der Lakota zugehörig sind. Diese wurden in dieser oder ähnlicher Form auch in der Vorreservatszeit durchgeführt und werden aufgrund dessen von den Lakota als „traditionelle Rituale“ bezeichnet. Da die *Sieben Heiligen Rituale* Ausdruck des kosmologischen Konzepts der Lakota sind und gleichzeitig auf die Spur der Konzeption der Person führen, wird im Folgenden auf die soziokosmischen Vorstellungen der Lakota eingegangen. Beschäftigt man sich mit diesen, wird man feststellen, dass sich darin der Schlüssel für die Frage nach der Existenzgrundlage der *Giveaways* findet.

---

<sup>16</sup> Star Quilts sind aus verschiedenen Stoffquadraten gesteppte Decken mit dem Motiv des Morgensterns. Es folgt im Design der im rituellen Kontext verwendeten, Büffelhaut-Decken oder „hide robes“. Diese wurden in der Vorreservatszeit, teils auch heute noch, im Rahmen der Visionssuche oder bei Heilungszeremonien eingesetzt. Der Quilt kam vermutlich durch niederländische Siedler im 19. Jh. zu den Lakota. (Medicine 1989: 128)

<sup>17</sup> Die Ledertaschen können so genannte *pipe bags* sein, in denen die zeremonielle Pfeife einer Person aufbewahrt wird, oder auch sakrale „Medizinbeutel“ (*wasicun*).

## 5 DAS PERSONENKONZEPT DER LAKOTA

---

In Gesellschaften, die nicht der seit der Neuzeit in Europa vorherrschenden Ideologie des Individuums folgen, ist die Person eingebettet in die soziokosmische Ordnung: Elemente einer Person sind gleichermaßen auch Elemente des kosmologischen Universums (De Coppet 1994: 118). Diese Elemente sind jedoch keine Substanzen, sondern sie sind Elemente von Beziehungsgeflechten, welche die soziokosmische Ordnung konstituieren, was wiederum heißt, dass eine Person durch ein Set aus Beziehungen konstituiert ist (Barraud 1994: 214). Da nach Mauss und Dumont solche so genannten „nicht-modernen“ Gesellschaften holistisch sind in dem Sinne, dass die soziale Sphäre nicht von der kosmologischen zu trennen ist, kommt der Kosmologie in der kulturellen Konzeption der Person eine besondere Bedeutung zu.

### 5.1 SOZIOKOSMISCHE VORSTELLUNGEN DER LAKOTA

---

Will man die Kosmologie der Lakota verstehen, so ist es unumgänglich sich mit dem Konzept des *wakan* auseinanderzusetzen. Die Übersetzung des Begriffs ins Deutsche ist wie bei allen indigenen Begrifflichkeiten mit der Gefahr konfrontiert, die indigene Bedeutung durch die eigene zu verfälschen. Oft wird *wakan* mit „geheimnisvoll, heilig“ übersetzt, was jedoch nicht trifft, was das Konzept tatsächlich meint (Powers 1986: 107).

*Wakan* ist ein Begriff, der alles Unverstehbare, Mystische, Geheimnisvolle und mit der Schöpferkraft in Verbindung stehende bezeichnet. Beide Silben, aus denen er besteht, haben eine Bedeutung: *kan* bezeichnet etwas, dessen Alter über die Vorstellungskraft der Menschen hinaus geht; etwas, das übernatürlich, das heilig ist, während die Silbe *wa* etwas meint, das *kan* tut oder ist (Walker 1980: 96). So sind gewisse *spirits*<sup>18</sup> *wakan* oder *wakan*-ähnlich, auch Tiere, Steine und Felsen können *wakan* sein (Walker 1980: 69). Wie Marriott und Inden für Südindien herausgearbeitet haben, dass alle Lebewesen von einem einzigen, allmächtigen, vollkommenen Prinzip stammen, das alles miteinander verbindet und durchströmt (Marriott & Inden 1977: 231), so sind auch Flora und Fauna in der Ideologie

---

<sup>18</sup> Es handelt sich hierbei um unsichtbare, transzendente, Wesen, die, wie in einem späteren Kapitel erläutert wird, einen Personenstatus innehaben. Um die 4x4 *wakanpi* sowie um ihre Nachkommen und andere „*spirits*“ ranken sich verschiedene Mythen, in denen die Wesen als Personen dargestellt werden, die Wünsche und Sehnsüchte haben, Leidenschaft empfinden oder einen wechselhaften, undurchsichtigen Charakter haben (wie z.B. der *Trickster*). Lakota bezeichnen sie als „*spirits*“. Da im Deutschen „Geister“ v.a. die Konnotation von „Spukgeister“ hat, verwende ich entweder den Lakota-Begriff „*wakanpi*“ oder den ebenfalls von den Lakota verwendeten englischen „*spirits*“.

der Lakota Ausdruck von *wakan*, welches als „the unifying life force that flowed in and through all things“ alles miteinander verbindet (Standing Bear zitiert in: Melody 1977: 83).

*Wakan Tanka* (*tanka* = groß) steht in seiner Heiligkeit und Macht über *wakan*. Zum einen wird *Wakan Tanka* mit dem Schöpfungsprozess gleichgesetzt, zum anderen mit dem Ort, von dem die unsichtbaren Kräfte, die *spirits*, herkommen oder wo sie beheimatet sind (Vgl. Walker 1980: 70). Es ist also die große, ursprüngliche Macht – der Anfang und die Essenz von allem. *Wakan Tanka* wird von Lakota selbst auch manchmal als „Lord“ oder „God“ ins Englische übersetzt. Wo der christliche Glaube jedoch in „Gott“ eher eine Singularität sieht, ist *Wakan Tanka* komplexer. Es ist eine alles durchströmende Ganzheit, die sich aus seiner Vielzahl von Wesenheiten zusammensetzt – oder wie es ein spiritueller Führer der Lakota im Gespräch mit Walker ausdrückte: „*Wakan Tanka* sind viele, aber gleichzeitig doch alle eines.“ (Walker 1980: 69). Nach der Analyse von Walker, sowie von Powers, der sich auf Walker stützt, lässt sich *Wakan Tanka* in 4x4 Aspekte oder Wesenheiten unterteilen, die wiederum in einer Hierarchie zueinander stehen.<sup>19</sup>

Folgende Tabelle<sup>20</sup> soll dies veranschaulichen.

	1	2	3	4	Klassifikation <sup>21</sup>
1	<i>Wi</i> (Sonne)	<i>Skan</i> (Himmel)	<i>Maka</i> (Erde)	<i>Inyan</i> (Fels)	<i>Wakan kin</i> : gab es vor der Erschaffung der Welt
2	<i>Hanwi</i> (Mond)	<i>Tate</i> (Wind)	<i>Wohpe</i> (Sternschnuppe)	<i>Wakinyan</i> (Geflügelter)	
3	<i>Tatanka</i> (Büffel)	<i>Hu Nonp</i> (Bär)	<i>Wani</i> (4 Winde)	<i>Yumni</i> (Wirbelwind)	<i>Taku wakan</i> : „wie wakan“
4	<i>Nagi</i>	<i>Niya</i>	<i>Nagila</i>	<i>Sicun</i>	

Tabelle 1: Kosmologische Ordnung der Lakota: Die 4x4 Wesenheiten von *Wakan Tanka*.

Diese 4x4 Aspekte von *Wakan Tanka* sind „die, die alles (er-) schaffen, regeln, leiten und über die Menschheit wachen, sie sind *wakanpi*“ (Walker 1980: 96).<sup>22</sup> *Inyan* ist

<sup>19</sup> Vielleicht kann man es mit dem Konzept der Heiligen Dreieinigkeit in der christlichen Lehre vergleichen, nach der Gott, der Heilige Geist und Jesus Christus eine Einheit bilden, und gleichzeitig doch als drei eigenständige Wesenheiten begriffen werden.

<sup>20</sup> Nach Powers 1986: 122. *Wi*, nach der Tabelle als 1.1 eingeordnet, ist der höchstverehrte oder mächtigste Aspekt, *Skan* als 1.2 der zweithöchste usw. Wie alle schematischen Darstellungen ethnographischen Materials ist auch diese mit Vorsicht in Hinblick auf die dargestellte Hierarchie der kosmologischen Wesenheiten zu genießen. Sie basiert auf Walkers Interviewergebnissen und kann daher auch einer gewissen lokalen Variation unterliegen.

<sup>21</sup> Klassifikation nach Walker 1980: 96. Zur Diskussion der „Echtheit“ der Aufteilung in *wakan kin* und *taku wakan* siehe Powers 1986: 123-125.

der älteste von allen, dem Schöpfungsmythos zufolge erschuf er *Maka* und *Skan* (Abbeviation von *Takuskanskan*). Im Schöpfungsprozess gab er seine ganze Schöpferkraft an *Skan* ab, der dadurch wiederum alles andere erschuf. *Skan*, als ein Aspekt von *Wakan Tanka*, gibt Leben und ist aller Bewegung Ursprung. *Wi*, als zuletzt erschaffener Aspekt, steht jedoch über *Skan* und über den restlichen Aspekten von *Wakan Tanka*. Gebete werden an die vier der ersten Ebene der *Wakan kin* gerichtet, die Aspekte der zweiten Ebene fungieren als Überbringer, wobei *Wohpe* die Hauptüberbringerin ist. (Vgl. Walker 1917: 55) Die *wakanpi* offenbaren sich in Träumen und Visionen, manchmal verkörpert durch *akicitas*, Boten in Tiergestalt (DeMallie 1987: 29).

*Wohpe*, die auch *die Schöne* genannt wird, kommt eine besondere Bedeutung in der Kosmologie der Lakota zu. Sie überbrachte den Lakota in Gestalt der Weißen Büffelkalbsfrau die Sieben Heiligen Rituale sowie die Heilige Pfeife.<sup>23</sup> (Vgl. Walker 1980: 109 f.) Die Heilige Pfeife wird seither von einem auserwählten *pipe keeper*<sup>24</sup> unter Verschluss gehalten, und nur zu besonderen Anlässen hervorgeholt, welche die gesamte Lakota Nation betreffen (Walker 1980: 76). Daneben hat jeder und jede Lakota eine eigene zeremonielle Pfeife, die ihre Sakralität durch die Segnung eines *wicasa* oder einer *winyan wakan* erhält. Die Heilige Pfeife ist dabei der Mittelpunkt, sie überträgt ihre *wakan*-Kraft auf die anderen Pfeifen. (Looking Horse 1987: 69) Die zeremonielle Pfeife ist das Instrument, um in Kommunikation mit *Wakan Tanka* zu treten (DeMallie 1987: 128). Der Mythos, wie *Wohpe* die Sieben Heiligen Rituale und die Heilige Pfeife an die Lakota überreicht, endet mit den Worten *Wohpes*, dass sie immer gegenwärtig sei und die Gebete beantwortet werden, wenn der Rauch der Pfeife aufsteige (siehe Walker 1980: 111).

Was die Feinheiten der Kosmologie und die Abläufe der Rituale betrifft, so findet man eine gewisse Spannbreite verschiedener Konzepte und Ansichten vor, denn das kosmologische Verständnis der Lakota ist nicht statisch, es unterliegt keinem Dogma (Vgl. Powers 1975: 51; Kurkiala 1997: 129). Dies hängt damit zusammen, dass es keine Kultur-Natur-Dichotomie in den soziokulturellen Vorstellungen der Lakota gibt: der Mensch ist nicht von der Natur und dem kosmologischen Universum getrennt – er ist Teil von ihr

---

<sup>22</sup> Die Silbe *-pi* ist der Anzeiger für Plural: meint mehr als eines, oder etwas, das von mehreren Personen gemacht wird (Walker 1980: 97).

<sup>23</sup> Powers nimmt an, dass es sich hier im Kern um ein tatsächlich historisches Ereignis handelt, das um etwa 1775-78 stattgefunden haben muss. Dies war die Zeit, als die ersten Lakota-Bands in die Region der Black Hills vorgedrungen sind. (siehe u.a. Powers, M. 1986: 49 ff.)

<sup>24</sup> Zum *Pipe keeper* können Männer wie Frauen auserwählt sein. Der jetzige *Pipe keeper*, Arval Looking Horse vom Cheyenne River Reservat hat die Aufgabe von seiner Großmutter übertragen bekommen. Er ist der 19. *Pipe Keeper*. (Vgl. Looking Horse 1987: 67)

(DeMallie 1987: 28). Daher ist der Mensch in der ständigen Interaktion mit der kosmologischen Schöpferkraft und erhält von ihr neue Weisungen und Empfehlungen – auch im Hinblick auf symbolische Details in den Ritualabläufen. Allerdings gibt es einige feststehende Aspekte, die eine zentrale Bedeutung für die Ritualabläufe haben.

- 1) Die zeremonielle Pfeife als Mittler, um mit den *wakanpi* in Kommunikation zu treten: Der Beginn jeden Rituals, jeden einzelnen Gebetes, besteht in einer symbolischen Handlung, in der das Mundstück der Pfeife im Uhrzeigersinn in die vier Himmelsrichtungen, zur Erde und zum Himmel gerichtet wird sowie von dem sakralen Spruch: „*mitakuye oyasin – we are all related*“ begleitet wird.
- 2) Darbietung von Tabak, Süßgras und Traubenkirschen.
- 3) Die Zahl 4 als strukturelles Element sowie das des Kreises und der Kreisbewegung.
- 4) Gesang und Trommelschlag als Form spiritueller Kommunikation.

*Wakan Tanka* verkörpert also die Totalität der Existenz, es erschuf nicht nur das Universum, es umfasst das Universum (DeMallie 1987: 28). Der Mensch ist verbunden mit dem Universum, ja eins mit ihm und mit allem, was von *Wakan Tanka* erschaffen wurde. Gesundheit, Wohlbefinden und zwischenmenschliche Beziehungen sind daher auf dem Konzept des *wakan* aufgebaut (Medicine 1985: 26).

## 5.2 DIE VIER DIMENSIONEN DER PERSON

---

Eine Person in der Ideologie der Lakota wird aus den vier Elementen konstituiert, welche der vierten Ebene von *Wakan Tanka* angehören. Sie sind *wakan*, Teil dessen, was viele und doch eines ist (Walker, 1980: 67) und gleichzeitig sind sie Teil der menschlichen Person und stellen sie in direkte Beziehung zur Kosmologie.

*Niya* wird einem Neugeborenen von *Skan* gegeben. Es ist der *spirit*, der das *ni*, den Lebenshauch, verursacht. Er verbindet den Körper mit dem innersten Sein eines Einzelnen. (Amiotte 1998: 86) Das *ni* muss durch Rituale, insbesondere durch das Schwitzhütten-Ritual, *Inipi*, gestärkt werden, sonst wird es schwach und der Körper wird krank; wenn es den Körper verlässt, stirbt dieser (Walker 1980: 100).

Das *nagi* umfasst das gesamte Wissen, den Verstand, einer Person. Gleichermaßen trägt es alle Persönlichkeiten in sich, die *ego* kennt, wozu Eltern, Verwandte, und Ahnen zählen. Es ist der „Schatten“, der *ghost*, einer Person und macht die Persönlichkeit eines Menschen aus. (Voss et al. 1999: 235)

Das *nagila* ist Teil von *Skan*, der Kraft, die alles bewegt (Amiotte 1987: 87). Es ist der Aspekt der Person, der an paranormalen Phänomenen partizipiert: „it is the other realm of knowing“ (Voss et al. 1999: 236). Es ist der Bereich des Wissens, der im kosmologischen Universum verankert ist – sich also der unmittelbaren Wahrnehmung des Menschen entzieht. *Nagila*, das durch seinen Zugang zu Wissen außerhalb der menschlichen Empirie hat, ist in ständiger Interaktion mit *nagi*, das den Verstand und die Persönlichkeit eines Menschen ausmacht. Sie stehen in einer engen Wechselbeziehung. (Voss et al. 1999: 236)

Der vierte Aspekt der Person ist *sicun*. Es ist „spirit-like“ (Voss et al. 1999: 236) und beschützt den Menschen seit dessen Geburt vor bösen Geistern (Voss et al. 1999: 236). Es kann aber auch erst im Laufe des Lebens durch bestimmte Rituale hinzugewonnen werden, vielmehr kann ein Mensch mehrere *sicun* in sich vereinen (Vgl. St. Pierre & Little Soldier 1995: 97).

Daneben gibt es einen weiteren Aspekt, der in mancher Literatur (St. Pierre & Long Soldier; sowie Powers) als personenkonstituierend bezeichnet wird: *tonwan*. Nach der Übersetzung von Buechel ist *tonwan* „a spiritual or quasi spiritual power or quality that makes a person or thing *wakan*“ (Buechel 1970: 499); Powers beschreibt es als ein Potential, das sichtbare Energie in unsichtbare und vice versa zu verwandeln vermag (Powers 1977: 52).

### 5.3 RITUALE ZUR KONSTRUKTION DER PERSON

---

Wie im Folgenden analysiert wird, gibt es eine Reihe von Ritualen, die in engem Zusammenhang zur lokalen Konzeption der Person stehen. Durch sie wird die Person nach den dominanten Werten einer Gesellschaft sozialisiert und geformt und in Beziehung zur soziokosmischen Ordnung gestellt (Berger et al. 2010: xxiii). Manche dieser Rituale stimmen mit den Übergangsritualen nach der Definition von Van Gennep (1960) überein und markieren einen Übergang von einem Status in einen nächsten. Andere Rituale tragen zur Veränderung oder Verbesserung der Person bei, stellen aber keinen markanten Übergang nach der Van Gennep'schen Definition dar. Manche Rituale involvieren das ganze Reservat, andere den jeweiligen Distrikt, die meisten aber die *community* (Powers & Powers 2003: 43). Allen gemeinsam ist das Austragen eines *Giveaways* im Anschluss an das jeweilige Kernritual.

Neugeborene und kleine Kinder gelten in der Lakota-Ideologie generell als *wakan*, der Begriff „Kind“ in der Lakota-Sprache bringt dies deutlich zum Ausdruck: *wakanyeja* was

„holy ones“ bedeutet (Medicine 1987: 169 und Medicine 1985: 17), da sie eben noch im Zentrum von *Wakan Tanka* waren. Und doch bedarf es der Lebenszyklus-Rituale, um aus dem sakralen Wesen, das ein Kleinkind ist, eine vollständige Person zu machen.

---

### 5.3.1 DAS GEBURTSRITUAL

---

Die Nabelschnur eines Neugeborenen wird gleich nach der Geburt in einem speziellen Behälter, einer Perlenverzierten Ledertasche, aufbewahrt – denn sie repräsentiert das Zentrum des Seins des Babys und symbolisiert das spirituelle Zentrum der Welt (Grobsmith 1981: 59). Das Geburtsritual, das auch immer von einem anschließenden *Giveaway* und gemeinsamen Essen begleitet wird, wird nach Grobsmith jedoch nur noch in wenigen Familien praktiziert (Grobsmith 1981: 59). Der konkrete Ablauf des Rituals ist aus der Literatur nicht ersichtlich.

---

### 5.3.2 DAS DURCHSTECHEN DER OHREN

---

Dieses Ritual war in der Vorreservatszeit eine gängige Praxis, und auch in der Gegenwart wird es noch von vielen praktiziert. Wenige Wochen oder Monate nach der Geburt wird ein Kind zu einem *wicasa wakan* (oder einer *winyan wakan*) gebracht, der/die mit einer Nadel die Ohren des Kindes durchstechen soll. Dies kann beim Sonnentanz oder außerhalb dieses Zeitraums geschehen. Das Ritual des Ohrendurchstechens kann auch erst im späteren Kindesalter durchgeführt werden. (Vgl. Walker 1980: 192; Amiotte 1987: 84; Erdoes & Lame Deer 1979: 34)

Das Ritual beginnt mit dem Zeremonien-Lied des beteiligten *wicasa wakan*, nachdem das Kind auf einem Star Quilt Platz genommen hat. Das Lied soll dazu dienen das *wasicun* aus dem Medizinbeutel herbeizurufen, anschließend zählt der *wicasa wakan* seine Leistungen und Taten auf, um zu beweisen, dass er befugt ist, die Ohren zu durchstechen. Die Ohrlöcher werden durch ein Stück gegerbte Haut offen gehalten. In der Vorreservatszeit war der *wicasa wakan*, der die Zeremonie durchgeführt hat, fortan zuständig dem Kind die Regeln und Bräuche der Lakota beizubringen. (Vgl. Walker 1980: 192; Amiotte 1987: 84) Ob dies in der Gegenwart auch so gehandhabt wird, geht aus der Literatur nicht hervor. Ein älterer und respektabler Verwandter hält dann im Anschluss eine Rede über die Bedeutung der Zeremonie und über die Verpflichtungen des Kindes gegenüber seines *Tribe* (St. Pierre & Long Soldier 1994: 66). Beim anschließenden *Giveaway* erhält der *wicasa wakan* die wertvollste Gabe (Erdoes & Lame Deer 1979: 35).

Mit dem Durchstechen der Ohren wird nicht nur ein physisches Merkmal hinterlassen und eine Beziehung zwischen dem Kind und seinem Lehrmeister generiert, mehr noch werden die Ohren des *nagi* des Kindes durchstoßen, und damit sein Intellekt, so dass es von da an die Stimmen der *spirits* hören kann (Amiotte 1987: 84).

---

### 5.3.3 NAMENS GEBUNG

---

Namen sind ein bedeutender Bestandteil in der Konzeption der Person. Bei den Lakota ist ein Neugeborenes noch keine vollständige Person, was sich auch dadurch manifestiert, dass es noch keinen eigenen, individuellen, Namen hat.

Im Zuge des Individualisierungs- und Assimilationsprozesses wurde jedem Lakota beim ersten Zensusverfahren im frühen 20. Jahrhundert einen dem euro-amerikanischen System angeglichenen Familiennamen gegeben, der sich am Lakota-Namen des Hausvorstehers orientierte, sowie ein christlicher Vorname (Vgl. McLaughlin 1989: 227).<sup>25</sup> Auch heute noch wird ein dem amerikanischen System angeglicher Name in die Geburtsurkunde eingetragen. Neben ihrem bürokratisch-offiziellen Namen haben die meisten Lakota jedoch auch einen Lakota-Namen, den sie durch eine Namensgebungszeremonie erhalten haben (Vgl. Grobsmith 1981; Gollner-Marin 1994: 254).

In der Vorreservatszeit gab es eine Liste von vorgegebenen Namen, die die Geburtsreihenfolge widerspiegeln. Je nach dem als wieviertes Kind einer Kernfamilie es geboren wurde, erhielt das Neugeborene den entsprechenden Namen. (Vgl. Powers 1975: 38; auch McLaughlin 1989: 226)

<b>Reihenfolge</b>	<b>m</b>	<b>f</b>
Erstgeboren	<i>Caske</i>	<i>Wi-tokape</i>
Zweitgeboren	<i>Hepan</i>	<i>Hapan</i>
Drittgeboren	<i>Hepi</i>	<i>Hepistanna</i>
Viertgeboren	<i>Catan</i>	<i>Wanska</i>
...	<i>Hake</i>	<i>Wi-hake</i>
...	<i>Hakata</i>	<i>Hakata</i>
...	<i>Cekpa</i>	<i>Cekpa</i>

Tabelle 2: Die Geburtsreihenfolge-Namen, nach Powers 1975: 38.

---

<sup>25</sup> So wurden beispielsweise Standing Soldier und seine Frau White Star zu Joe und Mary Standing Soldier (Gollner-Marin 1994: 254).

Mauss hatte diese Reihenfolge als Namen eingeordnet, die einem speziellen Klan gehören und dadurch den rechtlichen Status einer Person begründen (Mauss 1975: 234). Diese feststehenden Namen, bzw. Bezeichnungen, jedoch galten generell für alle Mitglieder der Lakota und waren nicht einem bestimmten „Klan“ zugeordnet. Es waren sozusagen „Modellnamen“, bis das Kind mit einem Lebenszyklus-Ritual einen eigenen, „richtigen“, Namen erhielt und somit zur Person wurde. (Vgl. Powers 1975: 38)<sup>26</sup> McLaughlin, der als BIA-Beamter in der frühen Reservatszeit für die administrative Verteilung von offiziellen Namen im Standing Rock Reservat zuständig war, berichtet von diesem Phänomen der Namenlosigkeit vieler junger Lakota:

„They have struggled through early life without any sort of name, except the designation of the son or daughter of So-and-So when occasion required.“  
(McLaughlin 1989: 226).

Die Namensgebung erfolgt heutzutage, wie es auch zur Zeit der Vorreservatszeit üblich war, erst im Alter von etwa acht bis zehn Jahren (Vgl. Emil Her Many Horses 2001: 14; auch Grobsmith 1980: 59), wenn die Persönlichkeit des Kindes schon klar zu erkennen ist. Je nachdem wie sich die Persönlichkeit des Kindes weiterentwickelt, so erhält es im Laufe seines Lebens verschiedene Namen. Dies kann bei einem Lebenszyklus-Ritual oder nach einem besonderen Ereignis oder Tat, in dem sich das Wirken von *Wakan Tanka* offenbart hat, geschehen (Vgl. McLaughlin 1989: 225). Es ist aber auch möglich, dass ein Name von einem älteren Verwandten auf das Kind transferiert wird, in diesem Falle kehrt der Geber zu seinem vorhergehenden Namen zurück. Weiterhin ist es möglich, dass ein Kind bereits im Säuglingsalter einen Namen erhält, wenn etwas Außerordentliches, das mit *Wakan Tanka* in Verbindung gebracht wird, passiert. Der Name des Kindes bezieht sich dann auf dieses Ereignis. So erzählt James McLaughlin in seiner Autobiographie von einem Lakota Headman, der seinen Namen „Rain-in-the-face“ kurz nach seiner Geburt erhalten hatte, nachdem sich ein Vogel, der als Bote des Donner-Wesens gilt, in seiner Nähe auf einem Ast niedergelassen hatte und ein kleiner „Regenguss“ das Gesicht des Kleinkindes befeuchtete. Dies wurde als Zeichen für die Kommunikation des Kleinkindes mit dem *Wakan*-Wesen gesehen, der Vater des Kindes hielt danach ein *Giveaway* und verkündete den Namen im Lager. (McLaughlin 1989: 223-225) Eine ähnliche Begebenheit berichtet auch Gollner-Marin von einem Lakota-Gesprächspartner, der seinem Sohn den Namen

---

<sup>26</sup> Es liegt die Vermutung nahe, dass die englischen Namen, die bei der Geburt vergeben werden, ein Äquivalent zu den Geburtsreihenfolge-Namen in der Vorreservatszeit darstellen. Der bürokratische englische Name wird bei der Geburt vergeben, der „wahre Name“ jedoch erst zu späterem Zeitpunkt. Das ist jedoch meine eigene Interpretation und müsste erst auf ihre Wahrscheinlichkeit hin überprüft werden.

„Kreisender Habicht“ gab, weil bei dessen Geburt ein Habicht über dem Krankenhaus seine Kreise gezogen hatte. Ein Lakota-Name gilt als der „wahre Name“ einer Person, der die Persönlichkeit wie auch die Bestimmung dieser abbildet. So sagte der Vater von Kreisender Habicht zu Gollner-Marin: „He's living up to this name, he's always in motion.“ (Gollner-Marin 1994: 255).

Lakota werden meist nicht mit ihrem individuellen Namen angesprochen, da er als *wakan* gilt, und somit nur in besonderer Ehrerweisung ausgesprochen werden darf, stattdessen werden sie hauptsächlich mit Verwandtschaftsbegriffen adressiert. (Vgl. Grobsmith 1981: 59; McLaughlin 1989: 226)

---

#### 5.3.4 MAKING RELATIVES (*HUNKA LOWANPI*) UND DIE NAMENSgebung

---

Das gegenwärtige *Hunka Lowanpi*<sup>27</sup> besteht häufig aus zwei sozialen Ereignissen: die Adoption einer Person und das Geben eines Lakota-Namens. Die *Hunka*-Zeremonie verbindet zwei Menschen unterschiedlichen Alters oder Geschlechts:

„Anyone may desire to become a Hunka. If an old man is a Hunka, he may choose someone younger to be his Hunka. He may choose a young man to be his son. He may choose a young woman to be his daughter. He may choose a little child, even a baby. [...] A woman who chooses someone to be her Hunka must do the same as a man.“ (Bad Wound in Walker 1980: 208)

Das soziale und spirituelle Band zwischen zwei Menschen und ihren Familien wird durch ein öffentliches Gebet bzw. Singen<sup>28</sup> sowie durch ein *Giveaway* und ein anschließendes Festessen etabliert. (Bucko 2008: 37) Aus den persönlichen Erlebnissen von Bucko geht hervor, dass derjenige von dem der Adoptionswille ausgeht, dem zu Adoptierenden einen Lakota-Namen gibt und Geschenke an alle Anwesenden verteilt, um dieser Verbindung Ausdruck zu verleihen. Emil Her Many Horses zufolge gibt derjenige, der den Namen erhalten hat oder dessen Familie der Person und der neu entstandenen Bindung zu Ehren ein *Giveaway* (Emil Her Many Horses 2001: 17).

