

singt man auch beim Träumeraten als dem ersten Teil des ursprünglichen *Midwinter Ceremonial* vor dem *White Dog* Ritual. Dieser Gesang soll nach Auffassung der Irokesen *the death chant of the Holder of the Heavens* sein (Fenton, in: Bau, 41) - dieser Himmelhalter ist niemand anderer als *Tanyawaghiy*, dem das *Midwinter Ceremonial* mit den ursprünglich zehn Hunden dargestellt wird. Bei den Onondaga-Irokesen wird allerdings ein anderer *song* angestimmt, was vielleicht auch mit dem Ersetzen des Weißen Hundes durch einen Korb voll bunter Bänder zu tun hat. Die kanadischen Onondaga verwenden den *song* als Vorspiel zum *White Dog* Ritual, den die Onondaga im Staat New York beim *Bowl Game* verwenden.

Dass die Zuordnung eines bestimmten *song* zu einem bestimmten Teil des Gesamtrituals *Midwinter Ceremonial* nicht mehr möglich ist, sondern dass vielmehr *many possible songs of power* verwendbar sind, führe ich zumindest teilweise auf die Veränderungen des *Midwinter Ceremonial* in den letzten 200 Jahren (Ersatz des Hundes durch den Bänderkorb) zurück.

Es geht beim *Bowl Game* um Fruchtbarkeit und Überfluss, und im Grund kann nichts schief gehen, da entweder die Kürbisse oder die Beeren gewinnen werden, denn der *Creator must ultimately favor one side* (Blau, 42). In jedem Fall wird die Sonne als Urquell des Wachstums betont, und sie sieht in Gestalt eines *beam of light* auch beim Spiel selbst zu:

*The Onondaga believe that a beam of light ... from the sky shines onto the bowl when the game is played and that the Sun himself determines the pattern of the peach stones* (Blau, 36).

So erhält das Spiel kosmologische Dimensionen, denn der Sonnenschein, der in die Schale fällt im Moment des Spiels, ist parallelisiert mit dem Sonnenschein, der Kürbis

und Beeren gedeihen lässt: Runde, flache Kuchen stehen als Sonnensymbole auf den Regalen und garantieren den Sonnenschein während des Spiels auch bei Dauerregen. Meist wird in den Berichten über das *Bowl Game* nur die Kurzfassung mit sechs Würfeln und wenigen Bohnen als Zählleinheiten erwähnt.

Die Langfassung ist vergleichbar mit dem irokesischen *Deer Button Game* (Blau, 37), das mit 200 Bohnen die meisten Zählleinheiten hat, aufgeteilt auf 20 „Felder“ (die tatsächlich bepflanzte Felder symbolisieren) zu je 10 Bohnen. Die Langfassung des *Bowl Game* ist für uns von Belang, da sie, vergleichbar dem indischen Würfelspiel, 50 Zähler, vergleichbar zu den Bohnen, je Spieler vorsieht. Das Ziel der Spieler ist es, die Zähler ihres Gegenspielers zu gewinnen. Da das Spiel meist hin und her geht, kommen fast immer alle 100 Zähler zum Einsatz:

*The game continues in this manner until one team has won all 50 beans from the opposing team, while retaining possession of its own 50 beans, that is, until they have won all hundred beans being used as counters* (Blau, 38).

Das *Bowl Game* wird wie das (*White*)-Dog Ritual nicht nur im *Midwinter Ceremonial* praktiziert, sondern auch in anderen kollektiven (z.B. Herbstfest) und privaten Ritualen (z.B. zur Heilung eines Kranken oder zum Durchstehen von Nachtwachen). Dass zum *Bowl Game* des Herbstfests gewettet wird, und dass hauptsächlich die üblichen drei Verdächtigen der Irokesen, nämlich

*cloth, beadwork und tobacco as objects for use in heaven* (Blau, 38)

in der Wette eingesetzt werden, parallelisiert das *Bowl Game*, wie ich im vorigen Kapitel ausführte, über *cloth* mit dem *White Dog* Ritual. Allerdings ist beim *Bowl Game* des *Midwinter Ceremonial* die Beliebtheit des Wetteinsatzes deutlich eingeschränkt:

Geld und gläserne Materialien sind ausgeschlossen und grundsätzlich alle weißen Gegenstände. Die Farbe Weiß scheint im *Midwinter Ceremonial* dem Hund vorbehalten zu sein. Seine vielseitige Einsetzbarkeit das ganze Jahr über parallelisiert das *Bowl Game* mit dem (White)-Dog Ritual:

Dann geht der Effekt des *Bowl Games* nicht auf das Gedeihen der wichtigsten Kultur- und Wildpflanzen, sondern aufs Heilen von Kranken, und der Effekt des *Dog Rituals* kann ebenfalls auf das Heilen von Kranken zielen, mit dem Unterschied, dass dann kein weißer Hund Bestandteil des Rituals sein muss, sondern Hunde jeder anderen Fellfarbe auch verwendet werden dürfen.

Das *Bowl Game* scheint bei den traditionstreuen Onondaga im Staat New York differenzierter zu sein und größeres Gewicht zu haben als bei den westlichen Irokesen, denn sie spielen es in der Langfassung sowohl im ersten Teil des *Midwinter Ceremonial* als auch als abschließendes Ritual auch im letzten Teil (Blau, 46). Der kosmische Bezug des Spiels und sein Thema des Pflanzenwachstums korrelieren es eindeutig mit dem Grundton der Erneuerung, der auch das *White Dog* Ritual kennzeichnet als Übergangsritual vom Alten ins Neue Jahr:

*This Midwinter Bowl Game is a renewal rite for the seasonal cycle and „helps preserve all things“. In a sense, it seems to break the grip of winter on the world, restoring life and movement on earth* (Blau, 42).

Die Macht des Winters zu brechen: Das ist auch der abstrakteste Nenner, auf den sich das indische Würfelspiel der indo-europäischen Junghirten bringen lässt. Konkreter sind die Parallelen a) der 50 Zähler, b) dass das Spiel überhaupt zum Jahreswechsel und Mittwinter stattfindet und c) dass der Spieler mit dem schlechtesten Wurf „Hund“ genannt wird: Dieser Spieler darf an den Ex-

zessen seiner Bruderschaft nicht teilnehmen, er ist grundsätzlich schwarz gekleidet und repräsentiert ein früheres Menschen"opfer" an Rudra, wie vermutlich der indianische *White Dog* selbst nur ein Ersatz ist eines früheren Menschen"opfers" - eines „Opfers“ nur aus westlicher Sicht, war er doch auserwählt, die Botschaft seiner Nation an den *Tanyawaghiy* zu überbringen, den Gott, der das Himmelsgewölbe stemmt. Dass der himmelhaltende Gott bzw. *the Creator* einen *twinn evil brother hat*, mit dem er um die *control of the earth* (Tooker, 74) kämpft, ist eine weitere Parallele zum indischen Würfelspiel und Rudras Gegenspieler (> II).

Erinnern wir uns, dass die Funktion, den Himmel von der Erde zu trennen und somit Licht zu schaffen, bei den Yao der Hund hatte. Wenn also die These stimmt, dass *Tanyawaghi* der Gott ist, der sich in ein immaterielles Hundefell hüllt, dann ergibt sich über seine hündische Hülle eine Analogie zu Pan'hu, dem Kulturbringer der Yao: Der Hund wäre demnach den Yao und den Irokesen zugleich Kulturheros und Ahnherr.



Kulóskap, der Kulturheros der Micmac, setzt seine beiden Hunde auch gegen Hexen ein. Ein Holzschnitt von Charles Godfrey Leland. In: Schwartz, 22.

## 9.6 Der Hund als Nutztier in der Paläokultur?

### 3. Der Hund als Spediteur der Hidatsa-Indianer



#### Hidatsa oder Gros Ventres

Der Name dieses Indianer-Stammes am Missouri bedeutet *die Dickbäuchigen*, sie verdanken ihn weißen Händlern; von den Mandan-Indianern werden sie *Minitari* genannt. Kroeber unterscheidet zwei Gros Ventre-Stämme, die *Gros Ventres der Prairie* - sie sprechen nach Fowler (13) einen Dialekt der Arapaho-Sprache, die zur Algonkian-Gruppe gehört -, und die *Gros Ventres vom Missouri*, letztere sind identisch mit unseren Hidatsa und sprechen nach Wilson einen zur Siouan-Sprachfamilie gehörenden Dialekt: *The term „Gros Ventre“ has also been applied to the Minitari, a Siouan village tribe on the Missouri* (Kroeber, 146).