Für die Zeremonie nimmt der Hauptteilnehmer, der ein *Hunkayapi* werden soll, auf einem Star Quilt Platz. Sodann spricht der leitende *wicasa wakan* bzw. die leitende *winyan wakan* über die Bedeutung der Zeremonie, über die Vorfahren der Hauptperson sowie über die Leistungen der verstorbenen Verwandten. Dann werden rituelle Speisen wie Pemmican und Traubenkirschen den *wakanpi* offeriert, anschließend den Ältesten, die der *Hunka*-

---

<sup>27</sup> Wie alle Rituale wird auch dieses von den Lakota mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben.

<sup>28</sup> *Lowanpi* heißt übersetzt „sie singen“. Gebete der Lakota finden nicht im gesprochenen Wort sondern im Singen statt.

Zeremonie beiwohnen. Mit dem öffentlichen Besingen des Names ist das *Hunka-Lowanpi* vollendet (St. Pierre & Long Soldier 1995: 72).

Der Namen, der während der Zeremonie öffentlich besungen wird, wird anschließend nur im Rahmen von Ritualen oder unter besonderen Umständen ausgesprochen (Emil Her Many Horses 2001: 17; McLaughlin 1989: 226). Der Name gilt als Verlängerung der „Seele“ und ist damit ein konstitutiver Teil der Person:

„[...] through ritual *Hunkapi*, one could be made a relative to all physical and spiritual beings and that this sacred name would affix itself to the soul to be used in times of ceremony.“ (St. Pierre & Long Soldier 1995: 62)

Eine Person hat mindestens so viele Namen wie er *Hunka*-Verwandte hat (Bucko 2008: 40). Die Verbindung, die zwischen der Adoption einer Person und der gleichzeitig stattfindenden Namensgebung herrscht, lässt sich in der der Frage nach dem Namen einer Person selbst erkennen. Die Frage nach dem Namen „*taku iniciaphi he?*“ sei „a sacred question“ und bedeute in ihrer symbolischen Form: „who are you in relation to all the rest of us?“ (Petrillo 2008: 104).

---

### 5.3.5 *ISNATI AWICALOWANPI* – DAS MENSTRUATIONSRIITUAL

---

*Isnati Awicalowanpi*<sup>29</sup> ist das Übergangsritual für Mädchen und gehört zu den Sieben Heiligen Ritualen der Lakota (Powers 1980: 57). Amiotte zufolge wird es am vierten Tag des Sonnentanzes begangen (Amiotte 1987: 77). Oft wird anschließend noch eine *Hunka*-Zeremonie durchgeführt, bei der das Mädchen den *spirit*-Namen eines verstorbenen, hoch angesehenen, Angehörigen erhält, dies geschieht aber üblicherweise nur für die älteste Tochter (St. Pierre & Long Soldier 1995: 71). Bei dem Ritual wird das Mädchen zum einen von einer älteren Frau seiner *tiyospaye* in seine Pflichten als potentielle Ehefrau und Mutter eingewiesen, zum anderen wird in der Büffelzeremonie der *spirit* des Büffels (Tatanka) herbeigerufen,

„thereby secure for the initiate the virtues most desired in an Oglala woman – chastity, fecundity, industry, and hospitality [...]“ (Powers 1980: 58).

Die Interviewpartner von Walker sagen aus: „Wenn ein Mädchen jung, dann [ist sie] wie ein Junge“ (zitiert in Walker 1980: 242), wenn sie aber ihre erste Monatsblutung habe, dann sei sie von einem *tonwan* besessen, der ihr die Möglichkeit zur Mutterschaft gebe und sie *wakan* mache. Dieser *tonwan* sei in ihrem ersten Menstruationsfluss, so dass dieser sehr *wakan* sei, und für gute oder böse Taten eingesetzt werden könne. (Walker 1980: 242) Das

---

<sup>29</sup> Heißt übersetzt: „sie singen über ihre erste Menstruation“. Aufgrund der wichtigen Bedeutung nennen Lakota das Ritual auch „Büffelzeremonie“.

Geschlecht ist also nicht biologisch vorgegeben, sondern wird erst durch das Eindringen des *tonwan* in das Mädchen hergestellt, das rituelle Herbeirufen des Büffelspirit, der die mit dem weiblichen Geschlecht assoziierten Tugenden einrichten soll, macht das Mädchen schließlich zur vollständigen Frau. Sie wird fortan als Schwester von Wohpe, der Weißen Büffelkalbsfrau, gesehen (Walker 1980: 251). Die Büffelzeremonie sollte etwa zehn Tage nach der ersten Monatsblutung für das Mädchen abgehalten werden, spätestens jedoch beim nächsten Sonnentanz. Die Büffelzeremonie wird von einem *Giveaway* begleitet. Das soziale Prestige einer Frau hängt davon ab, wie viel Gäste kommen, wie viel Essen und wie viele Geschenke gegeben werden. Falls die Familie des Mädchens zu dem Zeitpunkt das nicht aufbringen kann, kann sie das Fest auch zeitlich nach hinten verschieben. (Walker 1980: 243)

Lange Zeit galt das Initiationsritual der Mädchen als verloren. Seit 1995/96 führt die Frauengesellschaft „*Cante Ohitika Okolakiciye*“ (*Brave Heart Society*) im Pine Ridge Reservat jeden Sommer das viertägige *Isnati Awicalowanpi* durch und belebt somit dieses Ritual neu.<sup>30</sup>

---

### 5.3.6 VISIONSSUCHE

---

Die Visionssuche ist ein wichtiger ritueller Bestandteil des Lebenszyklus. Wie das Pubertätsritual für Mädchen gehört sie zu den Sieben Heiligen Ritualen, die *Wohpe* in mythischer Vorzeit den Lakota brachte und ist fester Teil der rituellen Landschaft in der Gegenwart. Sie gilt zum einen als Initiationsritus für Jungen, die in den Stimmbruch kommen, um ihren Statuswandel zu zelebrieren (DeMallie 1987: 34). Zum anderen ist Visionssuche das Mittel, um spirituellen Beistand zu erbeten, wenn man eine wichtige Entscheidung zu treffen hat, Sinn für sein Leben sucht, oder eine wichtige und vielleicht auch gefährliche Unternehmung bevorsteht (Walker 1980: 105).

Der Sucher, der sich einen *wicasa wakan* seiner Wahl zum Mentor wählt, begibt sich nach einem Schwitzhütten-Ritual, *Inipi*, für vier Tage und Nächte nackt, nur mit einem Star Quilt bedeckt, an einen abgelegenen, erhöhten Ort. Nachdem der Meditationsort von aller Vegetation gereinigt und die vier Banner der Himmelsrichtungen errichtet und im Westen ein Teller mit Pemmican und Traubenkirschen als Gabe für die *spirits* bereit gestellt worden ist, entzündet er seine Pfeife und beginnt das Erbeten um eine Vision, indem er das

---

<sup>30</sup> Dies geht aus dem Artikel von Vi Waln aus der Lakota Country Times vom April 2013 hervor. Laut des vorliegenden Zeitungsartikels haben seit der Gründung der *Brave Heart Society* über 100 Mädchen an dem Ritual teilgenommen. Wie in der Vorreservatszeit üblich war, wurden die Mädchen so lebenslange Mitglieder des Frauenbundes. (Siehe: Waln 2013)

Mundstück der Pfeife in die vier Himmelsrichtungen hält und es dann Himmel, Erde und der Sonne präsentiert. (Vgl. Walker 1980: 85; Schwarzer Hirsch 1978: 85; Gollner-Marin 1994: 263; Erdoes & Lame Deer 1979: 15 ff.). Währenddessen singen und tanzen „seine Leute“ für ihn und bringen Geschenke dar (Schwarzer Hirsch 1978: 86). Durch das Fasten, das Beten und Rauchen der Pfeife öffnet sich der Suchende der Weisheit von *Wakan Tanka*, baut eine Verbindung zu ihm auf. Die durch einen *wicasa wakan* sakralisierte Pfeife verbinde das „Herz des Rauchers“ mit der Macht der *wakanpi* (Martínez 2004: 88). Visionen sind immer Gaben von *Wakan Tanka* an den Suchenden und beinhalten zugleich die Aufforderung zur Erfüllung der jeweiligen Aufgabe oder Lebenszweckes (Martínez 2004: 83). Wurde eine Vision erhalten, so begibt sich der Sucher zu seinem vertrauten *wicasa wakan* und bittet um die Interpretation des Gesehenen. Je nachdem was in der Vision gesehen wurde, von welchem Boten, *akicita*, die Nachricht an den Suchenden überbracht wurde, erhält der Suchende vielleicht die Berufung ein *wicasa wakan* zu werden, oder die Aufgabe einen bestimmten beruflichen oder privaten Weg einzuschlagen, vielleicht wird er zu einem *heyoka* – einem „heiligen Narr“ – oder vielleicht erhält er gar keine Vision. Lame Deer, der eindrücklich seine erste Visionsuche schildert, und damals schon den Wunsch hatte, ein *wicasa wakan* zu werden, beschreibt seine Befürchtungen zu Beginn der Visionsuche folgendermaßen:

„Was würde geschehen, wenn ich versagte, wenn ich keine Vision hatte? Oder, wenn ich von den Donner-Wesen träumte oder ein Blitz auf dem Hügel einschlug? Das würde mich augenblicklich zu einem *heyoka* machen, einem Verkehrtklugen, einem Kopfüber-Mann, einem Clown. 'Du wirst es wissen, wenn du die Gabe erhältst', hatte mein Onkel Chest zu mir gesagt, 'wenn du sie nicht bekommst, wirst du nicht lügen [...]. Das würde dich umbringen oder jemanden, der dir nahe steht, jemanden, den du liebst.'“ (Erdoes & Lame Deer 1979: 18)

Wenn auch die Visionsuche hauptsächlich von Männern begangen wird, so können auch Mädchen eine Visionsuche antreten, jedoch frühestens nachdem das Menstruationsritual ausgeführt worden ist (Vgl. Walker 1980: 79). Nach den Beobachtungen von Gollner-Marin begeben sich Söhne und Töchter von sogenannten „Traditionalisten“ gleichermaßen in ihrer Pubertät auf Visionsuche (Gollner-Marin 1994: 91). Im Pine Ridge Reservat bietet die *Elk Soldier Society* jedes Jahr ein Jagdlager für die jungen Männer an, die ihre erste Visionsuche beendet haben.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Dies geht aus dem Artikel von Vi Waln aus der Lakota Country Times vom April 2013 hervor.

---

### 5.3.7 DIE HOCHZEITSZEREMONIE

---

Die Hochzeitszeremonie gilt in vielen Gesellschaften als personenkonstituierendes Ritual: Durch sie wird man zu einer vollständigen Person.<sup>32</sup> Ob die Zeremonie der Eheschließung im Falle der Lakota ein personenkonstituierendes Ritual darstellt ist fraglich. In älterer Literatur gibt es zur Eheschließung kaum Daten und wird auch nicht in Verbindung mit einem der sakralen Rituale in Verbindung gebracht. Größere Zeremonien mit bekannten rituellen Elementen und anschließendem *Giveaway* gibt es laut Literatur erst seit ein paar Jahren. Nach Powers haben *wicasa wakan* der Lakota die Hochzeitszeremonie als „sakrale Zeremonie“ aus dem Christentum seit den 1980ern in ihr Aufgabenrepertoire übernommen (Powers 2003: 117). Dies könnte bedeuten, dass der Trend dahin geht die Eheschließung als personenkonstituierendes Ritual zu feiern, ist aber aufgrund fehlender Daten mutige Spekulation. Der Vollständigkeit halber folgen ein paar Worte zur Hochzeit bei den Lakota.

In der Vorreservatszeit war sororale Polygynie möglich, wobei der Wille und die Wahl beider Ehepartner galt. Die Verbindung konnte auch von beiden Seiten aufgelöst werden. Eine der ersten Amtshandlungen der BIA-Behörde war, das Konzept der monogamen Ehe einzuführen und durchzusetzen. (Gollner-Marin 1994: 271; Vgl. McLaughlin 1989: 64 f.) Es gab kein spezifisches Hochzeitsritual das von einem *wicasa wakan* geleitet und durch ein Fest abgerundet wurde, sondern eine Ehe wurde fast beiläufig geschlossen: durch einen Gabentausch zwischen den Schwiegereltern, sowie dem Zahlen des Brautpreises, und dem Errichten des Tipis, welches zum Eigentum der Frau gehörte. Ein von einem *wicasa wakan* oder christlichen Priester durchgeführtes Ritual im Rahmen der Verwandtschaft und Freunde mit anschließendem *Giveaway* ist eine Erscheinung neuerer Zeit, wird jedoch nicht häufig durchgeführt. Es gibt daher keine einheitliche Zeremonie – sofern überhaupt eine durchgeführt wird, jeder *wicasa wakan* handelt nach seinen eigenen Vorstellungen. (Gollner-Marin 1994: 265; Vgl. Grobsmith 1980: 60)<sup>33</sup> Die Elemente, die jedoch bei jeder heutigen Eheschließung im Stile der Lakota vorkommen, sind das Abhalten der Zeremonie unter freiem Himmel (Gollner-Marin 1994: 271) sowie ein Schnitt in die Haut des Handgelenks der Brautleute und das Zusammenbinden dieser – Einschnitt auf Einschnitt – mit einem roten Stoffband, sodass sich das Blut beider Eheleute vermischt (siehe Gollner-Marin 1994: 273). Auch die Form, dass sich die Brautleute

---

<sup>32</sup> So beispielsweise in Westindien (Vgl. Carter 1982: 132).

<sup>33</sup> In der Literatur findet sich nur eine Beschreibung einer gegenwärtigen Hochzeitszeremonie, nämlich bei Gollner-Marin, 1994: 265 ff. Da er betont, dass es sich um eine eher exzeptionelle Hochzeit handle, führe ich ihren Ablauf hier nicht explizit auf.

gemeinsam in einen Star Quilt wickeln und einander anschließend mit *wasna*<sup>34</sup> und Traubenkirschensaft füttern, gehört zu den üblichen gegenwärtigen Elementen (Powers 2003: 117).

---

### 5.3.8 MEMORIAL FEAST UND DAS KEEPING OF THE SPIRIT

---

Das letzte Ritual im „Leben“ eines Lakota ist das *Memorial feast*, das zu seinen Ehren von seinen noch lebenden Angehörigen gehalten wird. Davor findet das „Keeping of the spirit“ statt – die einjährige Trauerphase, in der eine Haarlocke des Verstorbenen<sup>35</sup>, gebunden in ein perlenverziertes Lederbehältnis, rituell geehrt wird. Das Haupthaar wird als „Extension der Seele“ betrachtet (Gollner-Marin 1994: 249). Mit der rituellen Aufbewahrung des Haares wird das *nagi* – der „Schatten“ der Person und Inkorporation aller lebenden und verstorbenen Verwandter des Angehörigen – im Leben gehalten. Die mit Leder umwickelte Haarlocke wird als „*spirit-bundle*“ bezeichnet. Bei jeder Mahlzeit wird dem *spirit* einen Platz am Tisch zugestanden, wo ein kleines Stück Fleisch oder *fried bread* und Wasser oder Kaffee bereitgestellt werden, damit deren Essenz vom *spirit* aufgenommen wird (Vgl. Powers & Powers 2003: 68). Die nahen Angehörigen ziehen sich das Jahr über von allen sozialen Aktivitäten zurück und geben sich in der Öffentlichkeit zurückhaltend und ruhig (Densmore 1918: 77, 80; Powers & Powers 2003: 67). Der Rückzug aus dem sozialen Leben, bedeutet auch die berufliche Tätigkeit zu vernachlässigen (Gollner-Marin 1994: 250). Erst nach Ablauf des Jahres wird das *nagi* durch das *Memorial Feast* freigegeben (Gollner-Marin 1994: 249). Während dieser einjährigen Trauerphase werden Gaben akkumuliert, die beim *Giveaway* verteilt werden.

Interviewpartner von Walker erwähnen, dass bei dem Ritual (wie auch bei den hier zuvor beschriebenen Ritualen) „alles weggegeben werde“ (Walker 1980: 110). Fools Crow, ein berühmter *wicasa wakan* der Lakota, erzählt in einem Interview über das *Giveaway*, das er zu Ehren seiner Tochter gehalten hatte:

„She was our second child to go [...] and it really hit us hard. We decided to have the traditional give-away, and invited the poorest people in our district. Of our 183 horses, we gave away nearly half. We had 42 cows, and we gave half of them away. We gave away all of our poultry. We gave away our clothing, including most of the ceremonial costumes and beadwork [...]. All we kept of

---

<sup>34</sup> *wasna* ist eine Suppe, die aus gekochtem Fleisch, getrockneten Traubenkirschen und Knochenmark besteht (Powers & Powers 2003: 69).

<sup>35</sup> Die einjährige Trauerphase schließt an die Bestattung an. In der Vorreservatszeit war die Bestattung auf einer hölzernen Plattform üblich, wurde dann aber von der Regierung verboten. Mittlerweile finden Erdbestattungen statt, bei denen der Verstorbene in eine Bisonhaut oder einen Star Quilt gewickelt wird (Gollner-Marin 1994: 249).

our furniture was the kitchen stove and the cooking utensils.” (Fools Crow in Mails 1979: 117)

Auch Gollner-Marin beschreibt Fälle, in denen wichtige Einrichtungs- und Nutzgegenstände, wie Fernseher, Pferdesattel und Möbel an die Anwesenden distribuiert werden (Gollner-Marin 1994: 250).

Zur Zeremonie setzen sich die Gäste in einer Kreisform auf dem Außengelände vor das Haus. Während das Distributionskomitee im Uhrzeigersinn Speisen vom reichhaltigen Buffet verteilt, heben angesehene Personen in ihren Reden die Errungenschaften und Fähigkeiten der verstorbenen Person hervor. Meist wird währenddessen auch ein Bild des Verstorbenen umhergereicht. Als letzter zeremonieller Akt vor dem *Giveaway* werden kleine Stücke Büffelfleisch, *fried bread* und *wasna*<sup>36</sup> vergraben, um den *spirit* des Verstorbenen ein letztes Mal zu füttern. (Powers & Powers 2003: 69)

---

### 5.3.9 SONNENTANZ

---

Das Sonnentanz-Ritual ist der rituelle Höhepunkt im Kalenderjahr der Lakota. Es dauert vier Tage und findet zur Sommersonnenwende statt. Der Name des Rituals stammt vom Starren in die Sonne, das einen wichtigen Teil des Rituals ausmacht, so heißt es in Lakota-Sprache auch *wi wanyang wacipi*: „sun gazing dance“ (Powers 1977: 95). Während der Sonnentanz in der Vorreservatszeit alle Lakota-*oyate* zusammenbrachte, findet er heutzutage meist im Rahmen von Powwows statt und wird somit nicht nur in der gesamten Lakota-Gemeinschaft, sondern auch mit Tausenden von anderen *Native Americans* zelebriert.<sup>37</sup>

Mit dem Ritual des Sonnentanzes treten die Teilnehmer mit dem höchsten Wesen der *wakanpi* in Kontakt. Der Sinn liegt zum einen in der Danksagung, zum anderen werden Bittgebete für andere oder sich selbst dargebracht, oder wie bei der generellen Visionssuche bitten Teilnehmer um eine richtungsweisende Vision, die ihnen bei einer wichtigen Entscheidung helfen sollte. Ein weiterer wichtiger Aspekt des Sonnentanzes ist

---

<sup>36</sup> *wasna* ist eine Suppe, die aus gekochtem Fleisch, getrockneten Traubenkirschen und Knochenmark besteht (Powers & Powers 2003: 69).

<sup>37</sup> Grobsmith beobachtete während ihrer Feldforschung in den späten 1970ern, dass mehrere Sonnentänze abgehalten wurden, da man sich nicht darauf einigen konnte, welche die sakralste Form des Rituals sei (Vgl. Grobsmith 1980: 75). Auch Bolz beobachtete während seiner Feldforschung im Jahre 1980 mehrere Sonnentänze. Dabei beobachtete er, dass es eine Hauptveranstaltung gab, welche das ganze Reservat mit einschloss und Tausende von Besuchern zählte, und von Mitgliedern des AIM (American Indian Movement) dominiert war. Die anderen drei Sonnentänze wurden vorwiegend als Widerstand gegen das AIM durchgeführt, das vielen zu radikal war. In ihrer Dauer und Ausführung bzw. Teilnehmerausrichtung unterschieden sie sich von der Hauptveranstaltung. Sie waren nur auf ein bis zwei Tage angelegt und waren nur für Mitglieder einer *tiyospaye* bzw. aus dem engsten Familienkreis gedacht. (Bolz 1986: 224)

die Segnung der „Individual-Pfeifen“. Diese werden durch die zuständigen *wicasa wakan* sakralisiert, indem sie die Substanz der Heiligen Pfeife in sich aufnehmen.

Die detaillierte Beschreibung des Sonnentanz-Rituales findet sich im Kapitel 8. Da das Sonnentanz-Ritual viele der anderen hier beschriebenen Rituale inkorporiert, eignet sie sich am besten für die Analyse des Zusammenhangs zwischen Ritual, *Giveaway* und Konzept der Person.

---

#### 5.4 INIPI – DAS SCHWITZHÜTTEN-RITUAL ZUR ERNEUERUNG DER PERSON

---

Das Schwitzhütten-Ritual ist nicht wie die anderen Rituale eine wichtige Station in der Werdung einer Person, sondern sie ist ein wichtiger Bestandteil der ständigen Erneuerung der Person. Es ist das am häufigsten durchgeführte Ritual und fungiert u.a. als Vorbereitung für die beiden Initiationsrituale sowie für den Sonnentanz. Die große Bedeutung des *Inipi* zeigt sich auch darin, dass es zu den Sieben Heiligen Ritualen der Lakota zählt. Wenn auch kein *Giveaway* im Anschluss an die Zeremonie durchgeführt wird so findet manchmal ein *wopila* – ein „thanksgiving“-Essen – statt. So berichtet Gollner-Marin, der an einer Schwitzhüttenzeremonie teilgenommen hatte, von einem Lakota-Ehepaar, das nach dem *Inipi* mitgebrachtes Essen an die Anwesenden verteilte, um Dank zu sagen, dass ihre Ehe nicht zerbrochen war, wofür sie in einer vorhergehenden Zeremonie gebeten hatten. (Gollner-Marin 1994: 246-247) Das *Inipi* wird immer in einer Gemeinschaft zelebriert, meist im Kreise der Familie oder von Freunden, manchmal auch auf der Basis einer Interessensgemeinschaft, wie z.B. im Rahmen eines „Alcohol Recovery Program“ (Bucko 1998: 220).

Wie trägt das *Inipi* nun zur Erneuerung der Person bei? Im Wort *Inipi* ist die Silbe '*ni*' enthalten und bedeutet wörtlich übersetzt „das Leben stärken“. Durch das Ritual wird die Personenkonstituierende Komponente des *ni* durch die Schwitzhütte gereinigt und gestärkt, sodass es all das, was die Person müde und krank macht oder falsch denken und handeln lässt, aus dem Körper vertreibt. (Vgl. Walker 1980: 83-84, 100) Ein *Inipi* beinhaltet also nicht nur die körperliche Reinigung und Erneuerung, sondern auch die spirituelle. Gebete für die Anwesenden als auch für sich selbst sind ein zentraler Bestandteil des Rituals. Dabei tragen die Teilnehmer ihr emotionales Innerstes nach außen, indem sie ihre tiefsten Sorgen und Wünsche mitteilen, und nach Gollner-Marin komme es nicht selten vor, dass Teilnehmer in Tränen ausbrechen (Gollner-Marin 1994: 257). Er bezeichnet das *Inipi* als „autochthone Gruppenpsychotherapie“, in der „Inhalte des (kollektiven) Unterbewussten wie Überbewussten [...] das aktuelle, intentionale Ichbewusstsein“ verdränge (Gollner-

Marin 1994: 257). Bucko berichtet anschaulich über Schwitzhütten-Rituale, an denen er selbst partizipiert hatte:

„The prayers were intimate, about struggles in their own lives, failures, successes, and the difficulties of interpersonal relationships. Each individual prayed for the needs of [...] the people present in the lodge and the doorkeeper. Most were able to mention each participant by name and say something encouraging about that person.“ (Bucko 1998: 7).

Das Ritual ist in vier Phasen unterteilt und beginnt mit dem Eintreten in die Schwitzhütte, das begleitet wird von dem Spruch „*mitakuye oyasin* – we are all related“. Zuerst werden erhitzte Steine in eine Mulde gelegt, die die vier Windrichtungen sowie Erde, Himmel und das Zentrum des Universums repräsentieren. Die Teilnehmer setzen sich Schulter an Schulter im Kreis um die erhitzten Steine, dabei sitzt der leitende *wicasa wakan* im Norden. In vier Folgen werden weitere erhitzte Steine hereingebracht und mit Wasser übergossen. Währenddessen werden Gesänge und Gebete an die vier Windrichtungen gerichtet und im weiteren Verlauf die zeremonielle Pfeife des *wicasa wakan* geraucht und mit den Worten „*mitakuye oyasin*“ an den Sitznachbarn weitergereicht. (Powers 2003: 112; Vgl. Bucko 1998: 4 ff.) Insbesondere werden in den Gebeten die Donnerwesen angesprochen, die nach der soziokosmischen Vorstellung Leben, Reinigung und Erneuerung bringen (Bucko 1998: 4).

## 5.5 DER STEIN ALS PERSON

---

Im Mauss'schen Sinne distinguieren „moderne Gesellschaften“ zwischen Subjekt und Objekt, wobei der Mensch dem Subjekt und die Natur dem Objekt zugeordnet wird. Das Objekt hat diesem Verständnis nach den Zugang zur Transzendenz verloren. Nach Mauss ist in „nicht-modernen“ Gesellschaften solch eine Unterscheidung jedoch nicht absolut. (Barraud et al. 1994: 5)

Die 4x4 *wakanpi*, sowie die von diesen abgeleiteten *spirits*, die Pflanzen und Tiere innewohnen, gelten den Lakota als Personen: „they are persons to the fullest extent [...]“ (Forbes-Boyte 1996: 103).

„Humans, the 'twoleggeds' share the world with other persons, including stone persons, four-legged persons, winged-persons, crawling-persons, standing-persons (plants), and fishpersons [...]“ (Forbes-Boyte 1996: 103)

Doch nicht nur die transzendenten Wesen sind Personen im Verständnis der Lakota, sondern auch solche Dinge, die in „modernen“ Gesellschaften zu den leblosen Objekten gezählt werden. So sagt ein Interviewpartner von Walker aus:

„Everything has a *spirit*. A war club has a *spirit*. A bow has a *spirit*. A drum has a *spirit*. A prairie dog has two *spirits*: one *spirit* like a tree and one *spirit* like breath of life.“ (Walker 1980: 118)

Diesem Zitat zufolge hat also jedes Objekt und jedes Lebewesen einen *spirit*. Was macht nun aber den Unterschied zwischen einem Gegenstand und einem Lebewesen im biologischen Sinne aus? Nach der Aussage des Zitats besitzt ein Präriehund im Gegensatz zu einer Trommel zwei *spirits*. Ein *spirit* ist der Lebensatem – das *ni*. Wie im Kapitel zur Kosmologie festgestellt, ist das *nagila*, das Teil der Person eines Menschen ist, mit *Takuskanskan*, der Kraft, die alles bewegt, verbunden. (Amiotte 1987: 87) Das heißt jedes Wesen, jedes Objekt, ist mit der Kraft von *Takuskanskan*, mit der Kraft der Bewegung, dem *nagila*, durchdrungen. Den Unterschied zu den Phänomenen, die nach unserem Verständnis den Objekten, macht der Lebensatem, das *ni*, aus.

Es kann jedoch noch ein weiterer personengenerierender Aspekt hinzukommen: das *sicun*. Zur Vorbereitung von Ritualen werden natürliche Objekte, wie Steine oder Federn, die an sich *wakan*-ähnlich sind, in einem eigenen ritualisierten Akt *wakan* gemacht. Dazu werden sie durch Anrufen von Helfer-*spirits* mit einem *sicun* angereichert. Um dies geschehen zu lassen, wird das zu sakralisierende Objekt einer Namensgebungs-Zeremonie unterzogen. Das Objekt dient somit als ein Behälter des herbeigerufenen spezifischen *sicun* und wird dadurch zu einem *wasicun*, welches der Teilnehmer des Rituals (z.B. Visionssuche oder Heilungsritual) nach Ausführung des Hauptrituals immer bei sich tragen sollte. (Vgl. Powers 1986: 113 ff.) Die Natur des herbeigerufenen *sicun* richtet sich nach den *sicunpi*, die der betreffende *wicasa wakan*, der das Ritual durchgeführt hat, in sich trägt. Der auf diese Weise sakralisierte Stein (oder Feder) trägt nun nicht nur zwei *spirits* in sich, sondern ist zusätzlich mit einem Namen ausgestattet und so gewissermaßen in einem höheren Grade personalisiert. So ist es eine logische Konsequenz, wenn in dem Schwitzhütten-Ritual die erhitzten Steine, die für die Lakota Quelle des Wissens und der Weisheit sind (Forbes-Boytes 1999: 104), als Dialogpartner in der Kommunikation mit dem kosmologischen Universum fungieren:

„Wir haben gelernt, dass alles, was Gott geschaffen hat, lebendig ist. Sogar die Steine leben. Wenn wir sie in unserer Schwitzhütten-Zeremonie verwenden, sprechen wir mit ihnen und sie antworten uns.“ (Matthew King in: Arden & Wall 1992: 31)

Auch die großen Trommeln, die in Ritualen Verwendung finden, werden auf die gleiche Weise sakralisiert und erhalten einen Personenstatus:

„Eine Trommel wird nach der Tradition als ein geistiges Wesen („spirit person“) betrachtet und als solches achtungsvoll behandelt, sobald sie einen Namen erhalten hat.“ (Gollner-Marin 1994: 172)

Dass in ihren soziokosmischen Vorstellungen nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, Pflanzen und transzendente Wesen einen Personenstatus innehaben und sogar Trommeln und Steine diesen erreichen können, hat einen Einfluss darauf mit wem sich Lakota in Beziehung sehen, welches Konzept von Verwandtschaft sie haben und wie (Verwandtschafts-) Beziehungen etabliert werden können.

## 5.6 MITAKUYE OYASIN: „WE ARE ALL RELATED“

---

Die Diskussion um die Sozialorganisation der Lakota (siehe Kapitel 1.3.2) wird hinfällig, wenn man wie Dumont ihre Einbettung in die transzendente Ordnung betrachtet. Denn das Konzept von Verwandtschaft bei den Lakota ist viel umfassender als die Idee einer linearen Abstammung – obwohl diese zweifelsohne auch Teil des Verwandtschaftskonzepts ist, was jedoch, wie wir noch sehen werden, keinen Widerspruch darstellt. Das Verwandtschaftskonzept der Lakota umfasst nicht nur genealogische Beziehungen, sondern auch alle anderen sozialen Interaktionen (DeMallie 1994: 126).

Dass es kritisch ist, Verwandtschaft als bloßes genealogisches Konstrukt zu sehen, darauf wies schon David Schneider in *American Kinship: A Cultural Account* (1980) und *A Critique of the Study of Kinship* (1984) hin. Mit seiner Kritik an der klassischen Verwandtschaftsforschung mit deren Fokus auf biologische Reproduktion, und seinem Ansatz, auch die soziale Komponente zu untersuchen, hat er eine Reihe von Forschungen inspiriert, die lokale Konzeptionen von Verwandtschaft untersuchten. In diesen Arbeiten haben Gender, der Körper, und die Person als Hauptelemente der Analyse Verwandtschaftsdiagramme und Terminologien weitgehend abgelöst (Carsten 2000: 3). Emische Vorstellungen von Verwandtschaft, bei denen soziale Aspekte, wie gemeinsame Residenz, das Teilen von Nahrung und Rituale als verwandtschaftsgenerierende Instrumente fungieren, fasst Janet Carsten im Begriff der *Relatedness* zusammen, mit dem sie ihre Abkehr vom eurozentrischen Verwandtschaftskonzept deutlich machen möchte (Vgl. Carsten 2000: 4). Auch wenn die Benennung von anderen Verwandtschaftskonzeptionen als *Relatedness* kritisch zu betrachten ist (Carsten 2000: 5), so ist er doch hilfreich, Verwandtschaft unter anderen als die bisher gewohnten, genealogischen, Gesichtspunkten zu betrachten.

Wie inklusive das Verwandtschaftskonzept der Lakota ist, erkennt man schon am indigenen Begriff für „Verwandtschaft“: *takukic'iyapi*, was wörtlich heißt: „miteinander in Beziehung sein“ (DeMallie 1994: 130). Auch die Verwandtschaftsterminologie, welche

dem Irokesen-System folgt, deutet die Inklusivität an, denn nicht nur z.B. Ego's Bruder, sondern auch FBS, FZS, MBS und MZS sowie *Hunka*-Verwandte, sowie männliche Personen, die bzgl. ihres Alters auf der selben Generationsstufe wie Ego angesiedelt sind, werden mit „Bruder“ adressiert. Männer, die derselben Generation des Vaters von Ego angehören, wie FB, MB und andere, werden mit „Vater“ adressiert. Jedoch ist auch das Senioritätsprinzip vorherrschend: Es gibt unterschiedliche Termini für jüngere/ältere Brüder/Schwestern. Daneben wird die Komplexität der Termini dadurch gesteigert, dass der verwendete Verwandtschaftsbegriff sich nicht nur nach dem relativen Alter, sondern auch nach dem Geschlecht des Sprechers richtet. (Vgl. Walker 1914: 96 ff.; DeMallie 1994: 136 ff.) Dies wird im Kreis von Verwandten angewandt, außerhalb dessen man heiraten muss. Dieser Verwandtschaftskreis ist nach DeMallie mit dem Begriff der *tiyospaye* belegt. (DeMallie 1994: 137) DeMallie selbst betont jedoch, dass man dem Verwandtschaftskonzept der Lakota nicht gerecht werden würde, verweilte man bei der Analyse der Verwandtschaftsterminologie (DeMallie 1994: 142).

Aus historischen Quellen geht hervor, dass sich die Lakota nicht nur mit den anderen Gruppen der „Sieben Ratsfeuer“ als verwandt betrachteten – als *takukic'iyapi*, sondern auch mit den Cheyenne und Arapahos, mit denen sie permanenten Frieden geschlossen hatten (DeMallie 1994: 130). Ein Fremder wurde zu einem „Verwandten“ gemacht, indem man ihn konsequent mit Verwandtschaftsbegriffen ansprach (DeMallie 1994: 132). Dies haben für die Gegenwart auch Kurkiala (1997) und Bucko (2008) zu berichten, die selbst auf diese Art und Weise in Lakota-Familien adoptiert worden waren. Walker berichtet, dass Gefangene, welche die Sprache der Lakota gelernt hatten und sich deren Verhaltenskodex entsprechend benahmten, als Lakota angesehen und behandelt wurden (Walker 1984: 54). Der BIA-Beamte McLaughlin monierte diese Angewohnheit, welche bei der administrativen Aufnahme von Genealogien für einige Verwirrung gesorgt hatte (Vgl. McLaughlin 1989: 226), da Lakota einander mit Verwandtschaftsbegriffen ansprachen „without the regard of consanguinity“ (McLaughlin 1989: 235) und drückte in diesem Zusammenhang die Hoffnung aus:

„The Indian himself will presently begin to feel the need of a simpler system, now that he has come to understand that he cannot get along by adopting the persons he is talking to into his family.“ (McLaughlin 1989: 235)

Daneben gibt es eine weitere Form, Verwandtschaft herzustellen, die schon in Kapitel 5.3.4 vorgestellt worden ist: das *Hunka Lowanpi*. Die durch dieses Ritual entstandene Beziehung ist jedoch eine Verbindung, die in ihrer Bedeutung und Intensität weit über das einer Verwandtschaftsbeziehung hinausgeht (Walker 1917: 22); es wird nicht nur ein

sozialer sondern auch ein spiritueller Bund geschaffen (Bucko 2008: 37). Eine so entstandene Beziehung wird in die Genealogie einer Familie inkorporiert, wobei wohl im Nachhinein keine Unterscheidung getroffen wird, ob jemand sanguin/affinal oder *Hunka*-verwandt ist. Dies geht unter anderem aus der Arbeit von Stricklin (2011) hervor, der die Genealogie einer Familie analysierte, und dabei auf einen bereits verstorbenen Verwandten stieß, dessen Daten nicht in das Schema der Genealogie hineinpassen wollte. Die Angehörigen waren über die Anfrage erstaunt, konnten sie die genaue Verbindung nicht benennen. Intensive Nachforschung deutete daraufhin, dass nur eine *Hunka*-Zeremonie als Verwandtschaft generierendes Instrument in Frage kam. (Vgl. Stricklin 2011) Andererseits ist auf der Website der *Lakota Country Times* bei einigen Nachrufen zu sehen, dass neben Freunden und biologischen Verwandten *Hunka*-Verwandte explizit aufgeführt werden.<sup>38</sup> Des Weiteren ist anzumerken, dass bei Nachrufen nicht nur die lebenden Verwandten, sondern auch die bereits verstorbenen genannt werden (siehe ebd.). Das soziale Netzwerk, in das eine Person eingebettet ist, und aus dessen Beziehungen eine Person besteht, ist nicht nur aus den physisch lebenden sondern auch aus bereits verstorbenen Personen zusammengesetzt. Das kosmologische Konzept des *nagi* deutet schon auf diesen Umstand hin.

Es werden jedoch nicht nur „Fremde“ zu Verwandten gemacht, mit der *Hunka*-Zeremonie können auch entferntere (biologische) Verwandte ihre Beziehung zueinander intensivieren, um damit „a closer kinship category“ (Bucko 2008: 38) zu schaffen. Den Beispielen, die Bucko, der als Anthropologe mehrere Male formell – durch *Hunka*-Zeremonie – wie informell – durch Übertragung von Verwandtschaftstermini auf ihn – adoptiert worden war, in seinem Essay (2008) darlegt, sind gemeinsam, dass der jeweiligen Adoption eine soziale Beziehung vorausging, die durch gegenseitige emotionale Zuneigung und Vertrautheit geprägt war (Vgl. Bucko 2008: 39-40).

Doch das Konzept der Verwandtschaft ist noch umfassender: Die Verwandtschaftsbeziehung findet mit allem sichtbaren und unsichtbaren Leben statt, geht also über die Menschheit ins Kosmologische hinaus (DeMallie 1994: 129), sie bezieht die anderen „Nationen“ mit ein: Geflügelte, Vierbeiner, Pflanzen und Steine, die alle ein Teil von *Wakan Tanka* sind. Der Begriff *mitakuye oyasin* – „all meine Verwandten“, der fester Bestandteil von religiösen Zeremonien, einzelner Gebete und politischen Ansprachen ist, symbolisiert diese „*interrelatedness*“ mit allem (Forbes-Boyte 1996: 103). Sie verweist auf

---

<sup>38</sup> siehe <http://www.lakotacountrytimes.com/> unter der Rubrik „The Holy Road“.

die umfassende Verwandtschaft mit allen *spirits* und Ahnen, der Schöpferkraft, mit der *tiyospaye* und der erweiterten Familie (Voss et al. 1999: 237).

## 5.7 ZUSAMMENFASSENDE ANALYSE: DIE LAKOTA-PERSON ALS RELATIONALE PERSON

---

Die Person in der Lakota-Konzeption besteht aus vier spirituellen Komponenten – aus *niya*, *nagi*, *nagila* und *sicun*, welche gleichzeitig Komponenten von *Wakan Tanka*, also Teil des kosmologischen Ganzen, sind. Das *nagi* verbindet die Person mit allen lebenden und verstorbenen sanguinen Verwandten und Ahnen und macht die Persönlichkeit eines Menschen aus. Gleichzeitig steht es in enger Wechselbeziehung mit *nagila*, das Teil von *Takuskanskan* ist, der *wakan*-Kraft, die aller Leben und Bewegung Ursprung ist. Das *nagila* stellt somit auch eine verwandtschaftliche Beziehung zu Wesen und Dingen her, die dem „westlichen“ Verständnis nach der Welt der leblosen Objekte, bzw. der Natur, zugeordnet werden. Durch das *nagila* ist ein Lakota in ein Verwandtschaftsverhältnis mit der gesamten Schöpfung gestellt.

Doch auch wenn ein Mensch auf vierfache Weise mit dem kosmischen Ganzen verbunden ist, so bedarf es einer Vielzahl von Ritualen, um aus ihm eine vollständige Person zu machen. Im ersten Ritual, das zur Vervollständigung beiträgt, wird dem *nagi*, dem „Geist“ des Kindes, die Ohren durchstochen, damit es für die Kommunikation mit den *wakanpi* offen ist. Mithilfe der nachfolgenden Rituale werden dann die vier Komponenten gestärkt und vervollkommen. So wird das *sicun*, der Helfer-*spirit*, der gleichsam eine essenzielle Komponente der Person darstellt, durch Initiationsrituale sowie dem Sonnentanz herbeigerufen und inkorporiert. Das *sicun* verleiht der Person bestimmte Kräfte und Fähigkeiten, genauso das *nagila* in Verbindung mit dem *nagi* bzw. *nagila* der Tierboten, mit denen es durch Visionen in Kontakt tritt. Der Lebensatem wird durch das *Inipi*, der rituellen Schwitzhütte, spirituell gereinigt und gekräftigt und die rituellen Elemente schaffen ein Gefühl der Verbundenheit mit den anderen Teilnehmern: „The darkness dissolved boundaries and the prayers formed profound links with people voicing deep feelings“ (Bucko 1998: 6).

Aber es braucht noch etwas, um jemanden zu einer „wirklichen Person“ zu machen: einen Namen. Der Lakota-Name ist der Ausdruck von *Wakan Tanka* in einer Person, und in diesem Zusammenhang Ausdruck der „individuellen“ Persönlichkeit. Dabei kann sich der Name noch weiterhin mit der Persönlichkeit – ergo den Taten und dem Verhalten – ändern

und ist somit Ausdruck des fluiden Personenkonzeptes der Lakota. Die Namensgebung korreliert oft mit einer *Hunka*-Adoption, d.h. ein Name ist assoziiert mit Beziehung.

Mithilfe der Namensgebung, in Verbindung mit dem rituellen Inkorporieren des *sicun*, kann auch ein Stein zu einer Person und damit zum Kommunikationspartner werden.

Mithilfe der Initiationsrituale wird die soziale Stellung einer Person, ihr Wirken in der Lakota-Gemeinschaft, etabliert. Durch das weibliche Initiationsritual *Isnati Awicalowanpi* wird der *spirit* des *wakan*-Wesens *Tatanka* (Büffel) herbeigerufen, damit die weiblichen Tugenden, die jeder Lakota-Frau zu eigen sein sollten, sich in ihr inkorporieren. Das Mädchen wird also in direkte Beziehung mit dem Büffel-*spirit* gestellt und macht sich die Fähigkeiten des *spirits* zu Eigen. Durch das Initiationsritual der Visionsuche, das Jungen wie Mädchen begehen können, wird ebenfalls die Beziehung zu einem *wakan*-Wesen initiiert. Die Initianden nehmen nicht nur das *sicun* des *wakan*-Wesens in sich auf, sondern erhalten auch eine (Lebens-) Aufgabe, die sie in der Lakota-Gemeinschaft erfüllen sollen. Das gleiche gilt für das Ritual des Sonnentanzes, mit der die Teilnehmenden mit der höchsten Kraft von *Wakan Tanka* Kontakt aufnehmen und so die Möglichkeit haben eine Vision zu empfangen, die ihr weiteres Wirken in der Gesellschaft der Lakota bestimmen wird.

Wie anhand der Personenkomponenten *nagi* und *nagila* festgestellt, besteht eine Lakota-Person aus sozialen Beziehungen, das bedeutet, dass ihre Persönlichkeit, ihre Ziele, ihre Erfolge, aber auch ihre Niederlagen, auf diesen sozialen Beziehungen basieren. Dies wird deutlich durch die *Giveaways*: bei *Giveaway*-Anlässen wie z.B. das Erreichen eines Schulabschlusses oder bessere Arbeitsstelle werden die Personen durch die Vergabe von Quilts mitgehört, weil sie Ego unterstützt haben und somit ihren Beitrag zum Erfolg von Ego geleistet haben; d.h. im eigentlichen Sinne ist der erreichte Erfolg keine individuelle, sondern eine kollektive Leistung.

Gehen wir in diesem Zusammenhang noch einmal auf die Namensgebung zurück. In den Quellen wird immer wieder betont, dass der individuelle Lakota-Name nur in zeremoniellem Kontext ausgesprochen werden darf, in allen anderen Situationen wird die Person mit Verwandtschaftstermini angesprochen. Wie ist das zu erklären?

Der Lakota-Name drückt die Beziehung einer Person zu *Wakan Tanka* aus, gleichzeitig manifestiert sich das Wirken von *Wakan Tanka* selbst in dem Namen, wird Teil der Person: „[...] the name would affix itself to the soul [...].“ (St. Pierre & Long Soldier 1995: 62). Durch diese besondere Beziehung wird die Einzigartigkeit der Lakota-

Person, deutlich gemacht. In allen anderen als dem zeremoniellen Kontext, werden Personen ausschließlich mit Verwandtschaftstermini angesprochen, was die Betonung auf das Eingebettetsein legt. Die Person ist Teil der Ganzheit der Gesellschaft und besteht aus den numerösen Beziehungen aus denen auch die Gesellschaft besteht. Nur in zeremoniellem Kontext wird das Individuum und seine ganz besondere einmalige Beziehung zur Schöpferkraft herausgestellt. Aber auch in diesem Rahmen ist das Individuum keines im westlichen Sinne, sondern das Prinzip des *mitakuye oyasin* drückt sich in besonderer Weise im zeremoniellen Namen aus. Denn dieser macht die Person identisch mit den Kräften, die mit dem Namen assoziiert sind. Der Name selbst stellt die direkte Verbindung der Person mit der Schöpferkraft *Wakan Tanka* und seinen weltlichen wie spirituellen Manifestationen dar. In diesem Sinne gilt für die Lakota, mit den Worten von Kurkiala: „Being a person, means being related.“ (Kurkiala 1997: 131)

## 6 POSITIONIERUNG DER PERSON IN DER SOZIOKOSMISCHEN ORDNUNG

---

(Ehemalige) Jäger- und Sammler-Gesellschaften wie die der Lakota werden oft als „egalitäre“ Gesellschaften bezeichnet, da sie sich dadurch auszeichnen, dass es keine über Generationen hinweg andauernde, Besitz- und Amtszuteilungen gibt. Der Zugang zu Ressourcen ist nicht an die Mitgliedschaft in eine bestimmte soziale Einheit oder *tiyospaye* gebunden. Philosophische Vertreter der Aufklärung wie Rousseau und Locke nahmen eine fast-Gleichheit als „ursprünglichen“ Zustand der Menschheit an, was von Marx und Engels (Marx 1867; Engels 1884) aufgegriffen wurde, die anhand ethnographischer Beispiele zeigen wollten, dass die Ungleichheit in der europäischen Gesellschaft kein natürlicher Zustand ist. Erst mit Sahlins *Tribesmen* (1968) erkannte die Ethnologie, dass es keine wahrhaft egalitären Gesellschaften gibt, sondern auch in diesen Individuen von unterschiedlichem Rang oder Status anzutreffen sind. (Vgl. Béteille, 1994: 1011) Bei den Lakota sind Statuspositionen weder mit Befehlsgewalt über andere gekoppelt, noch sind sie von lebenslanger Dauer. Status und Prestige kann jedes Mitglied der Gesellschaft im Laufe seines Lebens erlangen – und auch wieder verlieren.

Dieses Kapitel soll darstellen, wie Gesellschaftspositionen mit hohem Status erreicht werden können und welche Bedeutung dem Personenkonzept hierbei zukommt. Dabei wenden wir uns im anschließenden Teil den *Giveaways* zu, die einen wichtigen Beitrag zur Akkumulation von Prestige in der Lakota-*community* leisten. Großzügigkeit, so wird immer betont, sei neben der Sorge um seine *tiyospaye*-Angehörigen einer der höchsten Lakota-Werte. Jemand, der also viel Großzügigkeit demonstriert, erlangt so ein noch höheres Ansehen in der *community*. (Medicine 1983: 132; Gollner-Marin 1994: 247) In der nachfolgenden Analyse, die der Übersichtlichkeit halber in einem eigenen Kapitel aufgeführt wird, wird deutlich werden, dass nicht nur Großzügigkeit als moralischer Wert einen wichtigen Aspekt darstellt, sondern dass den *Giveaways* eine noch tiefere Bedeutungsebene zugrundeliegt, die einen engen Zusammenhang zur lokalen Konzeption der Person und damit zum soziokosmischen Ganzen hat.

### 6.1 VISIONSSUCHE UND DAS WERDEN EINES *WICASA WAKAN*

---

Als Personen mit hohem Ansehen in der Lakota Gesellschaft gelten die rituellen Spezialisten. Wie an anderer Stelle angedeutet, ist ein *wicasa wakan* – oder eine *winyan wakan*, wenn es sich um eine Frau handelt – eine Person, die als Mittler zwischen der

sichtbaren und der unsichtbaren Welt fungiert. Solch eine Person hat die Fähigkeit Krankheiten zu heilen, Visionen zu interpretieren, religiöse Rituale zu leiten, verschwundene Gegenstände oder Personen ausfindig zu machen oder in die Zukunft zu sehen. Außerdem gelten sie durch ihre Verbindung zur Welt des *Wakan Tanka* als weise Ratgeber, die man gerne zu Fragen privater oder beruflicher Natur hinzuzieht. (Powers 1986: 179) Ihre spezielle Fähigkeit sowie ihre Weisheit speisen sich aus der in einer Vision erhaltenen Verbindung zu einem spezifischen *wakan*-Wesen. Die Boten der *wakanpi* erscheinen meist in Tiergestalt, wobei es sich bei den Visionen von *wicasa wakan* meist um den Büffel, den Bären, Reh, Elch oder Adler handelt. Jeder dieser Boten ist mit einem bestimmten *wakan*-Wesen verbunden und kann somit besondere Kräfte freisetzen. Während beispielsweise die Vision von einem Bären besonders dazu befähigt, körperliche Verletzungen wie Schuss- und Schnittwunden oder Beinbrüche zu heilen, verhelfen Visionen von Elch und Reh zur Fähigkeit Herzkrankheiten zu heilen. (Vgl. Powers 1986: 180) Dabei müsse beachtet werden, so Kurkiala, dass ein *wicasa wakan* oder eine *winyan wakan* nicht die Heilungskräfte selbst besitzt, sondern lediglich ein Kanal für die Kräfte von *Wakan Tanka* ist:

„The medicine men do not possess any powers themselves but only the knowledge how to create the proper contexts for the power to become activated. [...] to make themselves instruments for life-sustaining powers and flows by giving these their proper embodiments.“ (Kurkiala 1997: 219)

Die Positionierung eines *wicasa wakan* gleicht nicht jedem anderen, manche haben einen höheren Status in der Gesellschaft als andere. Während beim Menstruationsritual der Büffelspirit sich in Teilen in der Person des Mädchens niederlässt und auf diese Weise die bei Lakota wünschenswerten Tugenden auslöst, so ist bei der Visionssuche nicht sichergestellt welcher *spirit* sich zur Kommunikation mit dem Suchenden öffnet. Es kann gar geschehen, dass der Sucher gar keine Vision erhält. Aber selbst wenn sich eine Vision eingestellt hat, so sind nicht alle Visionen gleichrangig in Bedeutung und Kraft. Von besonderer Wichtigkeit ist es daher nicht nur, ob eine Vision erhalten wurde, sondern auch welcher der *wakanpi* der Bote der Vision war. Denn dieser Bote bzw. das *wakan*-Wesen, für den er als Mittler fungiert, ist für zukünftige Bitten der Adressat. Die Kraft dieses Boten oder *wakan*-Wesen, bzw. sein *sicun*, wird durch ein nach der Visionssuche durchgeführtes Ritual durch den leitenden *wicasa wakan* in einem Gegenstand (Stein, Feder, Zweig, Knochen o.ä.) manifestiert, welcher dadurch zu einem „*wasicun*“ wird. Diese Kraft, die in dem *wasicun* inkorporiert ist, kann sich der Bittsteller bei zukünftigen Unternehmungen zu Eigen machen. Sein ebenfalls so genannter *wasicun*

(„Medizinbeutel“), den er daraufhin anlegt, enthält geweihte Gegenstände, die das *sicun* der Vision (und gegebenenfalls der anderen, vorangegangenen, Visionen) in sich aufgenommen haben. Das *wasicun* ist dabei eng mit der Persönlichkeit des Visionssuchers verbunden. Dies ist insbesondere dann von Bedeutung, wenn der Sucher von *Wakan Tanka* die Botschaft erhält ein *wicasa wakan* zu werden.

Nach Amiottes Beschreibung, der selbst ein *wicasa wakan* ist, befindet sich derjenige, der eine Vision von einem Adler hat, im Zustand von *nagila*, in einem sakralen Zustand der Bewegung/Transformation. In diesem Zustand der Transformation begegnet er dem *nagila* des Adlers; Wenn er eine besondere Unternehmung vorhat und das *sicun* braucht, um die vor ihm liegende Aufgabe zu bestehen, dann legt er die Materialisierung(en) aus seinem Medizinbeutel um sich herum und geht in Gedanken zurück zur Vision, dadurch wird das *sicun* aktiviert und verbindet sich mit den Kräften der Person; dadurch wird die Person transformiert – sie ist nun der Adler; ihre Stimme und Bewegungen verändern sich und gleichen sich denen des Adlers an. (Amiotte 1987: 88)

Die Person des *wicasa* oder der *winyan wakan* ist also angereichert mit *spirits* von *Wakan Tanka*. Aber nicht alle *spirits* sind dem gleichen Rang angehörend. So gilt der Büffelspirit bedeutender oder mehr *wakan* als der Bär oder das Reh und als besonders *wakan* gilt der, der von einem Donnerwesen bzw. von *Wakinyan* (dem Geflügelten) geträumt hat. Vergleicht man dies mit der Tabelle der 4x4 Aspekte von *Wakan Tanka* (vgl. Kapitel 4.1), so erkennt man dass der Bär (*Hu Nonp*) bei 3.2 eingeordnet ist, der Büffel (*Tatanka*) 3.1, der Geflügelte (*Wakinyan*) 2.4 und daher über den *spirits* von *Hu Nonp* und *Tatanka* steht. Um aber von wirklich hohem Rang und Ansehen zu sein, müssen die *wicasa* oder *winyan wakan* den Sonnentanz tanzen, um somit mit *Wi*, der Sonne, welche bei 1.1 in der Hierarchie eingeordnet ist, in Kontakt zu treten.

Die Hierarchie in der kosmischen Ordnung ist also gleichzeitig die Grundlage für die Hierarchie in der sozialen/weltlichen Ordnung.

Eine Vision mit der Botschaft *wicasa wakan* zu werden, reicht jedoch nicht aus. Um sich als *wicasa wakan* bezeichnen zu können, muss eine Ausbildung bei einem selbstgewählten Mentor abgeschlossen werden, in der man in das geheime *wakan*-Wissen eines *wicasa wakan* eingewiesen wird. (St. Pierre & Long Soldier 1994: 125) Dabei fungieren die Aspiranten oft jahrelang als Trommler und Sänger bei den von ihrem Mentor durchgeführten Ritualen. Darüber hinaus können sie beim Sonnentanz teilnehmen, um Kräfte zu sammeln und einen Ruf zu erarbeiten. (Lewis 1992: 40) In speziellen Ritualen

werden dem jeweiligen Aspirant von seinem Mentor „sacred powers“ übertragen, dazu erhält dieser Ritualausstattung, die mit kosmischen Kräften versehen ist (Walker 1980: 80).