Das bedeutet, dass auch sie Nachkommen der ersten Einwanderungswelle von Eurasien nach Nordamerika sind. Ihren Legenden nach stammen sie aus Nord-Dakota. Bei ihrer Wanderung im 18. Jahrhundert nordwestwärts trafen sie auf die Mandan, mit denen sie einen Bund schlossen (Wilson, 129). Wie lange sie schon an der Mündung des Heart-River in den Missouri siedeln, ist nicht bekannt, westliche Eindringlinge fanden die beiden Stämme dort 1765 gemeinsam mit den Arikara-Indianern vor.

Die Kennzeichen der Hidatsa-Kultur sind wahrscheinlich dem Mandan-Stamm als dem kulturell überlegeneren entlehnt, der auch schon Pflanzenanbau (Mais) praktizierte, was die Hidatsa von den Mandan erfolgreich übernommen haben, denn in der indianischen Zeichensprache werden die Hidatsa verbildlicht durch die Bewegung, die man zum Schälen des Korns von der Ähre vollführt. Auch der Hund ist vielleicht nicht

von Anfang an bei den Hidatsa beheimatet, denn Wilson nimmt an: *The dog came to the Hidatsa in prehistoric time, together with an elaborate culture-complex* (Wilson, 127). *Prähistorisch* bedeutet im indianischen Zusammenhang zunächst nur *vor Kolumbus*. Es spricht vieles dafür, dass die Hidatsa auch den Hund von den überlegeneren Mandan übernommen haben. Es blieb nicht bei dieser einen, vielleicht ersten, Überformung, der weiße Mann brachte neben den Erfindungen des Feurgewehrs und des Feuerwassers seinen gesamten Kulturkomplex mit: *Then, with the coming of the white man, the horse was passed on to this tribe. With the horse came a culture-complex of Old World origin, to displace the dog-complex* (Wilson, 127).

Wilson ist bei allem Verständnis und Respekt, die aufzubringen er in vielen Sommerurlauben bei den Hidatsa sich aneignete, doch etwas zu radikal, wenn er meint, die Kennzeichen des *dog-complex* seien bei oder von den Hidatsa ersetzt worden durch das Pferd und dessen Möglichkeiten.

Wir werden an konkreten und immer wiederkehrenden Situationen sehen, dass der Hund einiges von seinem früheren Rang bewahren konnte. Schon die Art, in der die Einführung des Pferdes in die Hidatsa-Kultur erinnert wird, beweist die vormalige starke Position des Hundes: Es waren die *spirits* von *Swallow* und *Hawk*, die den Hidatsa das Pferd vom Himmel holten, um den Hund zu ersetzen:

*The people examined the horses and said that they looked much like dogs except that they were much larger and*

*stronger ... the people said: "The hair is red. They are not buffaloes or bears. They are holy animals of some kind. They are red-haired dogs (in: Bowers, 435-6).*

Der Rote Hund, dem das rote Pferd nachfolgt, kommt wahrscheinlich wie jenes vom Himmel: Eine Analogie zu den Nivkh, denen der Rote Hund auch als Geschenk vom Himmel fällt. Später verdrängt man den Hund allerdings aus bestimmten Ritualen.

### Wilsons ethnologische Methode

Wilsons Studie der Hidatsa-Kultur ist insgesamt sehr originell, denn er verzichtet weitgehend auf eine Deutung dessen, was er bei den Hidatsa erlebt, und begnügt sich eigentlich mit der Rolle eines Mediums, dem die älteren Mitglieder des Stammes ihre Erinnerungen an „früher“ von 1908 bis 1918 während seiner sommerlichen Aufenthalte diktieren.