Frauen hingegen erhalten meist weniger durch eine Visionssuche die Berufung zur *winyan wakan* als durch Träume. Diese Träume sind auch Visionen, werden jedoch nicht durch gezieltes Fasten und Beten erreicht, sondern werden von den *wakanpi* im Schlaf gegeben. Diese Träume können evtl. über Jahre hinweg auftauchen, bis die jeweilige Frau die Berufung erkennt und sich an die Erfüllung wagt. Außerdem benötigen sie kein gesondertes Training durch einen *wicasa* oder einer *winyan wakan*. Allerdings soll die Frau erst nach ihrer Menopause die Berufung ausführen, weil sie dann als besonders *wakan* gilt. (St. Pierre & Long Soldier 1994: 126)

Gleichermaßen ist es wichtig, dass sich ein *wicasa wakan* oder eine *winyan wakan* nach den Werten der Lakota-Gesellschaft verhält und ein Vorbild im Denken und Handeln ist. Ein *wicasa wakan* muss demütig und selbstlos sein, er darf für seine Arbeit kein Geld verlangen und soll ein Leben in relativer Armut führen. Führt er keine vorbildliche Lebensweise bzw. handelt er den gewünschten Eigenschaften zuwider, so verringert sich seine spirituelle Kraft oder er verliert seine Verbindung zu den *wakanpi* gänzlich. (Gollner-Marin 1994: 235) In der Vorreservatszeit wurde einem *wicasa wakan*, der sich in höchstem Maße unehrenhaft verhielt, von der Gemeinschaft sein *wasicun* entfernt und damit seiner Macht beraubt (Walker 1980: 96).

In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass ein *wasicun* eine Unveräußerliche Gabe nach den Begriffen Mauss' und Weiners ist. Es ist so eng mit der Person des Besitzers verbunden, dass es als die Verlängerung seiner Identität gilt, und daher nicht veräußert werden kann. Tritt eine Veräußerung auf irgendeine Weise doch ein, so folgt daraufhin der Tod. Ein Interviewpartner Walkers betont, dass man den *wasicun*-Beutel theoretisch einem anderen geben könne, dann gehe jedoch der *sicun* fort und der eigentliche Besitzer sterbe (Walker 1980: 117). Auch verhält es sich so, dass ein *wicasa wakan*, der ein Ritual durchgeführt hat, einen Teil der Kraft seines *sicun* bzw. seiner *sicunpi* verliert, und um seinen Vorrat an spiritueller Kraft aufzufüllen muss er sich regelmäßig auf Visionssuche begeben. (Vgl. Powers 1986: 117) Sind seine *sicunpi* irgendwann völlig aufgebraucht, so stirbt der *wicasa wakan* (St. Pierre & Long Soldier 1995: 96).

## 6.2 VISIONEN UND DIE KUNST DER PERLENSTICKEREI UND DES QUILTENS

---

Die Möglichkeit einer Frau Prestige in der *community* zu erlangen, gelingt ihr nicht nur durch das Führen ihrer *tiyospaye*, als Führungsperson im *District Council* oder *Tribal Council* oder als *winyan wakan*, sondern auch durch die Herstellung von perlenverzierten Objekten und kunstvollen Steppdecken, so genannten Star Quilts (Hassricks 1964: 228; Albers & Medicine 1983: 134).

Beide Kunstformen stellen die höchsten Gaben bei den *Giveaways* dar. Des Weiteren werden Star Quilts an öffentlichen Plätzen, bei Ratsversammlungen, Powwows und Schulen als Symbol der ethnischen Identität und Souveränität der Lakota angebracht. Gleichzeitig sind sie auch wichtige Utensilien in diversen Zeremonien. Die Quiltarbeiten mancher Frauen sind so begehrt, dass sie der Nachfrage kaum nachkommen können und deshalb andere Frauen einstellen, die ihnen zuarbeiten. (Albers & Medicine 1983: 136)

Das Schaffen von Perlenstickerei und Star Quilts ist eng verbunden mit Visionen und Träumen. Die mythologische Figur der *Winyan Nunpa, The Double Woman*, installiert die Fähigkeit zur Perlenstickerei und zum Quilten, sobald sie den Frauen im Traum erschienen ist, und dient auch danach als Quelle der Inspiration. (Wallaert 2006: 7) In den Visionen oder Träumen sehen diese Frauen Perlen – bzw. Stoffmuster, Farben, und Teile des Herstellungsvorgangs (Wallaert 2006: 9). Oft werden solche Frauen auch zu Heilungszeremonien hinzugezogen, da ihre Verbindung zu *Wakan Tanka* ihnen Heilungskräfte verleihen kann. Da *Double Women*, wie ihr Name schon vermuten lässt, eine zwielichtige bzw. zweigesichtige Figur ist, die lichte wie auch dunkle Seiten des menschlichen Charakters präsentiert, werden Frauen, die von ihr geträumt haben, für ihr Können bewundert, aber aufgrund ihrer Nähe zur Welt der *spirits* auch gefürchtet. (Wallaert 2006: 8; Vgl. Medicine 1983: 135) Da künstlerisches Können eine enge kosmologische Verbindung bedeutet, gab es früher neben den Kriegerbünden und den Geheimgesellschaften der rituellen Spezialisten (Männer wie Frauen) auch Geheimbünde, innerhalb derer Kunstfertigkeiten weitergegeben, gefördert und gegen außen geschützt wurden (Medicine 1983: 134). Solche Bünde von Perlenstickerinnen und Quiltherstellerinnen gibt es auch heute (Wallaert 2006: 6).

Auch an diesem Beispiel ist erkennbar, dass die Künstlerinnen eine ganz besondere Beziehung zur kosmischen Präsenz haben. Inwieweit gerade sie eine besondere Bedeutung für die *Giveaways* haben, wird im nächsten Kapitel herausgestellt.

### 6.3 VISIONEN UND (POLITISCHE) FÜHRUNGSPERSÖNLICHKEITEN

---

Wie wir im vorhergehenden Abschnitt festgestellt haben, resultiert der hohe Status eines *wicasa* oder einer *winyan wakan* aus seiner/ihrer Verbindung zu den *wakanpi*. Wie sieht es nun mit politischer Führerschaft aus? Leider ist auch in diesem Bereich die Gegenwart betreffend kaum Forschung vorhanden. Es gibt jedoch Hinweise, die eine Hypothese zulassen und die in Verbindung mit Informationen aus der historischen Lakota-Gesellschaft ein vollständiges Bild entstehen lassen.

Wie schon geschildert gab es bei den Lakota keine permanente politische Führung, diese war daher auch nicht vererbbar und nicht an die Mitgliedschaft in eine bestimmte „Familie“ oder *tiospaye* geknüpft, sondern wurde durch persönliche Leistung erreicht. Es gab zwar auch Fälle, in denen die Führungsposition vom Vater auf den ältesten Sohn vererbt wurde (Gollner-Marín 1994: 126), das war jedoch nicht ausschließliche Praxis, und kann im Einklang mit dem Personenkonzept erklärt werden: Das tugendhafte und erfolgreiche *nagi* der Vorfahren ist mit dem eigenen *nagi* verbunden und gibt dem Sohn die Erfahrung und Weisheit seiner Vorfahren, was ihn dazu befugt eine Führungsposition zu übernehmen. Des Weiteren ist zu beachten, dass in der Gesellschaft der Lakota „politische“ Führung eng mit spirituellen Fähigkeiten und Ressourcen verwoben war und ist. So konnte daher auch ein *wicasa wakan* zu einem *itancan* – eine Person, deren Meinung im Rat das größte Gewicht hatte – werden. Auch wenn Frauen nie als *itancan* bezeichnet wurden, waren Frauen mit großen spirituellen Ressourcen und angesehenen Fähigkeiten in den Ratsversammlungen anwesend und ihre Meinungen wurden in den politischen Entscheidungsprozess miteinbezogen. Nach Aussagen der Interviewpartner von Walker kann ein *itancan* werden, wer ein gewisses Alter erreicht hat, und wer zudem all die Tugenden der Lakota – Weisheit, Tapferkeit, Seelenstärke und Großzügigkeit – in sich vereinigt.<sup>39</sup> Wie ein *wicasa wakan* stellt auch die potentielle zukünftige Führungsperson durch seine Visionssuche(n) eine immanente Beziehung zu einem oder mehreren Aspekten von *Wakan Tanka* her. Seine Fähigkeiten und Fertigkeiten richten sich danach mit welchen *wakanpi* er verbunden ist. In diesem Kontext macht die Aussage des *wicasa wakan* George Sword Sinn, dass ein Lakota viele „spirit-like selves“ habe: Sein Atem sei wie ein *spirit*. Seine Stärke sei wie ein *spirit*. Sein Einfluss sei wie ein *spirit*. Wenn er sterbe, dann gehen all diese *spirits* ebenfalls. (George Sword in Walker 1980: 99) Das fortgeschrittene Alter

---

<sup>39</sup> Diskussion des Begriffes der „Seelenstärke“ bei Gollner-Marín (Ebd.: 158): Er weist daraufhin, dass im Großteil der Literatur der Lakota-Begriff mit dem englischen ‚fortitude‘ – Stärke – übersetzt werde, allerdings der Lakota-Begriff die Konnotation von Zuversicht, Hoffnung, Glaube habe.

war in diesem Sinne von Bedeutung, als dass ein Lakota im Laufe seines Lebens mehrere spirituelle Erfahrungen und damit spirituelle Personenkomponenten – *sicun* – anreichern kann. In der Lakota-Kosmologie ist das Alter auch generell mit der Tugend der Weisheit assoziiert. (Gollner-Marin 1995: 76) Um eine hohe Führungsperson, ein *itancan*, zu werden, ist es unerlässlich auch das Sonnenritual begangen zu haben, denn nur im Sonnentanz offenbart sich das höchste Wesen der *wakanpi*. So sagt man, dass die Worte eines Mannes, der die Narben des Sonnentanzes aufzeigt, nicht angezweifelt und nicht angefochten werden; er ist als Anführer für einen Kriegstrupp oder *itancan* geeignet (Vgl. Walker 1980: 67, 74, 138, 182). Dies hat um so eine höhere Bedeutung, da der Sonnentanz nur im Sommerlager, wenn alle *oyate* der Titunwan versammelt sind, zelebriert wird. Denn auf diese Weise wird das Ansehen eines Mannes über die Grenzen seiner *tiyospaye* und seiner *oyate* hinaus bekannt. Die kosmologische Rangabfolge unter den *wakanpi* überträgt sich durch die Visionen also auf die weltliche Rangabfolge in der Sozialorganisation.

„Individuals occupying positions of prestige and leadership were generally the ones who possessed or controlled the most valued kinds of supernatural power.“ (Albers & Seymour 1971: 207)

Aber auch hier wieder ist das Amt und das akkumulierte Prestige nicht permanent und absolut. Verliert ein *itancan* durch falsche Ratschläge oder unehrbare Handlungen sein Ansehen und seine Vertrauenswürdigkeit, so verliert er auch an politischem Einfluss. Das konnte in der Vorreservatszeit so weit führen, dass ganze *wicoti* das Lager verließen und ein eigenes gründeten. (Walker 1982: 25 ff.)

Wie sieht es nun in der Gegenwart aus? Welche Führungspositionen kann ein/eine Lakota übernehmen? Zum einen gibt es den *Tribal Council*, der für die Interessen des Reservates gegenüber der amerikanischen Regierung eintritt und Entscheidungen sozialer oder wirtschaftlicher Art sowie bzgl. der Bildungspolitik innerhalb des Reservates trifft. Allerdings wird er weder von der amerikanischen Regierung als Autorität wahrgenommen, noch wird er von der Reservatsbevölkerung völlig akzeptiert, die es nicht einsieht, dass ein über sie gestelltes Organ, das dem amerikanischen Innenministerium untersteht, Entscheidungen für sie fällt (Vgl. Powers 1986: 143, Kurkiala 1997: 224). Die tatsächliche Entscheidungsmacht hat der *District Council*, der nach Beobachtungen von Powers beinahe „the old *tiyospaye* formation“ repräsentiere (Powers 1986: 146). Die Ebene darunter ist die *community*, die ebenfalls durch einen Rat repräsentiert wird, der notwendige Entscheidungen für die *community* fällt. Die Entscheidungen betreffen das soziale Leben und die Verbesserung der Lebensumstände, auch u.a. die Verteilung von Subventionen, die der *community* zugesichert wurden. Während der *Tribal Council*

prozentual aus mehr Männern besteht, so ist es auf der Ebene des Distrikts relativ ausgewogen und auf der *community* Ebene bestehen die Ratssitzungen hauptsächlich aus Frauen (Powers 1986: 148; Vgl. Kurkiala 1997: 223 ff.).

Wie erreicht man nun eine Führungsposition? Nur eine Studie, soweit mir bekannt, beschäftigt sich mit Leadership bei den Lakota in der Gegenwart. Es ist eine qualitative Studie, die untersucht, welche Qualitäten eine Führungsperson in der Lakota-*community* zu erfüllen habe.

Die Antworten der Interviewpartner beinhalten, dass eine gute Führungsperson ein Vorbild im Denken und Handeln sein, ein produktives Mitglied der *community*, insgesamt ein gutes Leben führen solle und wie Teilnehmer betonten: nicht nur ein paar Wochen vor dem Sonnentanz (Gambrell 2009: 73-75). Dies deutet meiner Meinung darauf hin, dass die Teilnahme am Sonnentanz nach wie vor ein wichtiges Mittel ist, um Anerkennung und Prestige in der Lakota-*community* zu akkumulieren. Alle Befragten teilten die Meinung, dass eine politische Führungsperson „eine spirituelle Basis“ haben und dem „roten Weg“ der Lakota folgen müsse (Gambrell 2009: 88). Eine ausgeglichene Lebensführung, die sich nach den vier Tugenden der Lakota richtet, wird mit der Redewendung „going the Red Road“ umschrieben (Vgl. Gollner-Marin 1994: 220). Rot ist in der Lakota-Kosmologie eine Farbe, die mit der Welt der *spirits* und gleichsam mit Reinheit assoziiert ist (Vgl. Powers 1986: 139). Außerdem wurde in den Interviews die Auffassung vertreten, dass Führungspersonen von den *spirits* für diese Aufgabe auserwählt sein können, und wenn dies der Fall sei, so seien diese Personen eher gewillt den Menschen als sich selbst zu dienen (Vgl. Gambrell 2009: 90). Darüber hinaus sei es wichtig wie „a real Native“ zu handeln: „you need to be a part of the community, and feel as though you are a part. Meaning you need to be a real person.“ (Interviewaussage aus Gambrell 2009: 100).

Auch hier also wieder eine Verbindung zu dem relationalen Personenkonzept der Lakota: Nur wer Teil eines Ganzen ist, wer „related“ ist, der ist auch eine wahre Person.

Was es bedeutet ein „real Native“ zu sein, darauf wird in den folgenden beiden Unterkapiteln eingegangen.

#### 6.4 DIE IDENTITÄTSKATEGORIEN „FULLBLOOD“ – „MIXED-BLOOD“ UND DAS KONZEPT DER PERSON

---

In der Gegenwart finden in den Lakota-*communities* intensive Diskurse statt, inwiefern Lakota, die europäische Siedler in ihrer Ahnenreihe aufweisen, ein politisches oder spirituelles Amt übernehmen könnten. So genannte *mixed-bloods*, die sich meist im

Verhalten und in ihrer Lebensauffassung „amerikanisiert“ geben, werden von *fullbloods* mit gewissem Misstrauen beäugt. (Kurkiala 1997: 223; Pickering 2000: 85) Denn ein *mixed-blood* zu sein bedeute, stärker in die Marktwirtschaft von „außen“ involviert zu sein als in die Gemeinschaftsbasierte Wirtschaft der Lakota, die geprägt ist von gegenseitiger Hilfeleistung, Tauschhandel und das Zeigen von Großzügigkeit (Pickering 2000: 85). Auch Wissenschaftler haben die Unterschiede dieser Identitätskategorien und deren soziale Implikationen in ihre Forschungen mit aufgenommen. Dabei wird oft von einer strengen Dichotomie ausgegangen: die *fullbloods* werden als „traditionell“ charakterisiert und die *mixed-bloods* als „progressiv“ und „modern“. Es wird in diesem Zusammenhang auch oft von „factionalism“ (siehe u.a. Schurzky 1998, Vgl. Pickering 2000: 83) gesprochen, der die Lakota Gesellschaft spalte. Kurkiala und Pickering kritisieren in ihren Arbeiten diese Sichtweise und betonen, dass es sich weder um zwei distinktive *Gruppen*, noch um ein einfach zu erklärendes Phänomen handle, denn, so Kurkiala: Einige der spirituellen Führer seien *mixed-bloods*, und einige *fullbloods* beherrschen weder die Lakota-Sprache noch kennen sie die Traditionen (Kurkiala 1997: 174; Vgl. Pickering 2000: 88). Die Identitätskategorien ‚*fullblood*‘ und ‚*mixed-blood*‘ wurden im frühen 20. Jh. im Zuge der Kolonialisierungspolitik eingeführt, um Lakota zu amerikanischen Individuen zu machen und die Kolonialbehörde deren Grad an „Entwicklung“ messen konnte. Biolsi erklärt etwas verwundert, dass diese Kategorisierung den Lakota nicht fremd erschien, sondern sie selbst das *blood quantum* als essenziellen Bestandteil der Identität ansahen. (Vgl. Kapitel 2.2)

Kurkiala, der die diskursiven Identitätskategorien ‚*fullblood*‘ und ‚*mixed-blood*‘ intensiver untersuchte, unterscheidet zwei bei den Lakota vorherrschende Identitätskonzepte. Das erste bezeichnet er als „racial definition“:

„Racial definitions of lakotanness are per definition essentialist and define it in terms of blood-quantum, and possibly also in terms of other innate bodily substances. The assumption is that identity is physical and not-negotiable. Indian blood is seen as carrying within it also a 'spiritual essence'.“ (Kurkiala 1997: 180)

Dieser stellt er eine andere Konzeption gegenüber: die „cultural definition of lakotanness“. Diese Definition ist, wie er beobachtete, unter den Lakota weit verbreitete Auffassung, die den Schwerpunkt auf „erlerntes Verhalten“ lege: dazu gehöre bestimmtes Benehmen, Ansichten, Werte, so beispielsweise die Lakotasprache beherrschen, an Ritualen teilnehmen, Großzügigkeit demonstrieren (Kurkiala 1997: 182). Auch Pickering macht die Beobachtung, dass angemessenes Verhalten einen höheren Stellenwert in der sozialen Einordnung hat als die biologische Deszendenz. Des Weiteren betont sie, dass

„[...] the reasons given by Lakotas for calling a person mixed-blood or full-blood are usually not to explain ancestry but to explain how they behave.“  
(Pickering 2000: 84)

Außerdem stellt Kurkiala fest, dass die Verbindung von Lakota mit ihrem Land, ihren Werten und Spiritualität nicht nur kulturell definiert wird, sondern als „a physical essence transferred from one generation to the other with the blood“. Unter anderem bringt er die Aussage eines *mixed-blood*-Lakota an, der sagte: „I know the White blood in me has no power“. (Kurkiala 1997: 181)

Was Kurkiala und Pickering hier meiner Meinung nach in ihren Überlegungen außer Acht lassen, ist, dass beide Identitätskonzepte zusammenhängen und mit dem „traditionellen“ Personenkonzept erklärt werden können: Verbindendes Element zwischen dem lokalen Personenkonzept und der ehemals bürokratischen Kategorie des *blood quantum* ist das spirituelle Element *nagi*. Es enthält das *nagi* aller verstorbenen Ahnen einer Person. Das *nagi* stellt eine wichtige Verbindung zu *Wakan Tanka* dar. Diese kosmische Verbindung der Ahnen mit der transzendenten Ordnung sowie ihre Fähigkeiten bilden einen Teil der Kraft und des Fähigkeitenpools einer Person. Hat nun eine Person Ahnen, die aufgrund ihrer euro-amerikanischen Abstammung keine Verbindung zu *Wakan Tanka* aufweisen, so hat das einen verringernenden Effekt auf die spirituellen Ressourcen und den Fähigkeitenpool einer Person: sie hat weniger Beziehungen zur soziokosmischen Ordnung. Aber es gibt dennoch Möglichkeit eines *mixed-blood* einen vollwertigen Lakota-Status zu erreichen. Hier ist die von Kurkiala als „cultural definition of Lakotanness“ von Bedeutung: das „erlernte Verhalten“ einer Person. Denn Lakota-Sein ist nichts Festes, Unumstößliches – Lakota-Sein ist permanenter Prozess.

## 6.5 LAKOTA-SEIN – EIN PERMANENTER PROZESS

---

In den vorrangigen Unterkapiteln wurde dargestellt, wie sich Teile der kosmologischen Kraft in der Person niederlassen und ihr bestimmte Fähigkeiten verleihen, die wiederum ihren Status in der Gemeinschaft begründen. Aber wie in den Kapiteln 6.1 und 6.2 dargestellt, reicht das allein nicht aus. Auch ihr Verhalten, ihr öffentliches Auftreten, ihr Engagement für die *tiyospaye* und die gesamte *community* muss ihre Beziehung zur transzendenten Macht widerspiegeln. Verhält sich eine Führungsperson nicht der kosmologischen Schöpferkraft würdig, so verliert sie ihren Einfluss und ihre Anhänger. Bei einem *wicasa wakan*, der sich unehrenhaft verhält, kann es von Verlust von Anerkennung und Einfluss bis zum Verlust seines *wasicun* gehen und damit in seinen eigenen Tod münden. Die vier spirituellen Komponenten der Lakota-Person, stehen in

enger Wechselbeziehung mit dem soziokosmischen Ganzen. Die Beziehung zur Schöpferkraft wirkt sich auf das Verhalten eines Einzelnen aus: die Person erlangt Orientierung, Weisheit, spezielles Wissen und Fertigkeiten. Gleichzeitig wirkt sich das Verhalten auf die Beziehung zu *Wakan Tanka* aus.

Das Phänomen, dass Verhalten zurück auf spirituelle Komponenten wirkt und umgekehrt, hat McKim Marriott für die „dividual person“ in Südindien herausgearbeitet: Das Verhalten einer Person hat Einfluss auf ihre innere Substanz, wobei die innere Transaktion zu einer Transformation des Akteurs führt (Marriott 1976: 111). Körperliche Substanzen und Moral/Verhalten werden nach dem südindischen Konzept in einer engen Wechselbeziehung stehend gesehen; sie sind in ihrer Wechselbeziehung also nichts festes, sondern unterliegen einer ständigen Veränderung (Marriot 1977: 228).

Dies gilt auch für die Lakota. Die Rituale, allen voran das *Inipi*, die Visionssuche und der Sonnentanz, helfen die Balance in der Wechselbeziehung zwischen Person und der Schöpferkraft herzustellen. Die Lakota-Person braucht immer wieder Erneuerung und Vervollkommnung, um den rechten Weg gemäß den moralischen Vorstellungen der Lakota gehen zu können. Dies ist meiner Meinung nach der konzeptionelle Hintergrund für die Aufrufe angesehener *community*-Mitglieder Rituale stärker zu revitalisieren, um soziale Missstände zu beseitigen (siehe Kapitel 2.3). Wenn ein *mixed-blood* folglich an diesen Ritualen regelmäßig partizipiert und sein Verhalten eine gute Beziehung zu den *spirits* widerspiegelt, kann er auch zu einer vollständigen Person, einem „richtigen Lakota“ werden. Dies gilt auch für Nicht-Lakota, wie schon im Kapitel zur Verwandtschaft (siehe Kapitel 5.6) angedeutet. Wie bedeutend das Verhalten einer Person als Ausdruck seiner Beziehung zu *Wakan Tanka* für die Lakota ist, zeigt sich auch dadurch, dass es nach Aussagen von Walkers Interviewpartner nicht schlimm sei, wenn für eine Frau keine Büffelzeremonie (siehe Kapitel 5.3.5) abgehalten wurde, denn sie könne mit ihrem Fleiß und ihren Fähigkeiten beweisen, dass sie so begehrenswert ist, als wäre sie als Büffelfrau gemacht (Walker 1980: 243). Das Beispiel eines umgekehrten Falles zeigt sich in der Aussage eines Schülers, der von Kalifornien nach Pine-Ridge gezogen war und Kurkiala in einem Gespräch anvertraute:

„I'm a fullblood. I never thought I had to prove anything when I came here. But I do. I never thought I had to *become* Indian“ (Kurkiala 1997: 182; Hervorhebung durch Kurkiala).

Dieses Zitat ist eindrücklich als dass es deutlich zeigt, dass Lakota-Sein ein immerwährender Prozess – permanente „Arbeit“ ist.

## 7 GIVEAWAYS UND DAS PLUS AN RELATION

---

Die vorhergehenden Kapitel beschäftigten sich intensiv mit der Konstruktion der Person sowie ihre Positionierung in der soziokosmischen Ordnung. Beide Phänomene stehen im Zusammenhang mit *Giveaway*-Zeremonien.

Jeder Anwesende erhält bei dieser Zeremonie eine Gabe. Die Gaben sind jedoch nicht gleichrangig. Die höchste Gabe stellt das Star Quilt dar, als zweithöchste Gaben fungieren Perlenverzierte Gegenstände – darunter Lederbehälter für zeremonielle Pfeifen, Mokkassins und Lederbeutel für das *wasicun*. Ein Empfänger von Star Quilts oder Perlenstickereien zu sein, ist mit einer großen Ehre verbunden.

Ein noch größeres Prestige erhält aber die Familie, die ein *Giveaway* austrägt. Großzügigkeit gehört zu den wichtigsten Tugenden, die Teil der Persönlichkeit eines Lakota sein soll. Je größer also das Zeigen von Großzügigkeit, je größer das *Giveaway*, desto mehr Prestige für die austragende Familie. Deshalb geben Stammespolitiker, so Beatrice Medicine, oft große *Giveaways*, um ihren Einfluss zu behalten bzw. zu vergrößern (Albers & Medicine 1983: 132). Wer große *Giveaways* gibt, erhält großes Ansehen in der Gemeinschaft (Gollner-Marin 1994: 247). Früher habe man nur wenige Quilts vergeben, beobachten Patricia Albers und Beatrice Medicine, aber in der Gegenwart belaufe sich die Zahl oft auf bis zu 25 Quilts, die einen Marktwert von mehreren Tausend Dollar haben. Den Familien, die solch große *Giveaways* durchführen, v.a. in Rahmen von Reservatsübergreifenden Powwows, wird große Hochachtung entgegengebracht. (Albers & Medicine 1983: 131 f.)

Während das *Giveaway* auf der empirischen Ebene durchaus eine Beziehung zwischen zwei Personen und damit ein Sicherheitsnetzwerk etabliert, das in schwierigen Zeiten zum Tragen kommt (Grobsmith, 1981: 55), so ist die Bedeutung des *Giveaways* doch mehr als nur ein Ausdruck von Großzügigkeit. Die These dieser Arbeit ist es, dass *Giveaways* zu einem Plus an Beziehung zur soziokosmischen Ordnung beitragen und dieses im Wertesystem der Lakota unabdingbar für Identitäts- und Differenzkonstruktion und damit zum Erhalt nicht nur der sozialen Organisation sondern der soziokosmischen Ordnung als Gesamtheit beiträgt.

Guido Sprenger zeigte in einer Untersuchung, die er im Hinblick auf die Schamanen in Laos führte, dass sich spirituelle und politische Führungspersonen „durch eine Vermehrung an Relationen“ auszeichnen (Sprenger 2009: 73). Ein Plus an Relationen mit der sozialen und kosmologischen Ordnung ist somit gleichgesetzt mit einem Plus an

Status. Dies hat auch Sahlins (2011) in seinem Artikel zu einem neuen Konzept der Verwandtschaft aufgezeigt. Das Mehr an Relation bedeutet, dass sich die kosmische Präsenz mehrfach in dieser betreffenden Person widerspiegelt/ausdrückt. Das Beispiel einer Führungsperson bei den Maori wiedergebend, sagt er: „Because of his privileged connection to ancestral being, the Maori chief has more fellowship, more *mana* [...] than others.“ (Sahlins 2011: 229). Auch Itéanu, Mitglied der französischen Forschergruppe ERASME, der bei den Orokaiva in Papua-Neuguinea geforscht hatte, berichtet von einem ähnlichen Phänomen:

„Among the Orokaiva, a 'big-man' (embo okose) or a 'big woman' (evuhu okose) is someone who has a 'big' social person, that is, who has many social relations which he or she has acquired by taking part in numerous rituals. [...]: a big-man 'is' a big social person in the sense that he 'is' numerous social relations“ (Itéanu 1990: 40-41).

In den vorhergehenden Kapiteln wurde erarbeitet, dass durch Personenkonstituierende Rituale eine Vervollkommnung der Person angestrebt wird. Dies geschieht, indem immer mehr Beziehungen zur soziokosmischen Ordnung etabliert werden. Diejenigen Personen, die einen hohen Status in der *community* oder gar über Distrikts- und Reservatsgrenzen hinaus haben, sind diejenigen, welche zum einen durch Visionen zahlreiche *sicun* angesammelt haben. Und je mehr (*wa*)*sicun* umso mehr Beziehung hat man mit der transzendenten Macht. Einen *sicun* kann ein „durchschnittlicher“ Lakota auch durch die Hilfe eines *wicasa wakan* erhalten. Dieser kann für seine Patienten einen Helfer-*spirit*, *sicun*, in einen Stein inkorporieren. Diesen tragen die Personen dann in ein Shirt oder den Geldbeutel eingenäht mit sich. Verhält man sich dem *sicun* gegenüber respektvoll, so bleibt dieser bis zum Tod seines Besitzers. Beim Tod des Besitzers verlässt der *sicun* den Stein und ist bereit zum Helfer-*spirit* einer anderen Person zu werden. (Powers 1982: 27) Das Plus an Relation ist jedoch nicht nur durch ein Mehr an der spirituellen Essenz des *sicun* zu sehen, sondern auch an der Zahl der *Hunka*-Adoptionen. Interviewpartner von Walker hoben hervor, dass ein *itancan* und auch ein *wicasa wakan* jemand ist, der viele *Hunka*-Verwandte hat. (Walker, 1980: 133)

An dieser Stelle soll hier noch ein Gedanken angeführt werden, der die Ehe betrifft, wie sie in der Vorreservatszeit praktiziert wurde. Wie schon gezeigt war sororale Polygynie verbreitet unter den Lakota, McLaughlin betonte aber, dass gerade „many of the chiefs and other men of importance had plural wives.“ (McLaughlin 1989: 65). Kapitalakkumulation war und ist jedoch, wie schon dargestellt, nicht das Ziel eines Lakota. Und der Besitz, den eine Frau in die Ehe brachte, gehörte auch weiterhin ihr, darunter auch

die besonders prestige-trächtigen Pferde und das Tipi (Powers 1986: 82). Wenn man den Gedanken, es handle sich lediglich um die Versorgung von „überschüssigen“ Frauen im heiratsfähigen Alter vernachlässigt welche Wertehaltung könnte sich hinter der sororalen Polygynie verbergen?

Frauen sind durch den *spirit* des *tonwan*, der ihnen die Möglichkeit zu Mutterschaft gibt, schon apriori *wakan*. Durch das Menstruationsritual *Asnati Awicalowanpi* inkorporiert sich in ihnen zusätzlich der *spirit* von Tatanka (der Büffel) und sie werden von nun an als Schwester von Wohpe, der Weißen Büffelkalbsfrau, die den Lakota die heiligen Rituale brachte, angesehen (siehe Walker 1980: 251). Die Bewandnis, dass der Brautpreis ebenfalls *wohpe* genannt wird, könnte damit zusammenhängen. Der Büffel ist der höchste *spirit* der *Taku Wakan* und wird mit der Schaffung und der Erhaltung des Lebens assoziiert (Powers 1986: 70). Eine Frau ist also allein durch ihr Frau-Sein schon auf numeröse Weise mit der transzendenten Macht verbunden, assoziiert mit dem Leben als solches. Der Mann erfährt folglich durch die Heirat mit einer Frau wieder ein Plus an Relation – und je mehr Frauen umso mehr Relationen kann er sein Eigen nennen. Da eine Frau ja an sich schon *wakan* ist und numeröse Beziehungen aufweisen kann, die mit sakralen Namen und *Hunka*-Beziehungen sowie Träumen und Visionen noch weiter aufgefüllt werden können, ist sie nicht als „Besitz-Objekt“ zu sehen.

Das hohe Prestige eines *wicasa wakan* oder einer *winyan wakan* ebenso wie einer politischen Führungsperson machen die vielfältigen Beziehungen aus, die er/sie mit der kosmischen Ordnung hat. Rituale dienen dabei als Vehikel um Beziehungen zu schaffen oder bestehende zu erneuern. Diese Rituale werden von *Giveaways* oder im Falle eines *Inipi* von einem Dankessen, *wopila*, begleitet.

Wie stehen die *Giveaways* nun mit dem Zugewinn an Relation in Verbindung?

Was Godelier am Kula festgestellt hat, gilt auch für den Gabentausch der Lakota: „Das Objekt wird zugleich gegeben und behalten. Was behalten wird, ist das Eigentum an ihm, was gegeben wird, ist sein Besitz.“ (Godelier 1999: 131) Nach Mauss ist die Gabe „[...] Träger [...] ihrer magischen, religiösen und geistigen Kraft“ (Mauss 1968: 31) und das *hau* der Gabe verbindet sich bis zu einem gewissen Grad mit der Person des Gebers (Mauss 1968: 33). Wie im Kapitel „Der Stein als Person“ dargestellt, ist in den soziokosmischen Vorstellungen bei den Lakota keine scharfe Trennung zwischen Subjekten und Objekten vorhanden. Gegenstände tragen eine „Seelenkomponente“ in sich, nämlich das *nagila*, und können gar mit einem *sicun* ausgestattet sein.

Gollner-Marin und Kurkiala beobachteten bei ihrer jeweiligen Feldforschung, dass Lakota besonders hochgeschätzte Geschenke gleich an andere Personen weitergeben und damit ihren Respekt bekunden (Kurkiala 1997: 158; Gollner-Marin 1994: 79). In einer Interviewaussage in Gambrell heißt es:

„I have made quilts for people and told them that the quilt was made especially for them. The next day they gave it away in front of me, and I had to realize they thought that much of it to give it to someone else.“ (Gambrell 2009: 62)

Könnte das mit dem inhärenten *spirit* der Gabe zu erklären sein? Mauss und Weiner erklären das Kula der Trobriander u.a. damit, dass durch die Weitergabe bzw. Zirkulation der Muschelketten eine Ansammlung von respektablen Identitäten im jeweiligen Objekt stattfindet. Sie akkumulieren Identitäten und heroische Biographien in sich wodurch sie ihren eigenen Wert als Unveräußerliche Gabe erhöhen. (Vgl. Weiner 1992: 10)

Die beiden höchsten Gaben bei *Giveaways* können als Unveräußerliche Gabe kategorisiert werden und leisten damit einen wichtigen Beitrag zur Vermehrung der Relationen mit der soziokosmischen Ordnung.

Ein Star Quilt wird einem/einer Lakota oft schon zum Geburtsritual (meist von seinem / ihrer MM, FM oder FZ) geschenkt, es dient als Unterlage für das Ritual des Ohrendurchstechens und die *Hunka*-Zeremonie, als Robe für Visionssuche oder für rituelle Tätigkeiten eines *wicasa wakan*. Star Quilts werden auch bei Beerdigungen als Wandbehang verwendet und der / die Verstorbene wird in einen Star Quilt gewickelt begraben. (Albers & Medicine 1983: 130, 133) Der *wicasa wakan* Lama Deer hatte seinen Star Quilt, mit der er Heilungszeremonien durchführt, von seiner Großmutter für seine erste Visionssuche geschenkt bekommen, die die Decke eigens für diesen Anlass angefertigt hatte. Er sagt über dieses Star Quilt:

„Heute bin ich ein alter Mann und vielfacher Großvater, aber die Stern-Decke meiner Großmutter besitze ich immer noch. Ich bewahre sie sorgfältig auf; eines Tages werde ich in ihr begraben werden.“ (Erdoes & Lama Deer 1979: 16)

Star Quilts sind nicht nur unabdingbare Elemente für die Personenkonstituierenden Rituale, des Weiteren werden sie über dem Eingang von Schwitzhütten, des Sonnentanz-Platzes und des Powwow-Festivalgeländes angebracht. Außerdem haben einzelne *tiyospaye* auch ein besonderes Star Quilt, das sie bei Ehrenfesten zur Schau stellen, es dient somit als Symbol für die eigene erweiterte Familie. (Albers & Medicine 1983: 133) Nach Weiner ist das Besondere an den Unveräußerlichen Gaben, nicht nur, dass sie in ihrer sozialen Einheit verbleiben und einen hohen symbolischen Wert haben, sondern auch, dass sie von Frauen hergestellt werden, welche als Kanal dienen, durch die die kosmische

Energie in das Produkt hineinströmt (Vgl. Weiner 1992: 53). Auch hier wieder lässt sich eine Parallele zu den Lakota finden, denn die zwei höchsten Gaben der *Giveaways*, das Star Quilt und die Perlenverzierten Lederbehältnisse, werden von Frauen hergestellt. Wie in Kapitel 6.2 dargestellt, haben diese Frauen meist eine Vision von Double Woman erhalten und daher eine intensive Beziehung zu *Wakan Tanka*. Selbst das „Hineinströmen“ der kosmischen Kräfte in das Objekt lässt sich im Falle der Lakota erkennen. Gombert (1994) stellt in seiner Arbeit zu künstlerischen Objekten der Lakota fest, dass diesen ein inhärenter *spirit* nachgesagt wird:

„Visionary images captured part of an animal's *sicun* [...] and transformed an object bearing the image into a potent *wotawe* (protective object). [...] supernatural imagery transformed ordinary objects into sacred objects of power [...].“ (Gombert 1994: 71; Vgl. Auch Walker 1980: 102)

Der Star Quilt ist so benannt, weil er den Morgenstern als Motiv enthält. Der Morgenstern ist das Symbol für die Heimat der *spirits*, als auch für Weisheit. Mehr noch trägt er die Bedeutung der kontinuierlichen Verbindung der Lebenden zu den Ahnen in sich und symbolisiert Unsterblichkeit. (Albers & Medicine 1983: 129) Aber er ist mehr noch als ein Symbol – er verkörpert die Weisheit, und wer sich ihm zuwendet, nimmt an Erkenntnis und Weisheit zu (Vgl. DeMallie 1985: 312, 382; Gollner-Marin 1994: 169). *Yuwipi wicasa*<sup>40</sup>, die sich für ihre Heilungszeremonien in das Star Quilt einwickeln, nutzen die Verbindung des Morgensterns zu den Toten:

„When appearing as a dead person, the Yuwipi beckons the spirits who will release and help him in performing rites necessary to the purpose of the ceremony. Since the morning star guides the spirits of the dead to earth, its appearance on quilts is helpful in bringing these spirits to the aid of the Yuwipi as well as the recently deceased.“ (Albers & Medicine 1983: 130)

Auch die Perlenmuster auf den Lederbeuteln und –taschen tragen nach obigem Zitat durch ihr Motiv nicht nur einen symbolischen Gehalt, sondern auch einen *spirit* in sich. Die Muster selbst werden den Künstlerinnen vom *spirit* der Double Woman eingegeben. Manche Muster sind selbst eine Art Unveräußerlicher Gabe, denn sie sind Eigentum einer familiären Einheit und werden von der Mutter an die Tochter weitergegeben (Vgl. Hassricks 1964: 226). Die Perlenverzierten Ledertaschen dienen nicht nur als Behältnis für die Nabelschnur im Geburtsritual, sondern auch als „Medizinbeutel“ für das *wasicun* (siehe Kapitel 6.1) oder zur Aufbewahrung der zeremoniellen Pfeifen. Sie sind somit Träger von sakralen Utensilien und werden damit selbst zu etwas Sakralem.

---

<sup>40</sup> Eine spezielle Form von rituellem Spezialisten, der sich auf die Heilung von Krankheiten spezialisiert hat. *Yuwipi* bedeutet übersetzt „eingewickelt“. Vgl. dazu Powers 1982.

Die zeremonielle Pfeifen sind war nicht Gegenstand von *Giveaways*, aber sie sind unabdingbarer Teil von den Ritualen, die den Kontext der Distributionszeremonie bilden. Die zeremoniellen Pfeifen selbst können als Unveräußerliche Gaben, oder besser nach Weiner „Unveräußerliche Besitztümer“, charakterisiert werden. Man stellt sie entweder selbst her, bekommt sie geschenkt oder vererbt, kaufen kann man sie nicht, ihre kosmische Kraft erhält sie erst, indem ein *wicasa wakan* ihr diese Kraft durch seine Verbindung zu *Wakan Tanka* verleiht. (Gollner-Marin 1994: 219) Ähnlich den Muschelketten der Trobriand-Massim gibt es Pfeifen, die als wertvoller und kraftvoller angesehen werden als andere, und eine Pfeife mit hohem Alter und einer Reihe von ehrwürdigen ehemaligen Besitzern wird in besonderer Verehrung gehalten (Walker 1980: 90). In folgendem Zitat von Lame Deer wird nicht nur die Eigenschaft der Pfeife als Unveräußerliches Besitztum deutlich, dass sie in ihrer sozialen Einheit verbleibt, sondern dass sie auch für die Fortexistenz der Gesellschaft als Ganzes von Bedeutung ist (Vgl. Weiner 1992: 7):

„Diese Pfeife hatte meinem Vater gehört und vor ihm seinem Vater. Eines Tages werde ich sie an meinen Sohn weitergeben und durch ihn an meine Enkelkinder. Solange wir die Pfeife haben, wird es eine Sioux-Nation geben.“  
(Erdoes & Lame Deer 1979: 17)

Wie herausgearbeitet wurde, besitzen Star Quilts einen eigenen symbolischen Gehalt, denn das Symbol des Morgensterns ist mit Weisheit und Reinheit und damit mit der Welt der *spirits* und *spirit*-Helfer assoziiert. Perlenverzierte Lederbehältnisse stehen durch ihre Motive ebenfalls in direkter Verbindung zu den *spirits*. Diese Unveräußerlichen Gaben sind folglich nicht nur mit dem „gängigen“ *spirit* aller Objekte, nämlich dem *nagila*, verbunden, sondern besitzen eine eigenen *spirit*, *sicun*. So stellen die beiden höchsten *Giveaway*-Gaben durch die beiden spirituellen Essenzen sowie durch den Herstellungsakt eine multiple, und daher „sakralere“ Beziehung zur soziokosmischen Ordnung dar. Und durch ihr *nagila* sind sie mit dem *nagila* ihres Besitzers verbunden. Da das *nagi* – der Verstand und das Wissen – des Besitzers in ständiger Interaktion mit seinem *nagila* – der Kraft der Bewegung/Transformation – ist, erhält er so durch die Unveräußerliche Gabe einen Zugang zu transzendtem Wissen. Durch die Weitergabe sammelt nicht nur das Objekt weitere Identitäten, sondern es wird ein weiteres Beziehungsgeflecht zwischen und *in* den Gebenden und Empfangenden aufgebaut. Dieses Beziehungsgeflecht entsteht, da jede Person, die den Gegenstand schon hatte, mit dem *spirit* des Objektes verbunden bleibt und dadurch ein weiteres Plus an Relation geschaffen wird. In diesem Zusammenhang kann auch das große Festessen, das im Anschluss an ein *Giveaway* stattfindet, gesehen werden: beim großen Festessen, muss jeder beim *Giveaway* Anwesende mehr als satt

werden, und dann muss noch so viel übrig bleiben, dass jeder genug mit nach Hause nehmen kann – erst dann ist das ganze *Giveaway* erfolgreich (Pickering 2000: 58). Das Essen, welches die Gäste in speziell dafür vorgesehenen Behältern mit nach Hause nehmen, wird *watheca* genannt und hat bei den Lakota eine besondere Bedeutung:

„This leftover food is considered in subtle way to be special or sacred and is symbolic in its relationship to the ‚life‘ of the people.“ (St. Pierre & Long Soldier 1995: 74)

Diese Überlegungen finden eine Übereinstimmung mit Gedanken Kurkialas, dass Reziprozität die Essenz von Beziehung und Interaktion darstelle, und sich dies für Lakota unter anderem im Geben und Empfangen von Gaben äußert:

„Crossing boundaries between individuals as well as between humans and other life forms, visible and invisible [...] is the very essence of relatedness [...] when a gift is given or received.“ (Kurkiala 1997: 160)

Jedoch ist Gabentausch nicht nur auf den Tausch von Gegenständen zwischen Subjekten zu reduzieren, der Fokus muss auf alles gerichtet werden, was zirkuliert (Barraud et al. 1994: 5). Mauss stellte fest, dass nicht nur Güter und Wohlstand getauscht werden, sondern auch Höflichkeiten, Tänze, Rituale und Lieder (Mauss 1968: 22). Nimmt man nun die *Giveaways* der Lakota diesbezüglich in den Blick, so wird deutlich, dass viele Reden gehalten und Lieder gesungen werden. Und tatsächlich: Sprache, Gesänge und generell Musik werden bei den Lakota als Teil der Natur und wie alle Dinge, die vom Körper ausgehen, als „an extension of oneself“ gesehen<sup>41</sup> (Powers 1986: 6; Vgl. auch Kurkiala 1997: 181). Die Entstehung von Liedern ist daher eine Schöpfung von *Wakan Tanka* und wird dem / der jeweiligen Lakota durch Visionen *gegeben*. Das Wort, das dem europäischen ‚Komponieren‘ am nächsten kommt, ist ‚*yatun*‘ – ‚to give birth to a song‘; wobei beachtet werden müsse, so Powers, dass ‚*tun*‘ die Konnotation hat, etwas zu beleben oder zu heben, was schon in einer anderen Form existiert hat (Powers 1986: 59). Außerdem behält ein *wicasa wakan* oder eine *winyan wakan* die Lieder, die in der Vision empfangen wurden, nicht für sich, sondern gibt sie an angehende rituelle Spezialisten sowie an gewöhnliche, „common people“ (Powers 1986: 70), weiter. Diese „heiligen Lieder“ werden nicht von einzelnen Personen, sondern immer nur in Gruppen gesungen (Powers 1986: 71). Auch hier wieder der Aspekt des Gebens und Empfangens, der ein Miteinander, eine ins Kosmologische reichende Verbundenheit, schafft. Beim *Giveaway* verbindet sich die spirituelle Essenz des Gebers mit der spirituellen Essenz des „Objektes“

---

<sup>41</sup> Damit zusammenhängen könnten die große Ehre und die Bedeutung eines *eyapaha* – eines Ausrufers bzw. Moderators – und die Notwendigkeit, dass es sich um eine tugendhafte und spirituell starke Person handeln muss. (Siehe Kapitel 4.1)

und schafft somit ein Plus an Relation mit der soziokosmischen Ordnung. Somit erhält der Geber einen erhöhten Beziehungsgrad nicht nur mit der Lakota-*community*, sondern auch mit der Schöpferkraft.

In Bezug auf die Unveräußerlichkeit der Star Quilts und Ledertaschen sowie der zeremoniellen Pfeifen fällt auf, dass es Star Quilts gibt, die nach Erhalten weitergegeben werden und solche, die bis in den Tod behalten werden. Auch beim Kula der Trobriand-Massim finden sich zwei Arten der wertvollen Muschelobjekte - *vaygu'a* - eines, das gegeben wird, und eines das behalten wird (Godelier, 1999: 50). Godelier erklärt die Existenz dieser beiden *vaygu'a* damit, dass die Objekte, die nicht gegeben werden, „aller Wahrscheinlichkeit diejenigen sind, die in sich die größte imaginäre Macht und den größten symbolischen Wert konzentrieren.“ (Godelier 1999: 52). Er lehnt sich dabei an Mauss an, der beim Potlatch der Nordwestküsten-Indianer zwei Arten von Kupferplatten feststellte:

„Die *wichtigen*, die die Familie nicht *verlassen* [...], und andere von geringerem Wert, die unbeschädigt *zirkulieren* und *Satelliten* der ersten zu sein scheinen.“ (Mauss 1968: 90)

An dieser Stelle muss die weitere Analyse unterbrochen werden, da die Datengrundlage zu den *Giveaways* und den *Giveaway*-Gaben sich nicht als besonders detailliert und aussagekräftig gestaltet. Denn es besteht die Frage, ob diejenigen Star Quilts oder Perlenverzierten Taschen, die zu einer unveräußerlichen Kategorie der ersten Güte werden, ausschließlich die sind, die selbst oder von einem nahen Angehörigen hergestellt und dann weiter vererbt oder gegeben werden oder ob sie auch von einem *Giveaway* stammen können. Des Weiteren wäre hier auch die Frage zu stellen, ob Empfänger von den höchsten *Giveaway*-Gaben nicht immer auch Mitglieder einer sozialen Einheit sind – denn wie wir gesehen haben, haben Lakota ein sehr dynamisches und offenes Konzept von Verwandtschaft. Anders gesagt, wäre zu analysieren, welche Gaben weiter zirkulieren, und welche behalten werden, oder ob da keine Unterschiede gemacht werden.

Die zeremoniellen Pfeifen stattdessen scheinen niemals Gegenstand eines größeren Tauschzirkels zu sein, sondern tatsächlich durch Weitergabe oder Vererbung *innerhalb* einer engeren sozialen Einheit zu verbleiben.

## 8 DIE VERDICHTUNG DER GESELLSCHAFT

### STRUKTURIERENDEN PRINZIPIEN IM 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.“ Frank Fools Crow (in: Gollner-Marin 1994: 264)

Rituale sind ein Spiegel der Wertvorstellungen und der Beziehungssysteme einer Gesellschaft. Durch ihre Analyse ist es möglich, die ihnen zugrundeliegenden Werte-Ideen, die die Gesellschaft als Ganzes konstituieren, zu erkennen. (Vgl. Barraud & Platenkamp 1990: 102 ff.) Das Sonnentanz-Ritual ist das größte und für die Lakota bedeutendste Ritual, bei dem *Giveaways* zelebriert werden. Die Bedeutung dieses Rituals wird dadurch hervorgehoben, dass weitere Personenkonstituierende Rituale, wie Visionsuche, Büffelzeremonie, *Hunka-Zeremonie* sowie das Durchstechen der Ohren im Rahmen des Sonnentanzes durchgeführt werden können (Vgl. Amiotte 1987: 84; McLaughlin 1989: 31). Die obige Aussage des bedeutenden *wicasa wakan*, Frank Fools Crow, deutet bereits meine Hypothese an, dass sich in diesem Ritual alle bedeutenden Aspekte der soziokosmischen Ordnung der Lakota verdichten.

---

#### 8.1 ALLGEMEINE BESCHREIBUNG

---

Zentral ist der kreisrunde Ritualplatz mit einem Durchmesser von etwa 25 m. In der Mitte dieses Platzes wird zu Beginn des Rituals der Heilige Baum errichtet werden, der den Fixpunkt des ganzen Rituals darstellt. Um dieses Zentrum wird die Sonnentanzhütte aufgebaut, eine einfache kreisförmige Konstruktion aus zwei Reihen gegabelter Baumstämme, die mit einem aus Zweigen bestehenden Schattendach bedeckt ist. Im Osten bleibt der Eingang offen, im Westen wird ein Erdaltar mit Büffelschädel aufgebaut, im Westen des Tanzplatzes steht die Hütte, die als Vorbereitungs- und Aufenthaltsort für die Tänzer während der Pausen gilt. Etwas weiter abseits, im Süden des Ritualplatzes stehen die Schwitzhütten. (Vgl. Bolz 1986: 209 f.; Gollner-Marin 1994: 290 ff.)

---

#### 8.2 ABLAUF

---

---

##### 8.2.1 VORBEREITUNGSPHASE

---

Es gibt zwei Arten von Vorbereitung: die der Zeremonienleiter, die das Ritual vorbereiten und die Vorbereitung der Teilnehmer auf das Ritual. Die Vorbereitungsphase der

Teilnehmer dauert in etwa ein Jahr. Nachdem sie sich für die Teilnahme angemeldet haben, reinigen sie sich durch eine Ernährungs- und Verhaltensumstellung. So enthalten sie sich Alkohol und Drogen, reinigen sich durch die Schwitzhütte, wenn ihnen möglich – denn es gibt auch einige Teilnehmer, die aus Städten in anderen Bundesstaaten anreisen und in ihrer städtischen Umgebung keine Möglichkeit zum Aufbauen einer Schwitzhütte haben. Die Vorbereitungsphase seitens der Organisatoren des Sonnentanzes beginnt im Winter. Diese Art von Vorbereitung ist eine Erscheinung der Reservatszeit, die Organisatoren sowie etwaige Teilnehmer zum Teil Tausende von Kilometern entfernt wohnen und die Vorbereitungen komplizierter geworden seien. (Amiotte 1987: 77) Es wird ein *wicasa wakan* zum Zeremonienleiter gewählt, daneben seine Assistenten, die selbst schon *wicasa wakan* oder noch in der Ausbildung sind. Des Weiteren werden ausgewählt: Eine Frau, die Wohpe, die Büffelkalbsfrau, darstellen soll – welches eine Erscheinung neuerer Zeit ist. Eine Frau, die das *Inipi* der Frauen leitet. Die vier jungen Mädchen („*Buffalo Maidens*“), welche die Baumfäll-Zeremonie durchführen, sowie die vier jungen Männer, die den Baum anschließend zum Ritualplatz tragen. (Amiotte 1987: 76) Außerdem wird der *Lodge-Maker* gewählt – er und seine Familie errichten das Heilige Zelt. Außerdem werden die vier *wicasa wakan* gewählt, die den Ritualplatz auswählen und ihn sakralisieren. Auch die gewählten Personen bereiten sich persönlich auf den Sonnentanz vor, indem sie fasten, auf ihre Wortwahl achten und sich angemessen verhalten. Die *Buffalo Maidens* dürfen außerdem nicht auf Tanzveranstaltungen gehen und oder sich mit Jungen zu romantischen Verabredungen treffen. (Amiotte 1987: 78)

Das Ritual beginnt mit dem Auswählen des Heiligen Platzes durch die vier zuvor ausgewählten *wicasa wakan*. Sie begeben sich auf vier Reisen an vier Tagen (Amiotte 1987: 77). Die Zahl ‚Vier‘ spielt im Laufe des Rituals eine wichtige Rolle. So reinigen die *wicasa wakan* den Ort, wo der Heilige Baum aufgestellt werden wird, indem sie auf die Stelle hin zulaufen, vier Mal in der Bewegung innehalten, um miteinander zu scherzen. Dies soll das Chaos zu Anbeginn der Welt repräsentieren (Amiotte 1987: 78). Um den Aufstellpunkt herum wird anschließend mit einem großen Messer ein Mandala in die Erde eingeritzt, während der Rauch von verbrennendem Bisongras<sup>42</sup> die sakrale Reinigung des Ritualplatzes unterstützt. Dadurch soll das Kraftpotential der Erde freigelassen werden. Anschließend werden Linien in einer Kreuzform in der Richtung der vier Windrichtungen mit dem Aufstellpunkt als Zentrum in den Boden geritzt. Die Linien werden mit rituell aufgeladenem Tabak und Farbe aufgefüllt. So wird der Aufstellpunkt als Zentrum der Welt

---

<sup>42</sup> Auch 'Duftendes Mariengras' oder 'Süßgras' genannt; im Englischen 'sweetgrass'.

markiert. (Amiotte 1987: 79) Wenn der Ritualplatz sakralisiert ist, am Morgen des vierten und letzten Tages der Vorbereitung für den Sonnentanz und gleichzeitig der Beginn des eigentlichen Sonnentanzes reisen die Tänzer und die Zuschauer an. Rund um den Ritualplatz schlagen sie ihre Lagerzelte auf und beginnen mit den Vorbereitungen für etwaige *Giveaways* oder *wopilas*, sollten sie Rituale wie das Ohrendurchstechen für Kleinkinder oder die Büffelzeremonie für die Mädchen durchführen wollen. Am Vormittag fährt der Ausrufer, *eyapaha*, mit dem Auto durch das gesamte Lager und verkündet, wo z.B. ein *Giveaway* oder ein *wopila* für ein Mädchen gehalten wird, das als Buffalo Maiden für den Sonnentanz ausgewählt worden ist. Alle beim Sonnentanz Anwesenden sind zur Zeremonie und dem anschließenden *Giveaway* eingeladen. (Amiotte 1987: 80) Erst dann wird der Baum ausgewählt, der als Heiliger Baum fungieren soll. Dies geschieht, indem ein Sucher ausgesendet wird, um einen Baum zu finden, der die für einen Heiligen Baum wichtigen Kriterien erfüllt. Wenn er einen solchen gefunden hat, kehrt er ins Lager, bzw. durch den Osteingang auf den Ritualplatz zurück. Nachdem die Sänger das *akicita olowan*, das einen heimkehrenden Krieger ehrende Lied, gesungen haben, verkündet er, er habe den „Feind“ ausfindig gemacht. Daraufhin wird ein „Kriegertrupp“ entsendet, um den „Feind“ anzugreifen. Dazu werden Gebete gesprochen und die Zeremonienpfeife des anführenden *wicasa wakan* gefüllt. (Amiotte 1987: 81; Walker 1980: 104) Anschließend treten die vier *Buffalo Maiden* vor den Baum. Der leitende *wicasa wakan* spricht zu ihnen:

„You are the pure, you are the good, you are the fecund,  
you are the new life of the people.  
Through you, the women, even the bravest of warriors must come into the world.  
You are the earth, and by helping us to recreate this earth,  
you will be giving new life to this tribe.“

(aus Amiotte 1987: 82)

Sodann wird der Heilige Baum auf rituelle Weise von den vier Mädchen gefällt und mit Ausnahme einer Astgabel an der Spitze von seinen Ästen und Rinden befreit, was den Sieg über den „Feind“ darstellt. Nach dem „Angriff“ werden Kreise in Farben der vier Windrichtungen auf die jeweilige Seite des Baumstammes gemalt. Dies ist ein Prozess der *wakan*-Machung, denn das *nagila* des Baumes wird dadurch „with *ton* endowed“ (Walker 1980: 104). „The *nagila* of the tree is thus subdued and made subservient to the people.“ (Walker 1980: 106). Anschließend tragen die vier jungen, tugendhaften, Männer den Baum zum Ritualplatz. Dort wird der Baumstamm von den anwesenden *wicasa wakan* rot bemalt und in der Astgabel wird ein Bündel aus Zweigen des Traubenkirschenbaumes angebracht, welches das Nest des Donnerwesens (*Wakinyan*) symbolisiert. Figuren aus Rohhaut, die einen Mann und einen Bison darstellen, werden am Pfahl befestigt, ebenso können Banner

aus rot bemaltem Leder, kleine Tabakpäckchen befestigt werden. Zum Schluss werden die Seile am Baum befestigt, mit denen später die Tänzer verbunden sind. Unter dem Tremolo der Frauen, den Kriegsrufen der Männer und rhythmischem Trommelschlag wird der Baum aufgerichtet. Die Vorbereitungszeremonie ist vollendet. (Amiotte 1987: 83; Vgl. Walker 1980: 107)

## 8.2.2 DAS EIGENTLICHE TANZRITUAL

Vor Sonnenaufgang erhitzen die *fire keeper*, die das Feuer die ganze Nacht nicht ausgehen lassen haben, die Steine für das *Inipi*, in dem sich die Teilnehmer des Sonnentanzes vor Beginn des Tanzes spirituell reinigen. Bevor der eigentliche Tanz jedoch beginnt, wird der Ritualplatz zu Beginn von einem *wicasa wakan* mithilfe des Rauchs von verbrennenden Zedernadeln oder Salbei spirituell gereinigt. Gollner-Marin beobachtete einen Sonnentanz, bei dem zwei Büffeltänzer<sup>43</sup> diese Funktion übernommen hatten und das Sonnentanz-Ritual mit einem Büffeltanz eröffneten (Gollner-Marin 1994: 291). Im Süden positionieren sich die Trommler und die 2x8 Sänger.