So erfahren wir direkt von den Hidatsa über die Rolle des Hundes in ihrer Kultur, auch die Zeichnungen, die dem Text beigelegt sind, stammen aus der Hand der interviewten Hidatsa. Für die Hidatsa ist der Hund, wie Wilson formuliert,

*... an important beast of burden and his care and management was left to women. The writer has not sought the materials of his study of the dog from multiple sources and grouped and classified them in the more usual way.*

*Rather, he has sought the viewpoint, the philosophy, of the dog's human mistress. How did Buffalo-bird-woman train and care for her dogs; how did she value them, and how use them in hunt, journey, and domestic service? How much of the dog complex came into one Hidatsa woman's life (Wilson, 130).*

Wilsons Methode, die er selbst klar abhebt von den üblichen Techniken der Ethnologen seiner Zeit, kann vielleicht mit Sartre als Empathie verstanden werden. Wenn Peters über die Berichte der Missionare auf Grönland sagt:

*... diese Männer hatten oft jahrelang Gelegenheit, mit dem neuen Lande vertraut zu werden. Dazu kam, dass sie wohl alle eine zum mindesten leidliche wissenschaftliche Vorbildung besaßen. So konnten sie langsam ein auf eigener Anschauung aufbauendes, wirklich beachtlich-umfassendes Wissen von Grönland zusammentragen. Fehler in ihren Schriften sind deshalb meist nur falsche Deutungen an sich richtiger Beobachtung (Peters, 6),*

dann ist Wilsons Methode dem Vorgehen der Missionare Grönlands weit überlegen, da er sich weitgehend der möglicherweise falschen Deutung enthält und nicht seine Beobachtungen, sondern die Erinnerungen alter Hidatsa-Indianer/innen protokolliert. Es ist Wilson auch gelungen, durch wechselseitige Anerkennung seinen Gesprächspartnern Informationen zu entlocken, die anderen Ethnologen mit anderen Methoden verschlossen bleiben mussten:

*... le problème fondamental rencontré par l'étranger qui tente d'approcher leur religion et leur symbolisme. Contrairement à ce qui se passe dans les cultures européennes, où le droit à une connaissance encyclopédique est reconnu à tout individu, le savoir était considéré par les Amérindiens comme un privilège, réservé à certaines catégories de personnes, et qui leur donnait des responsabilités autant qu'un pouvoir. Il en résulte que des peuples indigènes se montraient et se montrent toujours réticents à discuter de certains sujets avec les étrangers que sont les anthropologues et les archéologues (Whitley, 71).*

Wilson gelingt es, die Barriere zwischen den zwei Kulturen zu überwinden, allerdings um den Preis, offensichtlich gerade nicht an Gesprächspartner geraten zu sein, die das Wissen besitzen - er erfährt nur, wenn auch fast alles, über den Alltag, selten und nur oberflächlich werden die Bereiche des „Übernatürlichen“ berührt. So erfahren auch wir mit Wilsons Hilfe nur über die alltäglichen Funktionen des Hundes in der Hidatsa-Kultur. Immerhin gehört Wilson zu jenen westlich denkenden Menschen, die eine enzyklopädische Bildung nicht nur als leeres Recht begreifen, sondern dieses Recht auch intensiv in Anspruch nehmen.

#### Tradition der Hundehaltung

Dass die Hidatsa das Pferd von den Europäern übernommen haben, steht außer Zweifel, wird aber in ihren Legenden systematisch ausgeblendet, auch der Zeitpunkt der Übernahme des Pferdes wird nur annähernd mit *rather recently* (Wilson, 141) umschrieben. Hingegen wird der Hund in ihren Jagderzählungen immer als Transporttier genannt, nie das Pferd:

*In the old tales my father used to tell me about our tribe, he always spoke of the use of dogs in transporting the household goods, whenever the Hidatsa went to hunt in the Bad Lands, or moved to the winter village. He never mentioned the use of horses* (Wilson, 141).

Auch die ersten Europäer, die 1738 die Hidatsa und Mandan in ihren Berichten erwähnen, berichten nicht von Pferdehaltung, die erst ab 1741 dokumentiert ist. Der Hund wird von europäischen Beobachtern relativ genau beschrieben, und es scheint, dass der „Sioux-Hund“ dem Hund der Hidatsa entspricht: Immer wieder wird betont, dass die Hunde in der Gesamterscheinung nur sehr wenig vom Wolf abweichen und ihm in Größe und Knochensubstanz weitgehend entsprechen - nur die Rute wer-