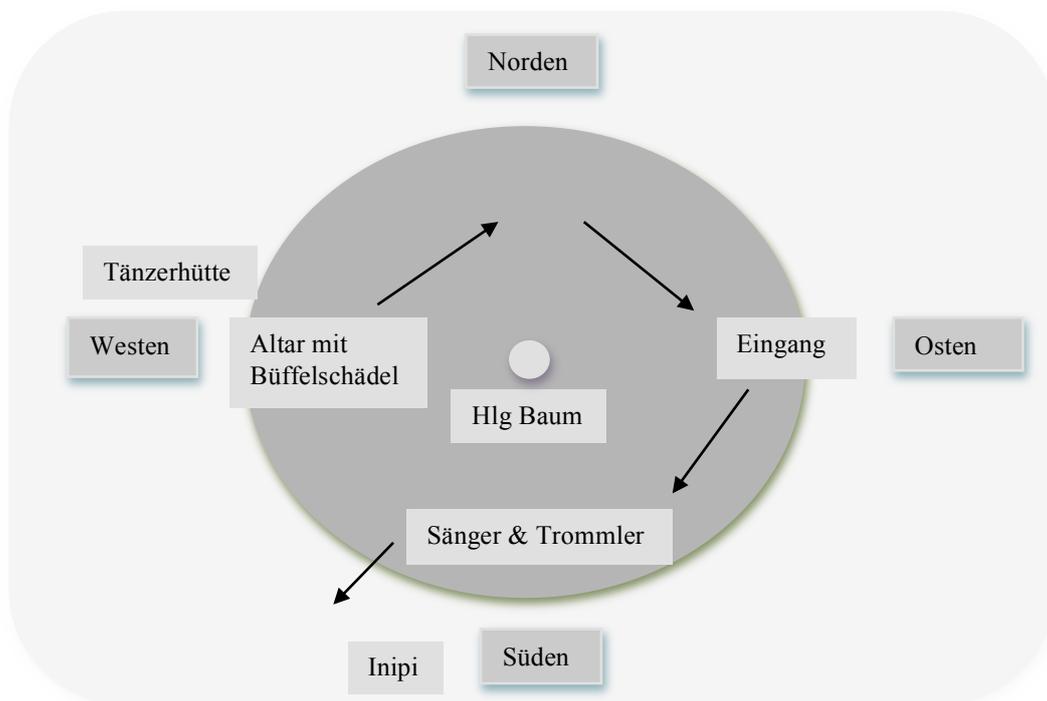


Abb. 1: Schema des Sonnentanz-Rituals.

Nachdem die Tänzer durch den Osteingang hereingekommen sind (nur jeweils zu Beginn jedes Tages treten die Tänzer durch den Osteingang auf den Ritualplatz), begeben sie sich zur Westseite des Platzes und stellen sich in zwei Reihen auf: Männer links, Frauen rechts,

<sup>43</sup> Ein Büffeltänzer ist ein *wicasa wakan*, der eine Vision von *Tatanka*, dem Büffel, hatte, und sich bei Ritualtätigkeiten entsprechend kleidet.

das Gesicht zum Heiligen Baum gewandt. Die männlichen Teilnehmer sind nur mit einem Lendenschurz bekleidet, Frauen tragen Kleider aus feinem Leder mit Perlen bestickt, alle Teilnehmer tanzen barfuß. Nach einem Gebet an den Westen tanzen die Tänzer, angeführt vom leitenden *wicasa wakan*, dem Lauf der Sonne folgend zunächst zur nördlichen, dann östlichen und schließlich südlichen Seite des Sonnentanzkreises. Solch eine Tanzrunde dauert etwa dreißig Minuten. Während der Tanzrunden lehnen die zeremoniellen Pfeifen der Tänzer am Altar mit dem Bisonschädel im Westen.

„Grandfather, I am going to pray, hear me!  
To the universe I am going to pray, hear me!  
With my relatives I shall live.“<sup>44</sup>

Zum Abschluss einer jeden Tanzrunde findet eine rituelle Pfeifenübergabe an der Südseite statt, indem der einer der Tänzer einem Sänger die Pfeife anbietet. Der jeweilige Sänger weist rituell drei Mal zurück, beim vierten Mal nimmt er die ihm angebotene Pfeife an.

„People look at this  
Sacred Pipe you have to pray with it  
So the nation can live  
I am doing this.“<sup>45</sup>

Die Pause zwischen den einzelnen Tanzrunden dauert etwa 15 Minuten, in denen sich die Tänzer in der im Westen errichteten Hütte ausruhen. Am Ende des Tanzes werden die Tänzer in einer Parade – angeleitet von *wicasa wakan* aus dem Tanzkreis, bzw. vom Ritualplatz geführt. Dabei folgen dem *wicasa wakan* zuerst die Ältesten, dann jüngere Männer, ältere Frauen, jüngere Frauen – diese Reihenfolge wird bei allen Zeremonien eingehalten. Die Parade endet im Süden vor der Schwitzhütte. Der Tag wird mit *Inipi*, dem Schwitzhüttenritual, abgeschlossen. (Gollner-Marin 1994: 289-294; Amiotte 1987: 76 f.)

In den Pausen werden Reden gehalten, die oft die sozialen Missstände wie Alkoholismus, Familiäre Gewalt und Drogenkonsum thematisieren und die Wichtigkeit des Sonnentanzes betonen. Oft werden sie von Tänzern gehalten, die mit den Reden deutlich machen, was der Gegenstand ihres Bittrufs an *Wakan Tanka* gewesen war. In den Pausen zwischen den Reden werden von den leitenden *wicasa wakan* immer wieder Scherze und witzige Anekdoten eingebracht, um die sonst kontemplative Situation aufzulockern, berichtet Gollner-Marin. Er kritisiert Bolz dahingehend, dass dieser verkenne, welcher wichtige Stilmittel Humor bei den Lakota gerade im Rahmen von Ritualen darstelle. (Gollner-Marin 1995: 306)

---

<sup>44</sup> Lied, das während der Tanzrunden durchgehend gesungen wird. (Aus Gollner-Marin 1994: 312; von seinen Gesprächspartnern aus dem Lakota ins Englische übersetzt)

<sup>45</sup> Pipesong, der während der Pfeifenübergabe gesungen wird. (Aus Gollner-Marin 1994: 312; von seinen Gesprächspartnern aus dem Lakota ins Englische übersetzt.)

Der Höhepunkt des Rituals ist das „Piercing“, das auf vier Arten geschehen kann:

- a) Durchbohren der Brusthaut mit kleinen Holzpflocken, die an einem der Seile befestigt sind, welche mit dem Heiligen Baum verbunden sind
- b) das „Aufhängen“ zwischen vier Pfählen
- c) das Anhängen oder Nachziehen von Bisonschädeln, welche in die Rückenhaut des Tänzers eingehakt sind
- d) das Hochziehen am Heiligen Baum, wobei die Seile auch wieder mit Holzpflocken durch die Brusthaut des Tänzers gezogen sind.

Die Teilnehmer tanzen so lange bis sie eine Vision erhalten, und die kleinen Pflöcke, die durch Brust- oder Rückenhaut gezogen sind, durch das zu Bodenfallen des Teilnehmers herausgerissen werden. Frauen nehmen an dem Ritual teil, indem sie Fleischstücke aus ihren Armen opfern. (Amiotte 1987: 77)

---

### 8.3 ANALYSE

---

Der Heilige Baum im Zentrum des Ritualplatzes symbolisiert die „Achse des Universums“, die Erde und Himmel miteinander verbindet, gleichzeitig ist er der „Baum des Lebens“ (Vgl. Gollner-Marin 1994: 288; Amiotte 1987: 77; Kurkiala 1997: 49). Die Sakralisierung des Baumes, seine „*wakan*-Machung“ wird dadurch begleitet, dass ihn nur „reine“ Personen, die durch ihre Tugendhaftigkeit und „Reinheit“ mit *Wakan Tanka* in würdiger Verbindung stehen, berühren dürfen. Ein wichtiger Punkt hierbei ist, dass der Heilige Baum vor seiner „*wakan*-Machung“ als „Feind“ deklariert wird. Durch das Ritual wird *Relatedness*<sup>46</sup> mit ihm hergestellt: der „Feind“, der Leben nimmt, wird durch das Ritual zum „Freund“, der Leben gibt. Der Baum des Lebens steht inmitten des Kreises - Symbol der Ewigkeit und der Ganzheit (Vgl. Erdoes & Lame Deer 1979: 128). Gleichzeitig verbindet er als „Achse des Universums“ Erde und Himmel, die auf den Baumstamm gemalten Kreise stellen die Verbindung der Himmelsrichtungen und der „Nationen“ dar. Der „Heilige Baum“ sowie die Anordnung des Ritualplatzes an sich sind somit der Inbegriff des *Relatedness*-Prinzips.

---

<sup>46</sup> Der Begriff der ‚*Relatedness*‘, der hier und im folgenden verwendet wird, meint nicht das Konzept von Janet Carsten, sondern ist eine Übernahme aus der Literatur über und von den Lakota. Da die indigene Bedeutung von *Relatedness* durch ein deutsches „Verbundenheit“ oder „Verwandtschaft“ nicht auszureichend wiedergegeben wird, belasse ich den englischen Begriff, da er für die Lakota eine tiefere, transzendente Konnotation hat.

Eine weitere elementare Bedeutung hat die Tanzrichtung: Die Tänzer – deren Aufstellung dem Senioritätsprinzip folgt – bewegen sich vom Westen aus nach Süden innerhalb des Kreises, welcher ewige Wiederkehr und Ganzheit symbolisiert.

Die Himmelsrichtungen haben in der Kosmologie der Lakota einen „göttlichen“ Charakter. Sie sind die mythologischen Kinder von *Wani*, dem Aspekt von *Wakan Tanka* der dritten Ebene. Sie werden mit bestimmten Farben, Eigenschaften, Jahreszeiten und Lebensaltern assoziiert (Vgl. Powers 1986: 139).

Himmelsrichtung	Farbe	Eigenschaft	Lebensalter	Jahreszeit
Westen	schwarz	Spiritualität	Jugend	Herbst
Norden	rot	Reinheit	Erwachsen	Winter
Osten	gelb	Weisheit	Alter	Frühling
Süden	weiß	Lebensquelle	Kindheit	Sommer

Tabelle 3: Die vier Windrichtungen und ihre kosmologische Dimension. Nach den Informationen von Walker, Powers und Schwarzer Hirsch.

Der Tanz beginnt also im Westen, wo die *spirits*, insbesondere die Donnerwesen, welche für Reinigung und Erneuerung stehen, beheimatet sind, über den Norden, welcher mit Reinheit und ebenfalls der Welt der *spirits* assoziiert ist, zum Osten, der die Weisheit darstellt, hin zum Süden, zur Lebensquelle.

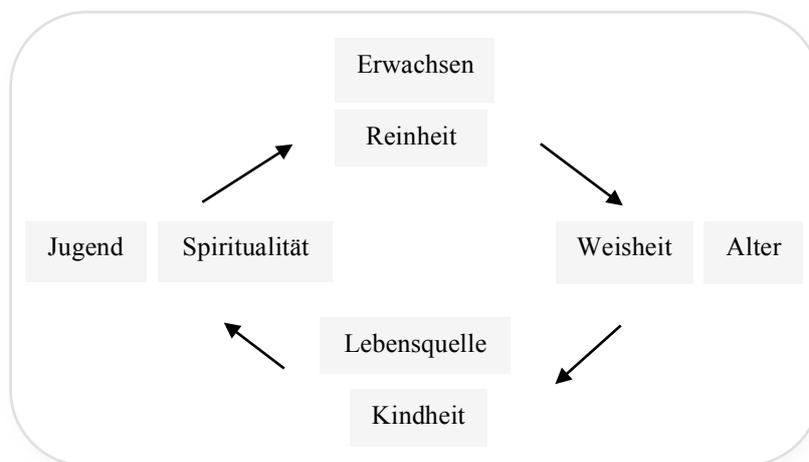


Abb. 2: Kosmologischer Kreislauf des Lebens

Man kann auch sagen, die Tänzer beschreiten im Sonnentanz den Kreislauf des Lebens. Angefangen in der Jugend, die bei den Lakota durch die Visionssuche und die Büffelzeremonie markiert ist – und wenn man die Jugend mit dem Alter von 10 Jahren ansetzt – dem Empfangen des „wahren Namens“. Von der Jugend bewegt sich der Tänzer in das Erwachsenenalter, welches durch die Bemühung gekennzeichnet ist, den „roten Weg“ der Reinheit zu gehen, hin zum Norden, wo die *spirits* beheimatet sind. Von da geht

es zum Alter und zur Weisheit und schließlich in den Süden zur Lebensquelle, da, wo die Kindheit von Neuem beginnt.

Im Süden findet dann die rituelle Pfeifenübergabe mit den Sängern statt. Die Sänger, die angehende *wicasa wakan* sind, haben eine besondere, multiple, Verbindung zur kosmologischen Ordnung. Durch den Gesang selbst wird *Relatedness* hergestellt, denn Sprache und Gesang ist bei den Lakota eine Extension der Körperlichkeit bzw. der Person (Powers 1986: 6) und die Lieder selbst sind Gaben der *wakanpi* (siehe Kapitel 6). Die zeremoniellen Pfeifen sind, selbst ein Mittel um einen Kommunikationskanal zu *Wakan Tanka* und eine Verbindung zur gesamten Schöpfung herzustellen: „When smoking the pipe, one becomes united with all creation“ (Kurkiala, 1997: 50). Gleichzeitig ist die Pfeife als Unveräußerliche Gabe mit der Person ihres Besitzers verbunden:

„[...] no item is more important and vital to my people than the sacred pipe  
[...] No Sioux man is a whole person without one.“ (Fools Crow in Mails  
1979: 55-56)

Des Weiteren handelt es sich um 2x8 Sänger. Dies könnte ein Symbol für *Wakan Tanka* sein, welches aus 16 Aspekten besteht. Die Aufteilung in 2x8 könnte der Aufteilung in *wakan kin* und *taku wakan* (siehe Kapitel 4.1) entsprechen. Am symbolischen Ort der Lebensquelle wird im Ritual die rituelle Entsprechung für die Schöpferkraft plaziert, mit der durch die rituelle Übergabe – drei Mal ablehnen, beim vierten Mal annehmen der Pfeife – eine Kommunikation mit dieser stattfindet. Die Sänger sind gleichzeitig auch diejenigen, die die große Trommel schlagen. Der Klang der Trommel symbolisiert den Rhythmus den Herzschlag von *Maka* – Großmutter Erde – die als Lebensspendende Quelle gilt (Kurkiala 1997: 210).

Während des gesamten Rituals spielen die Farbe Rot sowie die Zahl 4 eine bedeutende Rolle: Rot für Reinheit und die *spirits*: „Going the Red Road“ ist eine Redewendung, die für die Bemühung steht, ein Leben gemäß der vier Tugenden, im Einklang und Harmonie mit den *spirits*, zu führen. (Vgl. Gollner-Marin 1994: 220) Die 4 steht für die vier Winde und für die 4x4 Aspekte von *Wakan Tanka*. Die Vier Winde stehen gleichzeitig für die vier Lebensalter, also für den Kreislauf des Lebens.

In den Liedern, die gesungen werden, werden zwei miteinander in Beziehung stehende Aspekte immer wieder betont: das Leben mit den Verwandten, die *Relatedness* – und der Fortbestand der Nation und dem Leben im Allgemeinen.

Beim Sonnentanz ist auch die Gabe eines Opfers von Bedeutung: Lame Deer erzählt von Visionssuche, dass sich seine Großmutter Fleischstücke aus Arm heraus geschnitten habe, und ihm diese mitgegeben habe:

„Jemand, der mir lieb und teuer war, hatte für mich Schmerzen ausgehalten, hatte mir etwas von sich gegeben, etwas von seinem Körper, um mir beim Beten zu helfen und mein Herz stark zu machen.“ (Erdoes & Lame Deer 1979: 17)

Wendet man diesen Gedanken nun auf den Sonnentanz an, so lässt sich beobachten, dass die Tänzer selbst etwas von sich, ihrem Körper, darbieten – opfern, was in direkter Verbindung, dem Seil, mit dem „Baum des Lebens“ alias der „Achse des Universums“ geschieht. Der Körper ist in den soziokosmischen Vorstellungen der Lakota, das einzige, was ein Lakota tatsächlich selbst besitzt und daher das einzig angemessene Geschenk an *Wakan Tanka* (Powers 2003: 115; Vgl. Chased-by-Bears in Densmore 1918: 96). Durch das Geben eines Stückes von sich, erhalten sie im Gegenzug eine Gabe von *Wakan Tanka*: nämlich die Anreicherung des Personenkonstituierenden *sicun* und eine Vision. Diese wiederum ist nicht nur für die Einzelperson von unmittelbarer Wichtigkeit, sondern für die gesamte Gemeinschaft (Deloria 1998: 58). Sie sind durch die Seile sowie durch die direkte Reziprozität intensiv mit *Wi* verbunden; für wenige Augenblicke sind sie vollkommen eins mit ihm.

Wie in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt, erreicht diejenige Person, die das Sonnenritual durchgeführt hat, höchstes Ansehen in der Lakota-Gemeinschaft. Will jemand eine Führungspersönlichkeit sein, so ist die – regelmäßige – Durchführung dieses höchsten Rituals unerlässlich. Denn der Tänzer zeigt, dass er nicht nur mit der höchsten Ebene von *Wakan Tanka* in Verbindung stand, sondern auch die vier großen Tugenden der Lakota besitzt (Vgl. Walker 1917: 63). Dies hat umso mehr Bedeutung, da der Austragungsort – im Rahmen eines Powwows – Tausende von Zuschauern anderer *oyate* anzieht und diese so zu Zeugen der Statuserweiterung der Ritualteilnehmer werden.

Auch die *Giveaways*, die von Teilnehmern des Sonnentanz-Rituals, sowie von den *tiyospaye*, die Personenkonstituierende Rituale wie das Durchstechen der Ohren, die Namens- und *Hunka*-Zeremonie oder das Pubertätsritual während des Powwows durchführen, gehalten werden, erhalten durch die Anwesenheit aller Lakota-Tribes – und Mitglieder anderer *Native American Tribes*<sup>47</sup> – eine besondere Bedeutung. Durch die Distribution der Gaben werden spirituelle Bande zwischen den Gebenden und

---

<sup>47</sup> Auch in der Vorreservatszeit wurde der Sonnentanz zusammen mit allen *oyate* der Lakota Nation, sowie auch gelegentlich mit Dakota, Nakota, Arapahos und Cheyenne zelebriert. (Powers 2003: 115)

Empfangenden hergestellt, die die *Relatedness* innerhalb der ganzen *community*, ja zwischen den einzelnen *Lakota-Tribes* und sogar Mitglieder anderer *Tribes* intensiviert.

Die Herstellung von Nähe und einer „mutual relationship“ wird durch das *Inipi*, welches die Tänzer jeden Morgen und Abend durchführen in ihrer symbolischen Bedeutung verstärkt. Denn das Prinzip *mitakuye oyasin* ist zentral für das Schwitzhütten-Ritual, wie in Kapitel 5.5 gezeigt wurde. Körpergrenzen lösen sich in dampfender Hitze und Dunkelheit auf, Inneres wird nach außen gekehrt, die Trennung zwischen „Ich“ und dem „Anderen“ hat keine Bedeutung mehr, sondern alles löst sich in eine große Verbundenheit, einem Einswerden auf. Der Durchführungsort für das Schwitzhüttenritual ist der Süden, der die Lebensquelle repräsentiert. Also auch hier wieder die Beziehung zwischen *Relatedness* und Leben.

Die Zeremonielle Pfeife ist allein durch ihren Aufbau Symbol für die *Interrelatedness* allen Lebens: Die Einzelteile der Pfeife spiegeln die 4 „Nationen“ wider. So repräsentiert der Holzstiel die Pflanzenwelt, der Pfeifenkopf die Erde und die Menschen, in den Pfeifenkopf aus rotem Stein ist ein Büffelkalb eingraviert, was alle Vierbeiner repräsentieren soll und die 12 Adlerfedern sind ein Symbol für alle Geflügelten. (Schwarzer Hirsch, 1978: 14). Gleichzeitig ist sie der Kanal, mit dem sich die Person mit *Wakan Tanka* zu verbinden vermag – der Rauch der Pfeife wird selbst als *spirit* gesehen. Die zeremonielle Pfeife wird meist in einer Gruppe geraucht und dabei im Uhrzeigersinn im Kreis von Hand zu Hand mit dem Ausspruch „*mitakuye oyasin*“ weitergereicht (Gollner-Marin 1994: 221). Des Weiteren beginnt jedes Gebet mit dem Präsentieren des Pfeifenmundstücks in die vier Himmelsrichtungen, wobei auch hier die Bewegungsrichtung des Uhrzeigersinns eingehalten wird, somit wird die spirituelle Kommunikation mit der Schöpferkraft aktiviert (Powers, 2003: 118). Also auch hier wieder ist eine Bewegung von Westen nach Süden zur Lebensquelle in Verbindung mit Verwandtschaft zu verzeichnen.

Die Analyse zeigt das Prinzip der *Relatedness* als dominierenden Aspekt im Ritual. Aber noch ein Aspekt ist dominierend: Bewegung. Das gesamte Ritual ist durch das Wechseln zwischen Stillstand und Bewegung, zwischen Ablehnen und Annehmen, gekennzeichnet. Bewegung steht dabei immer in Zusammenhang mit ‚Leben‘: Die Tanzrichtung in Richtung Süden, der die Lebensquelle repräsentiert; das Überreichen der Pfeife als Kommunikationsmittel und Ausdruck der Person am symbolischen Ort der Lebensquelle und Schöpferkraft; die Tanzrichtung, die gleichzeitig auch den Kreislauf den Lebens

nachbildet; das Piercing – welches durch den Tanz an den Seilen zum Einswerden mit *Wi*, dem höchsten Aspekt von *Wakan Tanka* führt. Und letztendlich die Schmückung des Heiligen Baumes selbst: die Markierung der Windrichtungen auf dem Baumstamm und das Nest des Donnervogels in den Zweigen. Der Donnervogel gilt den Lakota als Symbol für Leben und Erneuerung – und was ist Leben und Erneuerung, wenn nicht Ausdruck von Bewegung?

#### 8.4 RELATEDNESS UND BEWEGUNG ALS STRUKTURPRINZIPIEN DER LAKOTA-GESELLSCHAFT

---

Versteht man Gesellschaft als soziokosmische Ordnung im Dumont'schen Sinne, so ist diese als eine Ganzheit zu betrachten, die aus einem System von Werte-Ideen besteht, die in sich hierarchisch geordnet sind und sich im Ritual offenbaren (Vgl. Barraud & Platenkamp 1990: 117). Nur durch die Offenlegung dieser Werte-Ideen ist es möglich, ein umfassendes Verständnis der jeweiligen Gesellschaft zu erlangen (Barraud et al. 1994: 110). Die hierarchische Ordnung der Ideen-Werte nach Dumont meint jedoch nicht eine empirische Beziehungskette von steigender oder abfallender Macht und Einfluss, sondern die ideologische Ordnung von Werten nach dem Prinzip des „encompassing of the contrary“ (Dumont 1980: 240). Ein höherer Wert ist also nicht nur einem niedrigeren Wert entgegengesetzt, sondern umfasst diesen auch. Der höhere Wert ist dabei mit der Ganzheit der soziokosmischen Ordnung gleichgesetzt.

In der Analyse des Sonnentanz-Rituals wurden zwei Strukturprinzipien herausgearbeitet, die auch alle anderen hier in dieser Arbeit aufgeführten Rituale durchziehen. *Relatedness* wurde in der Analyse als höchster Wert herausgearbeitet. Beziehung mit den *spirits* ist die höchste hierarchische Ebene und umfasst alle anderen Beziehungen. Diese Beziehung steht in Verbindung mit dem Prinzip der Bewegung, im Besonderen der Kreisbewegung. Beides steht in der Assoziation mit ‚Leben‘. Die Werte-Ideen, die sich im Ritual offenbaren zeigen sich auf der ideologischen Strukturebene wie auch auf der empirischen. *Relatedness* und Bewegung durchziehen als höchste Werte die Gesellschaft der Lakota als Ganzes.