de höher getragen (Maximilian von Wied, zitiert in: Wilson, 197). Im Gegensatz zu den Assiniboin-, Crow- und Schwarzfuß-Indianern haben die Mandan und die Hidatsa deutlich weniger Hunde (Wied, in: Wilson, 197). Auch in der Farbe unterscheiden sie sich nach Wieds Informationen von den Hunden anderer Indianer-Stämme: Dort sind einige Hunde angeblich „wolffarben“ (= a<sup>w</sup>), was zusammen mit der Größe dieser Hunde - ... *the dogs were about the size of a wolf* (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 204) - frühe europäische Beobachter zu der Vermutung verleitete, die Indianer hätten statt des Haushunds den realen Wolf zu ihrem Gefährten gemacht, andere Hunde sind schwarz (a oder A<sup>s</sup>), weiß (s<sup>w</sup> s<sup>w</sup>) oder schwarz-weiß (s<sup>p</sup>) gescheckt. Zu den Hunden der Mandan und Hidatsa hingegen sagt Wied:

*They are rarely of the true wolf's color, but generally black, or white, or else spotted with black and white* (Wied, in: Wilson, 197).

Ganz genau hat Wied nicht hingesehen, denn die Hidatsa haben auch „vieräugige“ Hunde, die demnach schwarz-lohfarben (a<sup>tan</sup>) und nicht rein schwarz waren. Ein anderer europäischer Beobachter präzisiert die Anzahl der Hunde je Familie bei den Arikara-Indianern, die den Hidatsa benachbart sind, die aber keine besonders guten Beziehungen mit einander pflegen:

*The dogs, of which each family has thirty or forty ... They are of different sizes and colors. A number are fattened on purpose to eat, others are used for drawing their baggage. It is nothing more than the domesticated wolf. In wandering through the prairies, I have often mistaken wolves for Indian dogs. The larger kind has long curly hair, and resembles the shepherd dog. There is the same diversity amongst the wolves of this country* (Brackenridge, zitiert in: Wilson, 197).

30 bis 40 Hunde bei den Arikara, aber selten mehr als zehn bei den Hidatsa. Sie ähneln dem *shepherd dog*, womit Brackenham den Herdenschutzhund, nicht den Hütehund meint. Dass der größere Schlag *curly hair* ~ gelocktes, gekräuseltes Fell hat, könnte Herdenschutzhunde mit gekräuseltem Fell wie z.B. den Komondor in der Archaismus-Skala der Hundedomestikation weit nach hinten rücken. Es bleibt noch zu untersuchen, ob tatsächlich eine gewisse Anzahl von Hunden a priori zur Mästung und zum späteren Verzehr bestimmt und welcher Art dieser Hundefleischkonsum war: Alltägliche oder rituelle Speise - die deutlich höhere Hundezahl könnte für den Status des Hundes als Lieferant alltäglicher Nahrung sprechen. Der zweite Nutzen, den die Arikara aus ihren Hunden ziehen, ist der des Transportiers.

Über den Rahmen des Alltags hinaus konnten Hunde bei den Hidatsa auch der individuelle Schutzgeist eines Indianers sein und standen daher im Rang Schutzgeistern wie Bären oder Adlern nicht nach:

*There was once a man named Yellow-dog whose medicine, mystery, or supernatural power, was a dog ... His (= des Mannes) father was a wolf. As the story of Yellow-dog relates that the wolf was red-chested, it was evidently a supernatural wolf, for there are no wolves that have red chests naturally ... The mother of Yellow-dog, was an Indian woman, an Hidatsa (Wolf-chief, zitiert in Wilson, 198).*

Diese Variante des Hundestammvaterglaubens, in der der Hund als Vater durch den Wolf ersetzt wird, könnte tatsächlich anzeigen, dass der Hund nicht von Anfang an zur Hidatsa-Kultur gehörte, sondern übernommen wurde. Die fremde Tradition wird missverstanden, indem der Hundestammvater zum Wolf mutiert, aber eben nicht ein realer Wolf ist, sondern einer, der mit einem klaren Domestikationsmerkmal ausgestattet

ist: Die *red chest* wird dabei verabsolutiert, denn dieser „Wolf-Hund“ muss auch weitere *tan*-Abzeichen gehabt haben, u.a. die wichtigsten überhaupt, nämlich den lohfarbenen Fleck über dem Auge, der ihn zu einem „vieräugigen“ Hund macht, dessen Sehvermögen besonders geschärft ist, auch und gerade hinsichtlich der Fähigkeit, Geister erblicken zu können - eine Fähigkeit, die der Hund in der Paläokultur nur mit dem Schamanen teilt.