Kurkiala, der ebenfalls „Bewegung“ als ein wichtiges kulturelles Moment der Lakota-Gesellschaft erkennt, macht dies zunächst an der Bedeutung für räumliche Orte in Kontrast zu den Vorstellungen der dominanten „westlichen“ Gesellschaft fest. Für Lakota, so Kurkiala, haben räumliche Orte einen Wert, weil sie immer als Zeugnis einer Interaktion oder Kommunikation mit den *spirits* oder mit anderen Menschen gelten. (Kurkiala 1997:

148) Ein Ort ist daher immer mit einem Ereignis verbunden und damit wie die Lakota mit den teilhabenden Akteuren in Beziehung stehen (Kurkiala 1997: 149). Kurkiala stellt dies in Kontrast zum „westlichen Denken“, in dem Land kultiviert werden muss, durch permanente Strukturen durch Menschenhand verändert und Wildheit der Natur gezähmt, eingezäunt, begrenzt und in organisierter Form zugänglich gemacht werden muss. Ein Zuhause sei im „westlichen Denken“ ein Ort, der permanent und fest sei „and defines the physical boundaries between the 'us' and the 'them'.“ (Kurkiala 1997: 150). Bei den Lakota dagegen ist alles offen, alles in Bewegung. Der Kreis ist ein Symbol für Zugehörigkeit, *Relatedness* und die Ewigkeit:

„Das elementare Symbol des indianischen Denkens ist der Kreis. [...] Für uns ist der Kreis die Einheit der Menschen, [...] Verwandte und Freunde in Frieden vereint, während dessen die Pfeife von Hand zu Hand geht. Das Lager, in dem jedes Tipi auf seinem Platz stand, war in einem Ring angeordnet. Und das Tipi war wiederum ein Ring, in dem die Leute im Kreis saßen, und alle Familien im Dorf waren nacheinander Kreise in einem größeren Kreis, der wieder Teil eines noch weiteren Kreises war, der sieben Ratsfeuer der Sioux, die zusammen die Nation darstellten. Die Nation war wiederum nur Teil des Universums [...] Kreise in Kreisen, die sich wieder innerhalb von Kreisen bewegen, ohne Anfang und ohne Ende.“ (Erdoes & Lame Deer 1979: 128)

Dieses Element der Ewigkeit kann man auch in den Personenkonstituierenden Komponenten sehen, wenn man Powers Überlegungen folgt. Er sieht die vier Aspekte der Person nicht als „Seelen“, sondern als Phasen des Lebensprozesses (Powers 1986: 135). Der erste Aspekt bzw. Phase sei Potential haben für das Sein, der zweite transformiere dieses Potential zum Sein durch die Geburt in eine Essenz, die unabhängig vom Körper ist (Powers 1986: 134). Das *ni* liefere den kontinuierlichen Beweis, dass diese Essenz existiert, und das *nagi* liefere den Beweis, dass die Essenz nach dem physischen Tod weiterexistiert und so sein Potential zum Sein in einen anderen Organismus übergeben kann, so dass der ganze Prozess unendlich weitergeht (Powers 1986: 135). Die ersten beiden Phasen bezeichnet Powers als *sicun* und *tun*, was sich von Aussagen anderer Literatur zur Kosmologie der Lakota unterscheidet. Trotz des Unterschieds in Bezug auf die Aspekte *sicun* und *tun* bzw. *nagila*, so trifft die Analyse der letzten beiden Aspekte auch auf die Analyse anderer Autoren zu: das *ni*, als Lebensatem, liefert den Beweis, dass die Essenz existiert. Das *nagi* eines Menschen enthält die Summe der Persönlichkeiten lebender und verstorbener Verwandter desselben. Stirbt jemand, so wird in der Sprache der Lakota gesagt: „er ist nach Süden gegangen“ (Powers 1986: 140). Der Süden als Himmelsrichtung wird in der Lakota-Ideologie mit der Lebensquelle und der Kindheit assoziiert, Neugeborene werden auf Lakota auch *icimani* – „traveler“ genannt (Powers

2003: 117). Mit dem Tod beginnt das *nagi* eines Menschen seine Existenz also von Neuem – in der Person eines Nachfahren inkorporiert.

Selbst die Sprache der Lakota ist ein Ausdruck an Bewegung und Aktion: Alle Wörter, die beispielsweise in den indogermanischen Sprachen als Substantiv klassifiziert werden, werden bei den Lakota aus Verben zusammengesetzt: das Buch = sie lesen; Gesang/Lied = sie singen (Vgl. Kurkiala 1997: 159). Hält ein Lakota eine Rede, so findet sich auch darin das rhetorische Mittel der Kreisbewegung:

„[...] a circular movement where a speaker makes long ‚detours‘ before he, from different angles, comes back to the relevant topic.“ (Kurkiala 1997: 211)

Auch machte Kurkiala die Beobachtung, dass Lakota regelmäßig ihre Möbel verrücken und sie neu in den Zimmern anordnen (Kurkiala 1997: 158). Selbst also die Behausung eines Lakota ist ständiger Veränderung und Bewegung unterworfen. Außerdem seien gerade Kinder und Jugendliche sehr oft für längere Zeit zu Besuch bei Verwandten und praktizieren das „*tirole* – looking for a home“ (Kurkiala 1997: 133).

Ebenso das Sammeln und Jagen, was noch häufig praktiziert wird, teils aus Notwendigkeit, teils aus dem Umstand heraus, dass sie es als Aspekt ihrer ethnischen Identität ansehen – und wie in Kapitel 5.3.6 vermerkt spielt das Jagen auch im Rahmen des heutigen männlichen Initiationsritus eine Rolle – kann man als Ausdruck intensiver Bewegung auffassen. Gerade in der Vorreservatszeit glich die Büffeljagd einer Zeremonie, die das gesamte Bandlager miteinbezog (Vgl. McLaughlin 1989: 99-106). Selbst heute werden Rinder und Kühe – „spotted buffalo“ genannt – in einer Umzäunung auf gleiche Weise wie Büffel damals gejagt, obwohl die Methode des Schlachtens der „Weißen“ bei weitem zeitsparender wäre. Aber durch die Interaktion/Bewegung wird das Rind in den Büffel und damit etwas „Sakrales“ transformiert. (Powers & Powers 2003: 64)

Das Leben, das gleichzeitig Interaktion/*Relatedness* wie auch Bewegung ist, findet sich in besonderem Maße im Geben und Empfangen von Gaben, im Ausdruck und im Hören von Sprache und Gesang wieder, da es eine Beziehung zu anderen Personen herstellt. Kurkiala gibt dies sehr eindrücklich wieder, weshalb ich ihn hier mit einem längeren Zitat sprechen lasse:

„The Lakota world ist given, but it is given not as a structure but as a process in which the Lakota as a people and as individuals, must find their place and contribution. [...] The world attains meaning, value and sense through interactions and relationships. The very essence of interaction is reciprocity, a flow that [...] leaves a track. [...] The flow makes these ‚touch-downs‘ when energy is transformed from one form in another as when a person dies or is

born, when the voice of a speaker is transformed in the ear of a listener, or when a gift is given or received [...].“ (Kurkiala 1997: 160)

Im *Giveaway* verdichtet sich dies im besonderen Maße. Reden werden gehalten, Lieder/Gebete gesungen, Gegeben und Empfangen, eine enge Beziehung wird hergestellt. Auch das alltägliche Leben ist bestimmt durch Reziprozität: Gegenstände, die erhalten, weggeschenkt und weitergegeben werden, alles in ständigem Fluss:

„I have frequently received gifts from my Lakota friends that have passed through practically the whole reservation before they have eventually ‚come to a stop‘ in my ownership.“ (Kurkiala 1997: 158)

Siehe dazu auch Gollner-Marin, der die Erfahrung machte, dass ein ihm bis dahin noch unbekannter Lakota das Auto reparierte, indem er ihm einen neuen Vergaser einbaute ohne eine Bezahlung annehmen zu wollen. Als Gollner-Marin sein Erstaunen darüber ausdrückte, erwiderte der der Lakota: „In our culture things go in circle.“ (Gollner-Marin 1994: 79). Bewegung findet sich auch im Personenkonzept selbst wieder: Kein Lakota ist in seiner Identität, in seiner Person festgefahren und permanent, sondern wie in Kapitel 6.5 dargestellt, bedeutet Lakota-Sein immerwährender Prozess. Denn durch seine Lebens-Erfahrungen, seine Visionen, seine Teilnahme an Ritualen, durch seine Beziehung zu anderen und seine Handlungen im Allgemeinen verändert sich eine Person. Dies drückt sich in der Zusammensetzung der Personenkonstituierenden kosmologischen Komponenten aus, wie auch durch die Annahme eines neuen Namens. In einem vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass es in den soziokosmischen Vorstellungen der Lakota den Bezug zwischen dem personenkonstituierenden *nagi* gibt, welches die Persönlichkeit eines Menschen ausmacht und gleichzeitig die Persönlichkeiten seiner Vorfahren enthalte sowie dem Aspekt von *Wakan Tanka*, der die Bewegung des Universums verkörpert. *Takuskanskan* ist nach den soziokosmischen Vorstellungen der Lakota „die Kraft, die alles bewegt“. Darin ist die Vorstellung enthalten, dass das gesamte Universum mit einer Kraft der Bewegung durchdrungen ist. Diese Kraft bewege alles, so Amiotte: dass die Sterne funkeln, dass die Erde sich bewegt, dass Mann und Frau Leben zeugen (Amiotte 1987: 87). *Takuskanskan* leitet Bewegungen der Vogelschwärme, der Büffelherde, er waltet über das Leben und gibt allem Leben (Walker 1980: 108). Und gleichzeitig ist es diese Kraft der Bewegung, die alles Leben miteinander verbindet:

„*Takuskanskan* is that which from the moment of conception causes those two things that a man and a woman bring to new life to start multiplying, that which causes all things to be in motion and to be alive. [...] If there is a prayer in Lakota that adequately expresses this, I think it is *Mitakuye oyas'in* [...]. When you consider that we share the common energy force of *Takuskanskan*, of course, we are related to everything.“ (Amiotte 1987: 87)

Was hier in diesem Zitat deutlich wird, dass Bewegung und *Relatedness* in enger Beziehung zueinander stehen. Beide Aspekte sind zwei Seiten einer Sache, nämlich des Lebens. Wendet man Dumonts Konzept der Wertehierarchie an, so wird man *Relatedness* als den Wert anerkennen, der im Gegensatz zum Aspekt ‚Fremdheit‘ steht und ihn gleichzeitig umschließt. Nach dem Wertekonzept ist das oberste Ziel eines Lakota Fremdheit in *Relatedness* umzuwandeln und damit in ‚Leben‘. Genauso ist es mit dem Aspekt der Bewegung, denn *Relatedness* und Bewegung sind zwei Aspekte, die das Leben als solches repräsentieren. Dabei ist zu bedenken, dass es ohne den Gegensatz, d.h. ohne Stillstand keine Bewegung und ohne Fremdheit keine *Relatedness* geben kann. Somit ist der Gegensatz einer Sache gleichzeitig ein Aspekt von ihr.



Abb. 3: Wertehierarchie der Lakota-Ideologie.

Im Sonnentanz-Ritual kommt dies dadurch zum Ausdruck, dass der Heilige Baum zuerst als „Feind“ – das Superlativ eines Fremden – deklariert, und danach durch rituelle Handlungen in einen Freund transformiert wird. Erst durch die Transformation der Fremdheit in *Relatedness* kann er zum „Baum des Lebens“ und zur „Achse des Universums“ werden. Der gleiche Aspekt findet sich auch im *Hunka Lowanpi* der Vorreservatszeit: Die Person, die durch das *Hunka*-Ritual adoptiert werden soll, wird zuerst als Feind angesprochen, dann wird er zum Freund, der Leben schenkt. Durch die Transformation von Feind/Fremder in Freund/Verwandter wird eine Beziehung geschaffen, die eine transzendente Ebene aufweist. (Vgl. Walker 1917: 129 f.)

Auch findet sich im Sonnentanz-Ritual der Wechsel zwischen Bewegung und Stillstand, zwischen Tanzen und Pausen, zwischen Gehen und Innehalten, zwischen Lachen und Ernstsein. Ebenfalls in anderen Ritualen, wie beispielsweise das *Inipi*, lässt sich dieser Wechsel zwischen Bewegung und Stillstand, zwischen Scherzen und stillem Ernst erkennen (Vgl. Bucko 1998: 22).

## 9 DIE LÖSUNG DES RÄTSELS: ‚MUTUALITY OF BEING‘ UND ZIRKULATION DES LEBENS

---

„All the women before you are inside of you.” Cecilia Fire Thunder<sup>48</sup>

Lakota erhalten durch das Durchführen der Personenkonstituierenden Rituale eine multiple Beziehung zur soziokosmischen Präsenz. Die *Giveaways* tragen dazu bei, da den Gaben eine inhärente spirituelle Verbindung zu *Wakan Tanka* innewohnt und gleichzeitig durch das Geben und Empfangen von Gaben auch in der weltlich-sozialen Ordnung ein Beziehungsgeflecht aufgebaut wird. Dieses kosmisch-spirituelle wie auch soziale Beziehungsgeflecht lässt sich in eine Verbindung mit Sahlins' 'mutuality of being' bringen, das er als Verwandtschaftskonzept in Anlehnung an diverse ältere und neuere Ethnographien<sup>49</sup> ins wissenschaftliche Bewusstsein rief:

„Kinsmen are persons who belong to one another, who are members of one another, who are co-present in each other, whose lives are joined and interdependent.” (Sahlins 2011: 11)

Lakota sind in ihrem Personenkonzept durch die spirituellen Personenkomponenten *nagila* und *nagi* miteinander verbunden, sowie durch Tauschhandlungen, da sie mittels dieser einen Teil ihrer Person geben und somit jeder ein Teil des anderen *ist*. Ein Leben mit all seinen Verläufen und Entscheidungsmomenten kann daher aus dieser Sicht nicht als „individuell“ betrachtet werden: „[...] where being is mutual, then experience is more than individual” (Sahlins 2011: 3). Daher ist auch Leistung und das Erreichen von bestimmten Statuspositionen keine individuelle, sondern eine kollektive Leistung. Dem wird durch das *Giveaway* Ausdruck verliehen: Mit dem *Giveaway* wird die Hauptperson eines Personenkonstituierenden Rituals oder eines anderen den Lebenslauf betreffenden Anlasses – Erreichen des Schulabschlusses, Erlangen eines politischen Amtes, Erhalten einer besseren Arbeitsstelle – geehrt, aber die höchste Ehre gilt denjenigen, die die Person beim Erreichen des neuen Lebensstatus unterstützt haben. Diese erhalten die höchsten Gaben beim *Giveaway*. Außerdem werden in langen Reden die Leistungen und Erfolge von Vorfahren der Hauptperson des Rituals aufgezählt. Gleichzeitig sind jedoch auch

---

<sup>48</sup> Zitiert aus einer Rede der ehemaligen Präsidentin des Oglala Sioux Tribe anlässlich eines Treffens von Lakota-Frauen, um über Lösungen bzgl. der Missstände im Reservat und die Rolle der Frauen in diesem Prozess zu diskutieren. Rede veröffentlicht im Zeitungsartikel von Vi Waln (Vi Waln 2013).

<sup>49</sup> Sahlins zitiert u.a. Smith (1981), der über das „soziale Universum“ der Palau schreibt: „[...] Ties of mutuality are commonly established through concepts of shared blood, shared land, shared exchange and/or shared ancestors who once behaved as ‚mutual people‘ [...]“ (Smith 1981: 226, zitiert in Sahlins 2011: 2).

Misserfolge und Verfehlungen immer nur auf der Grundlage des Beziehungskontext des Einzelnen zu verstehen. (Vgl. Kurkiala, 1997: 130)

Die *Hunka*-Zeremonie, etabliert mehr als eine genealogische Beziehung durch Adoption. Sie schafft eine spirituelle Verbundenheit, die sich in einer ‚mutuality of being‘ ausdrückt, denn (*Hunka*-)Verwandtsein bedeutet für Lakota Teil des anderen zu sein:

„You are bound to your hunka as if he were yourself. (...) What you possess should be as if it were his. What he possesses he will give to you if you desire it. (...) His children will be yours and your children will be his...” (Rede an einen *Hunka*-Kandidaten in: Walker 1980: 237)

Ebenso zeigt der zeremonielle Name diese höchste Form von Verbundenheit, denn dieser macht die Person identisch mit den Kräften, die mit dem Namen assoziiert sind:

„There is no difference between a bear and one who goes by the name of the bear; both are one and the same. The fox and a member of the fox clan are one and the same person.” (Fools Crow in Versluis 1992: 29)

Der Name selbst stellt die direkte Verbindung der Person mit der Schöpferkraft *Wakan Tanka* und seinen weltlichen wie spirituellen Manifestationen dar. Es ist mehr als nur eine spirituelle Brücke zu anderen Wesenheiten: die Person ist *eins* mit den Kräften, deren Namen sie trägt.

Besonders ausdrucksvoll lässt sich das Konzept des ‚mutuality of being‘ im *Memorial Feast* bzw. in der Ritualphase des *Keeping of the spirit* erkennen. Nach dem Tod eines nahen Angehörigen ziehen sich Lakota von allen sozialen Aktivitäten zurück, und beim *Memorial Feast* geben sie beinahe ihren gesamten Besitz her. Man könnte sagen, sie sterben einen rituellen Tod, begeben sich mit dem *spirit* des Verstorbenen in die ‚Zwischenwelt‘. Denn nach Sahlins sind ‚mutual persons‘: „people who are intrinsic to one another’s existence” und das Leben selbst ist „intersubjective belonging“ (Sahlins, 2011: 2). Im Interview mit Densmore erzählt Weasel Bear, dass sie beim *Memorial Feast* für seine Tochter – er nennt es „releasing the spirits” – alles hergegeben haben, selbst das Tipi, sie hatten nur noch die Kleidung, die sie am Leibe trugen. Dann seien nach und nach andere Lakota gekommen, stellten ihnen ein neues Tipi auf, gaben ihnen Koch- und Jagdutensilien und vieles mehr. Er schließt die Erzählung mit dem Satz: „Our relatives did all this for us, in order that we might begin our lives again.” (Densmore, 1918: 84). Die Leben sind untrennbar miteinander verwoben, daher gehen sie auch unweigerlich miteinander in den „Tod“, was das „Freilassen des *spirits*“ des Verstorbenen unabdingbar macht – nur wenn die Verbindung schließlich gelockert wird, können die noch im physischen Leben stehenden von Neuem beginnen zu leben.

„*Mutuality of being*“ ist somit die höchste Form von *Relatedness* und *Giveaways* und die dazu gehörigen Rituale tragen zur Etablierung dieser höchsten Form der transzendenten Verbundenheit bei.

Im vorangegangenen Kapitel wurde dargestellt, dass der Gabentausch der Lakota Ausdruck von *Relatedness* und Bewegung ist, die wiederum mit dem Leben als solches assoziiert sind. Mauss hatte den Kreislauf des Gebens und Nehmens mit den kosmologischen Komponenten ‚*hau*‘ und ‚*mana*‘ in Verbindung gebracht, da die höchsten Gaben, *taonga*, Träger des *mana*, der „magischen, religiösen und geistigen Kraft“ des Klans und des Bodens, seien (Mauss 1968: 31). Das Nicht-Erwidern einer Gabe würde den Verlust des *mana* mit sich bringen und damit den Verlust von Ansehen, Reichtum, Glück und Leben (Vgl. Mauss 1968: 28) In Bezug auf den Gabentausch der Lakota wurde dargestellt, dass den Gaben kosmologische Komponenten inne wohnen, die gleichzeitig auch konstitutiver Teil der Person sind. Was Mauss in Bezug auf den Potlatsch und das Kula gesagt hat, lässt sich auch für den Gabentausch der Lakota annehmen:

„[...] Alles kommt und geht, als gäbe es einen *immerwährenden Austausch einer Sachen und Menschen umfassenden geistigen Materie* zwischen Clans und Individuen, den Rängen, Geschlechtern und Generationen.“ (Mauss 1975: 29; Hervorhebung V.K.)

Folgt man Mauss' Gedanken weiter, so ist noch ein weiterer Aspekt hinzuzunehmen: die Gabe an die „Götter“ als die vierte Verpflichtung. Denn „die Geister der Toten und die Götter“ sind „die wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt“ (Mauss 1968: 43). So können denn auch die *spirits* Akteure im Austausch sein (Vgl. Itéanu in Barraud et al. 1994: 25) Bei den Lakota werden die *wakanpi* selbst als Personen wahrgenommen und als solche behandelt. Bei jedem Ritual wird diesen Gaben in Form von Traubenkirschen und Tabak offeriert. Im Gegensatz dazu erhalten Lakota Visionen und Ratschläge und Unterstützung in schwierigen Lebenssituationen. Ihr *niya* – Lebensatem – wird neu aufgefüllt / gereinigt; und sie können einen *sicun* – einen Helfer-*spirit* erhalten. Die Gesamtheit der *wakanpi* ist *Wakan Tanka*, und *Wakan Tanka* selbst ist die Ganzheit, die sich als konstituierende Teile an ihre Schöpfung distribuiert hat. Deswegen stellen Gaben wie Traubenkirschen und Tabak keine „echten Gaben“ dar, da sie schon das Eigentum der Ganzheit *Wakan Tanka* sind. Aufgrund dessen ist der Sonnentanz von solch großer Bedeutung, denn nur in diesem Ritual können Lakota etwas geben, das wirklich nur ihnen selbst gehört und daher eine echte Gabe an *Wakan Tanka* darstellt: das Fleisch ihres eigenen Körpers. Und dieses Ritual ist nicht nur für die einzelne Person wichtig, die das Fleisch opfert, sondern sie opfert ihr Fleisch für das Wohlergehen und das Fortleben der

gesamten Lakota Nation. So lautet der Vers eines *Pipesong* während des Sonnentanz-Rituals: „...so the nation can live I am doing this.“.

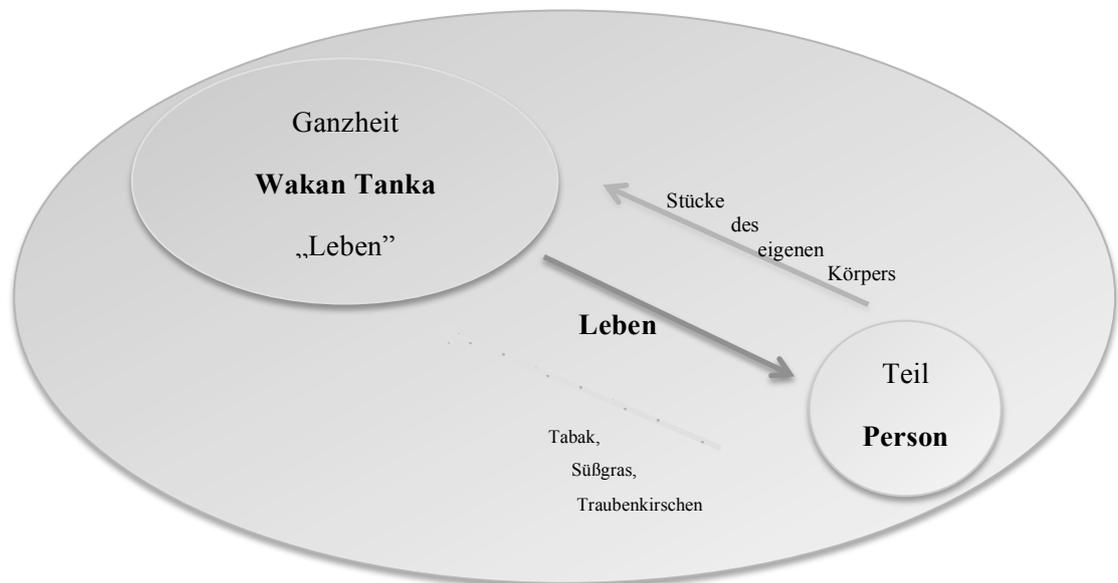


Abb. 4: Opfertgaben und Zirkulation des Lebens.

Nicht der Geber einer Gabe ist Besitzer der spirituellen Essenz, sondern der ursprüngliche Besitzer, nämlich *Wakan Tanka*. Zudem gibt *Wakan Tanka* eine Gabe, die man weder überbieten noch jemals zurückgeben kann: das Leben! Dies muss durch nie endende Gegengaben kompensiert werden. Denn durch die unübertreffliche Gabe des Lebens steht die Person immer in der Schuld der Schöpfungsmacht (Vgl. Godelier 1999: 48 f.).

Wie in Kapitel 7 dargestellt, so wird durch das Distribuieren und Empfangen der Gaben beim *Giveaway* ein Beziehungsgeflecht zwischen und in den Gebenden und Empfangenden aufgebaut. Denn jede Person, die den Gegenstand schon hatte, ist und bleibt mit dem *spirit* der Gabe – dem *nagila* – verbunden. Gleichzeitig wird eine zusätzliche Verbindung der gebenden sowie der empfangenden Person zur Schöpferkraft etabliert. Der Grund für den Gabentausch ist die Etablierung und Aufrechterhaltung der Beziehung zwischen einem Teil und dem dazu gehörigen Ganzen. Geht man davon aus, dass die soziokosmische Ordnung ein Ganzes ist, und jede Person durch spirituelle Komponenten mit dieser verbunden, sowie gleichzeitig Teil von anderen Personen ist, so ist der Gabentausch durch *Giveaways* nichts anderes als eine Zirkulation zwischen Teilen des Ganzen.

„...each person is considered to be composed of the fundamental elements of the universe [...] By assuring the circulation of the fundamental elements, each society perpetuates itself“ (Barraud et al. 1994: 102)

Die Zirkulation zwischen den Teilen und dem Ganzen entspricht dem Leben als solches und reproduziert die Gesellschaft und die soziokosmische Ordnung.

Die *Giveaways* sind damit selbst Ausdruck von Bewegung und damit Leben: Bewegung in Form von Reden und Singen, Bewegung in Form von Geben und Empfangen. Bewegung immer in Verbindung mit Beziehung herstellen, ja Teil von einander werden: *Giveaways* als Ausdruck des ‚*mutuality of being*‘. Mehr noch sind *Giveaways* ein ständiges Zirkulieren von Gaben mit Ziel dem *nagila* – der Seelenkomponente der Bewegung – gerecht zu werden, das *niya* der Schöpfung zirkulieren zu lassen, den Kreislauf des Lebens aufrechterhalten und so das Leben und die Lakota Nation als solches zu erhalten.

---

## 10 ZUSAMMENFASSUNG

---

Zu Beginn dieser Arbeit wurde die Frage nach der Ursache der Existenz der umfangreichen und finanziell enorm aufwendigen Distributionszeremonien der Lakota gestellt. *Giveaways* – Veranstaltungen, die tausende von Dollar kosten, und das vor dem Hintergrund der absoluten Armut der Reservatsbevölkerung – für Entwicklungshelfer und Regierungsbeamte ein nicht rational nachzuvollziehendes kulturelles Phänomen.

Die Arbeit ging also der Frage nach, welche Wertevorstellungen, welches Wert-Ideen-System liegt dem Phänomen der *Giveaways* zu Grunde? Welches Prinzip steht hinter dem alten Rätsel des Gebens, Empfangens und Erwiderns?

In den ersten Kapiteln ließ sich feststellen, dass Konzeption der Person und die der Wirtschaft eng verknüpft sind. Während sich in Europa durch eine lange Entwicklung, die sich schließlich in der Französischen Revolution niederschlug, das Bild des rationalen, atomistischen Individuums sowie eine wirtschaftliche Dominanz von Kapitalakkumulation und Maximierung herausgebildet hatte, dominiert bei den Lakota die Einbettung des Einzelnen in soziale Beziehungen sowie das Teilen und die Distribution.

Anhand des Dumont'schen Ansatzes wurde festgestellt, dass die Lakota-Person eine relationale Person ist, die integriert ist in die soziokosmische – weltliche wie transzendente – Ordnung. Die Konstruktion und die Erneuerung der Person findet durch Rituale statt,

welche die Etablierung multipler Relationen zur soziokosmischen Ordnung sicherstellen. Des Weiteren wurde festgestellt, dass Personen, die in der Gesellschaft ein hohes Ansehen haben und Führungspositionen einnehmen können, solche sind, die mehr Relation zur soziokosmischen Ordnung aufweisen als andere.

*Giveaways*, und insbesondere die höchsten Gaben – das Star Quilt und die Perlenverzierten Ledertaschen – tragen zum Etablieren der multiplen Beziehungsnetzwerke und somit zur Produktion und ständigen Erneuerung von Identität und Differenz bei.

In der Analyse des Sonnentanz-Rituals wurde deutlich, dass die beiden Prinzipien 'Relatedness' wie auch 'Bewegung' die höchsten Werte im Werte-Ideen-System der Lakota darstellen. Beide Prinzipien stehen in Assoziation mit 'Leben' als solches. *Giveaways* sind also mehr noch als ein Mittel um die Dynamik der politischen und sozialen Organisation aufrechtzuerhalten: im Werte-Ideen-System der Lakota sind sie ein ständiges Zirkulieren von Gaben mit dem Ziel den Lebensatem der Schöpfung zirkulieren zu lassen, und somit den Kreislauf des Lebens aufrechtzuerhalten.

Während die Kolonialregierung den Lakota die Freiheit nahm, sie quasi zu Stillstand zwang, und die gegenwärtige amerikanische Politik sie an der wirtschaftlichen Entfaltung hindert, sind die *Giveaways* und die damit verbundene Produktion von Gütern, Dienstleistungen und Gaben ein unerlässlicher Bestandteil der Aufrechterhaltung und Erneuerung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens. Mit der Revitalisierung ihrer Rituale, ihrer Sprache und dem Initialisieren von Sozialprojekten, welche moderne Entwicklungspolitik und Lakota-Wertvorstellungen miteinander verbinden, wollen die Lakota dem Prinzip der Bewegung und Entfaltung gerecht werden und zu ihrer alten Kraft zurückfinden.

Das Durchführen von *Giveaways* im Kontext der personenkonstituierenden Rituale sichert die Existenz der Lakota Nation – und ihre kontinuierliche Erneuerung.

## 11 VERZEICHNIS INDIGENER BEGRIFFE

---

<b>akicita</b>	<p>In englischer Literatur oft übersetzt als „Soldaten“. <i>Akicita</i> wurden in der Vorreseratszeit Männer genannt, die für die Lagerordnung während großer Zusammenkünfte sowie für die Organisation und den Ablauf großer Jagdunternehmungen zuständig waren. Später wurden so Lakota-Polizisten, die für das BIA arbeiteten bezeichnet, schließlich Lakota-Soldaten im Dienste der amerikanischen Armee.</p> <p>Auch die Tierboten, die in Visionen Botschaften von <i>Wakan Tanka</i> überbringen, werden <i>akicita</i> genannt.</p>
<b>eyapaha</b>	Ausrufer, Ankündiger.
<b>heyoka</b>	„Heiliger Narr“. Jemand, der eine Vision von den Donnerwesen erhalten hat und somit verpflichtet ist, fortan alles in „umgekehrter Richtung“ auszuführen oder sprachlich zu verdrehen und damit die Menschen zum Lachen zu bringen.
<b>Hunka Lowanpi</b>	Bezeichnet die Zeremonie der Namensgebung. Übersetzung: Sie singen ihren Namen.
<b>Inipi</b>	Schwitzhüttenritual.
<b>Isnati awicalowanpi</b>	Menstruationsritual.
<b>itancan</b>	Ehrenvolle Bezeichnung für politische Führer der Lakota.
<b>mitakuye oyas'in</b>	Gebetsformel in rituellem Kontext. Übersetzt heißt es: „Wir sind alle miteinander verwandt“.
<b>nagi</b>	Transzendente Wesenheit, Aspekt der Schöpferkraft <i>Wakan Tanka</i> und Personenkonstituierendes Element. „Zurückgekehrte Seele“, „Schatten“ / „Seele“ einer Person.
<b>nagila</b>	Transzendente Wesenheit, Aspekt von <i>Wakan Tanka</i> und Personenkonstituierendes Element. Kraft der sakralen Bewegung und der Transformation.
<b>niya</b>	Der Lebensatem. Transzendente Wesenheit, Teil von <i>Wakan Tanka</i> und Personenkonstituierendes Element.
<b>oti</b>	Ortschaft, Siedlung, Gemeinschaft.
<b>oyate</b>	Tribe, ein Volk, eine Nation, Gesellschaft. Die Verwendung

	des Wortes ist immer im Plural. In zeremoniellen Liedern wird der Begriff auch auf Tierarten oder „Tiernationen“ angewandt.
<b>sicun</b>	Eine transzendente Wesenheit, ein Helfer- <i>spirit</i> , Aspekt der Schöpferkraft <i>Wakan Tanka</i> und Personenkonstituierendes Element.
<b>takukic'iyapi</b>	Verwandtschaft, wörtl: „miteinander in Beziehung sein“.
<b>tiwahe</b>	Kernfamilie, wörtl. „die in einem Zelt leben“.
<b>tiyospaye</b>	Soziale Einheit. Der Begriff setzt sich aus <i>ti</i> - „leben/wohnen“ und <i>opaye</i> - „Teil sein von“ zusammen und meint wörtlich: Teil eines Kreises sein.
<b>wakanpi</b>	Die Summe der transzendenten Wesenheiten, <i>spirits</i> .
<b>wasicun</b>	So wird ein Gegenstand bezeichnet, der mit der spirituellen Komponente <i>sicun</i> angereichert wurde. Der „Medizinbeutel“, der mehrere solcher sakralisierten Gegenstände enthält, wird ebenfalls <i>wasicun</i> genannt. Auch die sakrale Kraft, die mit dem diesem einhergeht, wird als <i>wasicun</i> bezeichnet.
<b>wasna</b>	Suppe aus gekochtem Fleisch, Knochenmark und getrockneten Traubenkirschen.
<b>watheca</b>	Das übrig gebliebene Essen eines Festmahls, das von anwesenden Gästen nach Hause genommen wird.
<b>wicasa wakan</b>	Ritueller Spezialist und spiritueller Führer, „Schamane“.
<b>wicoti</b>	In der Vorreservatszeit bezeichnete es das Lager einer erweiterten Familiengruppe (25-30 Personen). Heute wird es übersetzt als Dorf oder Lager.
<b>winyan wakan</b>	Rituelle Spezialistin und spirituelle Führerin, „Schamanin“.
<b>wopila</b>	Danksagung, Danksagungszeremonie.

Die Erklärungen der indigenen Begriffe stammen aus mir vorliegender Literatur und sind abgeglichen mit dem *New Lakota Dictionary Online* des *Lakota Language Consortium*.

## 12 TABELLEN- UND ABBILDUNGSVERZEICHNIS

---

Abb. 1: Schema des Sonnentanz-Rituals.	86
Abb. 2: Kosmologischer Kreislauf des Lebens.	89
Abb. 3: Wertehierarchie der Lakota-Ideologie.	97
Abb. 4: Opfertgaben und Zirkulation des Lebens	101
Tab. 1: Kosmologische Ordnung der Lakota: Die 4x4 Wesenheiten von <i>Wakan Tanka</i> .	41
Tab. 2: Die Geburtsreihenfolge-Namen, nach Powers.	46
Tab. 3: Die vier Windrichtungen und ihre kosmologische Dimension.	89

## 13 BIBLIOGRAPHIE

---

ALBERS, Patricia; Parker, Seymour

1971 The Plains Vision Experience: A Study of Power and Privilege. In: *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 27, No. 3, S.203-233. University of New Mexico.

ALBERS, Patricia; Medicine, Beatrice

1983 The Role of Sioux Women in the Production of Ceremonial Objects: The Case of the Star Quilt. In: Albers, Patricia and Medicine, Beatrice (Hrsg.): *The Hidden Half. Studies on Plains Indian Women*, Lanham: University Press of America. 123-142.

ALLEN, N.J.

1985 The Category of the Person: a Reading of Mauss's last Essay. In: Carrithers, M.; Collins, S.; Lukes, S. (Hrsg.): *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 26-45.

AMIOTTE, Arthur

1987 The Lakota Sun Dance. Historical and Contemporary Perspectives. In: DeMallie, Raymond J., Parks, Douglas R. (Hrsg.): *Sioux Indian Religion, Tradition and Innovation*. Norman & London: University of Oklahoma Press. S. 75-89.

ANDERSON, Benedict

1988 *Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

ARDEN, Harvey; Steve Wall

1992 *Hüter der Erde. Begegnungen mit Indianern Nordamerikas*. München: Frederking & Thaler.

BARNARD, Alan (Hrsg.)

1996 *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge.

BARRAUD, Cécile

1990 Kei Society and the Person: An Approach through Childbirth and Funerary Rituals. *Ethnos* 55: 215–231.

BARRAUD, Cécile ; Platenkamp, Josephus

1990 Rituals and the comparison of societies. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies; Part II Maluku* 146 (1990), No: 1, Leiden, S. 103-124.

BARRAUD, Cécile; DeCoppet, Daniel; Itéanu, André; Jamous, Raymond

1994 *Of Relations and the Dead. Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges*. Oxford [u.a.]: Berg.

BERGER, Peter; Hardenberg, Roland; Kattner Ellen; Prager, Michael

2010 Introduction: The Anthropology of Values. In: Peter Berger, Roland Hardenberg, Ellen Kattner und Michael Prager (Hrsg.): *The anthropology of values. Essays in honour of Georg Pfeffer*. Delhi [u.a.]: Pearson. S. Xv-xxxiii.

BÉTEILLE, André

- 1994 Inequality and Equality. In: Ingold, Tim (Hrsg.): *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. London, New York: Routledge. S.1010-1039.

BIOLSI, Thomas

- 1995 Birth of Reservation: Making the Modern Individual among the Lakota. In: *American Anthropologist*, Vol. 22, Nr. 1: 28-53.

BOLZ, Peter

- 1986 Ethnische Identität und kultureller Widerstand der Oglala-Sioux der Pine-Ridge-Reservation. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.
- 1999 Sioux. In: *Wörterbuch der Völkerkunde*. Begründet von Walter Hirschberg. Grundlegend überarbeitete und erweiterte Neuausgabe. Berlin: Dietrich Reimer.

BROOK, Daniel

- 1998 Environmental Genocide: Native Americans and Toxic Waste. In: *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 57, No. 1, S. 105-113.

BUCKO, Raymond

- 1998 *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge: History and Contemporary Practice*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 2008 Sacred Kinship: Creating and Extending Family among the Lakota of Pine Ridge. In: Ronald A Simkins, Gail S. Risch (Hrsg.): *Religion and the Family*. Omaha, Nebraska: Creighton University Press. S. 28-45.

BUECHEL, Eugen

- 1970 *Lakota-English Dictionary*. Paul Manhart (Hrsg.). 1. Aufl.: Pine Ridge (SD): Holy Rosary Mission.

CARRIER, James

- 1991 Gifts, Commodities, and Social Relations: A Maussian View of Exchange. In: *Sociological Forum*, Vol.6, No.1, S. 119-136.
- 1995 Maussian Occidentalism: Gift and Commodity Systems. In: Carrier, James (Hrsg.): *Occidentalism: Images of the West*. Oxford, New York [u.a.]: Oxford University Press. S. 85-108.

CARRITHERS, Michael

- 1996 Person. In: Alan Barnard (Hrsg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge. S. 419-423.

CARTER, Anthony

- 1982 Hierarchy and the Concept of the Person in West India. In: Fruzetti, Östör, Barnett (Hrsg.): *Concepts of Person. Kinship, Caste, and Marriage in India*. Cambridge [u.a.]: Harvard University Press.

CRAWFORD O'BRIEN, Suzanne (Hrsg.)

- 2008 *Religion and Healing in Native America. Pathways for Renewal*. Westport; London: Praeger.

- DAVIS, John B.  
2011 Individuals and Identity in Economics. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.
- DELORIA, Ella  
1944 Speaking of Indians. New York: Friendship Press.
- DEMALLIE, Raymond  
1987 Lakota Belief and Ritual in the Nineteenth Century. In: DeMallie and Parks (Hrsg.): Sioux Indian Religion. Tradition and Innovation. Norman & London: University of Oklahoma Press. S.25-43.  
1994 Kinship and Biology in Sioux Culture. In: DeMallie, Raymond J. & Ortiz, Alfonso (Hrsg.): North American Indian Anthropology. Essays on Society and Culture. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- DEMALLIE, Raymond; Douglas Parks  
1987 Sioux Indian Religion. Editor's Introduction. In: DeMallie and Parks (Hrsg.): Sioux Indian Religion. Tradition and Innovation. Norman & London: University of Oklahoma Press. S. 3-22.
- DENSMORE, Frances  
1918 Teton Sioux Music. Smithsonian Institution Bureau of Ethnology Bulletin 61. Washington D. C.: Government Printing Office.
- DOUGLAS, Mary  
2003 Food in the Social Order: Studies of Food and Festivities in three American Communities. London: Routledge. [Zuerst erschienen New York: Russel Sage Foundation, 1984.]
- DUMONT, Louis  
1980 Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications. Chicago: Chicago University Press.  
1983 Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Edition de Seuil.
- DURKHEIM, Emile  
1977 [1930] Über die Teilung der sozialen Arbeit. Suhrkamp Verlag.
- ENGELS, FRIEDRICH  
1884 Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an L. H. Morgan's Forschungen. Hottingen-Zürich: Schweizerische Genossenschaftsbuchdruckerei.
- ERDOES, Richard; Lame Deer, John  
1979 Tahca Ushte. Medizinmann der Sioux. München: List Verlag.
- EVANS-PRITCHARD, Edward  
1978 Die Nuer im südlichen Sudan. In: Fritz Kramer, Christian Sigrist (Hrsg.): Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Syndikat.

FINKELMANN, Paul (Hrsg.)

2001 Encyclopedia of the United States in the Nineteenth Century. Vol.1. New York u.a.: Charles Scribner's Sons.

FORBES-BOYTE, Kari

1996 Respecting Sacred Perceptions: The Lakotas, Bear Butte and Land-Management Strategies. In: *The Public Historian*, Vol. 18, No.4: 99-117. University of California Press and National Council on Public History.

GAMBRELL, Kem M.

2009 Healers and Helpers, Unifying the People: A Qualitative Study Of Lakota Leadership. In: *Dissertations, & Student Scholarship: Agricultural Leadership, Education & Communication Department. Paper 17. Nebraska Anthropologist*. Lincoln: University of Nebraska Press.

GODELIER, Maurice

1999 Das Rätsel der Gabe: Geld, Geschenke, heilige Objekte. München: Beck.

GOLLNER-MARIN, Martin

1994 Ikce Wicasa. Der Überlebenskampf der Lakota und die Liebe zur Weisheit. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Universität Freiburg i. Brsg. [Mikrofiche-Ausg.].

GOMBERT, Carl Rudolph

1994 Turtle and Lizard Images in Lakota Art: a Case Study in Interpretation. Dissertation an der Texas Tech University. <http://www.worldcat.org/oclc/31884472>. Zuletzt eingesehen am 08.12.2013.

GREGORY, Chris

1982 Gifts and Commodities. London, New York: Academic Press.

2009 What happened to Economic Anthropology? In: *The Australian Journal of Anthropology*. Australian Anthropological Society, No. 20, S. 285-300.

GROBSMITH, Elizabeth S.

1979 The Changing Role of the Giveaway Ceremony in Contemporary Lakota Life. In: *Plains Anthropologist*, Vol. 25, No. 89, S. 75-78.

1981 Lakota of the Rosebud. A Contemporary Ethnography. New York et al: Holt, Rinehart and Winston. Case Studies in Cultural Anthropology.

GUDEMAN, Stephen

2001 The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture. Malden: Blackwell Publishing.

HANN, Chris

2010 Moral Economy. In: Hart, Keith; Laville, Jean-Louis; Cattani, Antonio D. (Hrsg.): Human Economy. A Citizen's Guide. Cambridge: Polity Press. S.187-198.

HANN, Chris; Hart, Keith

2011 Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique. Cambridge: Polity Press.

- HASSRICKS, Royal  
1964 *The Sioux: Life and Customs of a Warrior Society*. Norman: University of Oklahoma Press.
- HEIDEKING, Jürgen; Mauch, Christoph  
2008 *Geschichte der USA*. Tübingen und Basel: A.Francke Verlag. UTB. 6. Auflage.
- HER MANY HORSES, Emil  
2012 *Lakota Giveaways: Generosity Is More Important Than Possession*. In: National Museum of the American Indian. A Pre-Visit Guide for Teachers. Washington DC: Smithsonian Institute. Zuletzt eingesehen am 20.12.2013.  
[http://usinfo.org/enus/life/people/docs/PreVisitTG\\_Fina2.pdf](http://usinfo.org/enus/life/people/docs/PreVisitTG_Fina2.pdf)
- HOWARD, James  
1984 *The Canadian Sioux*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- INGOLD, Tim  
1994 Introduction to Social Life. In: Ingold, Tim (Hrsg.): *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. London and New York: Routledge. S. 737-755.
- ITEANU, André  
1990 The Concept of the Person and the Ritual System: An Orokaiva View. In: *Man*, No. 25, S. 35-53.
- JARDING, Lilian Jones  
2011 Uranium Activities' Impacts on Lakota Territory. In: *Indigenous Policy Journal*, Vol. 22, No. 2, S. 1-21.
- JEWELL, Benjamin  
2006 *Lakota Struggles for Cultural Survival: History, Health, and Reservation Life*. In: *Nebraska Anthropologist*. Paper 19. Lincoln: University of Nebraska Press. S. 129-146.
- KAN, Sergei  
1989 *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.  
2001 *Strangers to Relatives: The Adoption and Naming of Anthropologists in Native North America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- KATHER, Regine  
2007 *Person. Die Begründung menschlicher Identität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KAUFMAN, Sharon R.; Lynn M. Morgan  
2005 The anthropology of the beginnings and ends of life. In: *Annual Review of Anthropology No. 34*, S. 317-341.

KURKIALA, Mikael

1997 Building the Nation Back up. The Politics of Identity on the Pine Ridge Indian Reservation. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Bd.22.

LAKOTA LANGUAGE CONSORTIUM

2013 New Lakota Dictionary Online, lakotadictionary.org/nldo.php. Zuletzt eingesehen am 12.12. 2013.

LEWIS, Thomas

1990 The Medicine Men: Oglala Sioux Ceremony and Healing. Lincoln: University of Nebraska Press.

LITTLEFIELD, Alice

2003 Review: Kathleen Pickering, Lakota and World Economy. In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 105, No. 2, S. 453-454.

LOOKING HORSE, Arval

1987 The Sacred Pipe in Modern Life. In: DeMallie, Raymond J., Parks, Douglas R. (Hrsg.): *Sioux Indian Religion, Tradition and Innovation*. Norman & London: University of Oklahoma Press. S.67-74.

MAILS, Thomas; Fools Crow, Frank

1979 Fools Crow. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

MARKOWITSCH, Hans J.; Welzer, Harald

2005 Das autobiographische Gedächtnis: hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung. Stuttgart: Klett-Cotta.

MARRIOT, McKim

1976 Hindu Transactions: Diversity without dualism. In: Bruce Kapferer (Hrsg.): *Transaction and meaning. Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Conference: „New Directions in Social Anthropology“ held in Oxford, 4-11 July 1973. Philadelphia, Pa.: Inst. for the Study of Human Issues. S. 109-142.

MARRIOT, McKim; Ronald Inden

1977 Towards an ethnosociology of South Asian Caste Systems. In: Kenneth David (Hrsg.): *The new wind. Changing identities in South Asia*. The Hague: Mouton. S. 227-238.

MARTÍNEZ, David

2004 The Soul of the Indian: Lakota Philosophy and Vision Quest. In: *Wicazo Sa Review*. University of Minnesota Press. S. 79-94.

MARX, Karl

1954 [1867] *Capital*, vol. 1, Moscow: Progress Publishers.

MAUSS, Marcel

1925 Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *L'Année sociologique*, S. 30-186.

- 1968 Die Gabe, Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [Originaltitel: Essai sur le don, 1925].
- 1975 Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des ‚Ich‘. In Mauss: Soziologie und Anthropologie, Bd. II: Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellung. Körpertechniken. Begriff der Person. München: Carl Hanser Verlag. S. 223-252.

MCLAUGHLIN, James

- 1989 My Friend, the Indian. Lincoln [u.a.]: University of Nebraska Press. [Zuerst erschienen: Boston; New York: Houghton Mifflin Company. 1910]

MEANS, Russel

- 2008 Petition for Recognition of Lakotah Sovereignty.  
In: <http://www.republicoflakotah.com/steps-to-sovereignty/>. Zuletzt eingesehen am 17.11.2013.

MEDICINE, Beatrice

- 1985 Child Socialization among Native Americans: The Lakota (Sioux) Cultural Context. In: *Wicazo Sa Review*, Vol. 1, No. 2: S.23-28. University of Minnesota Press.
- 1987 Indian Women and the Renaissance of Traditional Religion. In: DeMallie, Raymond J., Parks, Douglas R. (Hrsg.): *Sioux Indian Religion. Tradition and Innovation*. Norman & London: University of Oklahoma Press. S. 159-171.

MELODY, Michael Edward

- 1977 Maka's Story: A Study of a Lakota Cosmogony. In: *Journal of American Folklore*, Vol. 90, No. 356, S. 149-167.

NEIHARDT, John G. (Hrsg.); Schwarzer Hirsch.

- 1978 Schwarzer Hirsch - Die heilige Pfeife. Das indianische Weisheitsbuch der sieben geheimen Riten. Aufgeschrieben von Joseph Epes Brown. Zweite, erweiterte Auflage. Freiburg: Olten.

PETRILLO, Larissa

- 2008 Figuring it out: Sundancing and Storytelling in the Lakota Tradition. In: Crawford O'Brien, Suzanne (Hrsg.): *Religion and Healing in Native America. Pathways for Renewal*. Westport; London: Praeger. S. 91-113.

PICKERING, Kathleen

- 2000 Lakota Culture and World Economy. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 2004 Decolonizing Time Regimes: Lakota Conception of Work, Economy, and Society. In: *American Anthropologist*. Vol. 106 No.1, S. 85-97.

PICKERING, Kathleen; Mushinski, David

- 2001 Cultural Aspects of Credit Institutions: Transplanting the Grameen Bank Credit Group Structure to the Pine Ridge Indian Reservation. In: *Journal of Economic Issues*. Vol. 35, No. 2, S. 459-467.

PLATENKAMP, Josephus

- 2010 Becoming a Laos Person: Rituals of Birth and Socialization in Luang Prabang, Laos. In: Berger, Hardenberg et al. (Hrsg.): Anthropology of Values. Essays in honour of Georg Pfeffer. Delhi [u.a.]: Pearson.

POLANYI, Karl

- 1978 The Great Transformation: politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.  
1979 Ökonomie und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

POOLE, Fitz John Porter

- 1994 Socialization, Enculturation and the Development of Personal Identity. In: Ingold, Tim (Hrsg.): Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life. London and New York: Routledge.

POWERS, Marla N.

- 1980 Menstruation and Reproduction: An Oglala Case. In: *Signs*, Vol. 6, No.1. Women and Sexuality, part 2, S. 54-65.  
1986 Oglala Women. Myth, Ritual, and Reality. Chicago and London: University of Chicago Press.

POWERS, Marla; Powers, William

- 2001 All my Relations: The Significance of Adoption in Anthropological Research. In: Kan, Sergei (Hrsg.): Strangers to Relatives: The Adoption and Naming of Anthropologists in Native North America. Lincoln: University of Nebraska Press. S. 119-140.  
2003 The Metaphysical Aspects of the Oglala Food System. In: Douglas, Mary (Hrsg.): Food in the Social Order: Studies of Food and Festivities in three American Communities. London: Routledge. S. 40-96.

POWERS, William K.

- 1977 Oglala Religion. Lincoln, London: University of Nebraska Press.  
1982 Yuwipi. Vision and Experience in Oglala Ritual. Lincoln and London: University of Nebraska Press.  
1986 Sacred Language. The Nature of Supernatural Discourse in Lakota. Norman & London: University of Oklahoma Press.  
1991 Teton. In: O'Leary, Timothy J., Levinson, David (Hrsg.): Encyclopedia of World Cultures. Vol. 1, North America. Boston, Massachusetts: G. K. Hall & Co.  
2003 Wiping the Tears. Lakota Religion in the 21<sup>st</sup> Century. In: Sullivan, Lawrence (Hrsg.): Native Religions and Cultures of North America. Anthropology of the Sacred. London: Continuum Publishing Company.

PREUCEL, Robert; Williams, Lucy

- 2004 The Centennial Potlatch. In: *Expedition*, Vol. 42, Nr. 2, S. 9-19.

PRITZKER, Barry M.

- 1998 Native Americans. An Encyclopedia of History, Culture, and Peoples. Vol. II. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc.

PURZYCKI, Benjamin

2004 Comparison of the Traditional and Contemporary Extended Family Units of the Hopi and the Lakota (Sioux): A Study of the Deterioration of Kinship Structures and Functions. In: *Nebraska Anthropologist*, Vol.19. Lincoln: University of Nebraska Press.

RASMUSSEN, Susan

2008 Personhood, Self and Dialogue. In: *International Journal of Dialogue in Science*. Vol. 3, No.1, S. 31-54.

RECKWITZ, Andreas

2006 Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Göttingen: Velbrück Wissenschaft. Zweite Auflage.

REINHARDT, Akim D.

2007 Ruling Pine Ridge. Oglala Politics from IRA to Wounded Knee. Lubbock: Texas Tech University Press.

ROSMAN, Abraham; Rubel, Paula G.

1971 Feasting with Mine Enemy: Rank and Exchange Among Northwest Coast Societies. New York, London: Columbia University Press.

SAHLINS, Marshall

1968 Tribesmen. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.

1972 Stone-Age Economics. Hawthorne, New York: Aldine de Gruyter.

2011 What kinship is (Part One). In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. No. 17, S. 2-19.

SCHNEIDER, David

1980 American Kinship: A Cultural Account. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.

1984 A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SHERMAN, Richard

1988 A Study of Traditional and Informal Sector Micro-Enterprise Activity and its Impact on the Pine Ridge Indian Reservation Economy. Washington, D.C.: Aspen Institute for Humanistic Studies.

SMITH, Adam

1791 An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Basel: Decker. [Zuerst erschienen in London, 1776.]

SÖKEFELD, Martin

1999 Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. In: *Current Anthropology*, No.40, S. 417-447.

SORABJI, Richard

2006 Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death. Oxford: Clarendon Press.

- SPRENGER, Guido  
 2009 Die Pflege der Dissoziation. Die Ideologie der Moderne und die Schamanen der Remeet, Laos. In: *curare, Zeitschrift für Medizinethnologie*, Vol. 32, No. 1+2, S. 64-77.
- ST. PIERRE, Mark; Long Soldier, Tilda  
 1994 *Walking in the Sacred Manner: Healers, Dreamers, and Pipe Carriers – Medicine Women of the Plains Indians*. New York: Simon & Shuster.
- STRATHERN, Marilyn  
 1988 *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- STRICKLIN, Dawn M.  
 2011 *All my Relatives: The Hunka Adoption of Jasper Milk*. In: *Annals of Genealogical Research*. Vol. 7, No.1, at <http://www.genlit.org/agr/viewarticle.php?id=36>.
- THUNDER VALLEY PROJECT  
 2011 <http://www.thundervalley.org/2011/10/14/197/#more-197>. Zuletzt eingesehen am 06.09.2013.
- VAN GENNEP, Arnold  
 1960 *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VERSLUIS, Arthur  
 1992 *Sacred Earth. The Spiritual Landscape of Native America*. Rochester: Inner Traditions International.
- VI WALN  
 2012 Winyan Ituwan held on Rosebud, [http://www.lakotacountrytimes.com/news/2012-03-14/Front\\_Page/Winyan\\_Ituwan\\_held\\_on\\_Rosebud.html](http://www.lakotacountrytimes.com/news/2012-03-14/Front_Page/Winyan_Ituwan_held_on_Rosebud.html). Zuletzt eingesehen am 16.08.2013.  
 2013 Sigancu Scribe Scribblings Today. Publiziert in: [http://www.lakotacountrytimes.com/news/2013-07-04/Voices/Sicangu\\_Scribe\\_Scribblings\\_Today.html](http://www.lakotacountrytimes.com/news/2013-07-04/Voices/Sicangu_Scribe_Scribblings_Today.html). Zuletzt eingesehen am 16.08.2013.
- VOSS, R.W., Douville, V., Little Soldier, A.; Twiss, G.  
 1999 Tribal and shamanic-based social work practice: A Lakota perspective. In: *Social Work*, Vol. 44, No.3, S. 228-241.
- WALKER, James  
 1914 Oglala Kinship Terms. In: *American Anthropologist*. Blackwell Publishing. Vol. 16, No.1, S. 96-109.  
 1917 *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*. In: *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, Vol. 16, S. 50-221.  
 1980 *Lakota Belief and Ritual*. In: DeMallie, Raymond J. (Hrsg.). Lincoln & London: University of Nebraska Press.

1982 Lakota Society. In: DeMallie, Raymond J (Hrsg.). Lincoln & London: University of Nebraska Press.

WALLAERT, Hélène

2006 Beads and a Vision: Waking Dreams and Induced Dreams as a Source of Knowledge for Beadwork Making. An Ethnographic Account from Sioux Country. In: *Plains Anthropologist*, Vol. 51, No. 197, S.3-15.

WEINER, Annette B.

1992 Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving. Berkeley: University of California Press.

WHITE PLUME, Debra

2009 Uranium Mining Expert tours Pine Ridge. Publiziert in:  
[http://www.lakotacountrytimes.com/news/2009-09-01/front\\_page/004.html](http://www.lakotacountrytimes.com/news/2009-09-01/front_page/004.html). Zuletzt eingesehen am 09.08.2013.

WIN, Wambli Sina

2011 Red Hearts behind White Walls: The Lakota Oppression. Publiziert in:  
[http://www.lakotacountrytimes.com/news/2011-06-15/PDF/Page\\_025.pdf](http://www.lakotacountrytimes.com/news/2011-06-15/PDF/Page_025.pdf). Zuletzt eingesehen am 09.10.2013.