Dass Yellow-dog Sohn eines zum Wolf zurück verwandelten Hundes als Vater und einer menschlichen Mutter ist, gestattet es mir, diese Variante grundsätzlich unter den Hundestammvaterglauben zu subsumieren, die Annahme eines echten Wolfstammvaterglaubens ist m.E. nicht gerechtfertigt, allenfalls eine spätere patriarchalisch motivierte Heroisierung, als der (Wild-)Hund zu sehr in den Alltag und/oder in die Frauengruppe integriert war.

#### **Der Hund als Kulturbringer und andere, metaphysische Funktionen**

Die Farbe des Breis als Grundbestandteil der Nahrung stiftet der Hund - das bedeutet, dass die Farbe als Teil für das Ganze zu verstehen ist (vielleicht liegt hier eine Reduktion des Urtexts vor, da die Hidatsa die Hunde-Kultur angeblich nicht originär entwickelt, sondern von einem anderen Stamm - den benachbarten Mandan - übernommen haben sollen). Vermutlich bezieht sich diese Einschränkung auf die Funktion des Hundes als Kulturbringer von Mais u.a. Feldfrüchten, denn die Übernahme des Feldbaus ist rezent (W. Müller, 244). Die Annahme einer Zeitgleichheit von Maisimport und Hundehaltung ist daher ein Irrtum. Der Hund als ursprünglicher Nahrungslieferant ist Retter vor dem Verhungern und kann als Kulturbringer angesehen werden, der die Menschen Anbau und Nutzen des Kürbiss lehrt, der wiederum seine Farben dem Hund verdankt:

*The story goes that all our squashes obtained their colors from dogs. Some squashes are pure white and others have the same colors as our old breed of dogs (Wolf-chief, in: Wilson, 198-99).*

Zu den Selektionskriterien gehört daher auch, dass Hunde, die die ihrer Art zugeordnete Funktion des Kulturbringers negieren durch ihr Verhalten, indem sie nämlich menschliche Nahrungsmittel stehlen, getötet werden müssen. Wir können daraus umgekehrt schließen, dass Hunde nur dann ein Existenzrecht haben, wenn sie ihre Funktion als Kulturbringer tatkräftig realisieren. Ein Hund, der nachts allein und nicht zu den üblichen Zeiten mit den anderen Hunden heult, tut dies aus Sorge um den Haushalt seiner Familie - er kündigt Geister an, die die Familie bedrohen:

*... he was sorry for something that was about to happen in the household ... people would say: "Ghosts are around. The dogs are talking with them. They can see ghosts with their eyes" (Wolf-chief, in: Wilson, 229).*

Der Hund als Talkmaster in nächtlicher Geisterrunde - diese übernatürliche Wachfunktion, die die indianischen mit den eurasischen Hundekulturen (man denke an die Inuit und peruanischen Indianer, bei denen der Hund Ereignisse prinzipiell früher wahrnimmt als der Mensch) verbindet - neben zahlreichen anderen Parallelen -, lässt darauf schließen, dass der Hund allgemein in den Zeiten vor dem Leben im Reservat auch eine praktische, alltägliche, besser: allnächtliche Wachfunktion ausübte.

Der Lieblingshund eines Gestorbenen wird getötet und ihm mitgegeben in die ewigen Jagdgründe, wo er dem Toten weiter nützlich sein soll. Der tote Hund wird neben dem Totengerüst (~ *scaffold*, Lewis & Clark, in: Wilson, 230, Fußnote 1) des menschlichen Leichnams niedergelegt, während die *Gros Ventre of the Prairie* ihre Toten dem Zugang

exkarnierender Tiere wie Wolf und Coyote bewusst entziehen (Kroeber, 181). Da die Mandan, Assiniboins und Hidatsa den Hund nicht als Jagd- und vor allem nicht als Hütehund für ihre Pferde einsetzen, stellen sie sich auch nicht vor, dass der Hund als Seeleleiter den Toten in die jenseitigen Jagdgründe bringt.

*Ordinarily, dogs were not eaten, partly because the dog was a sacred animal, and again because the flesh was not good; for dogs fed on carrion and human ordure. Our people did not eat dogs until about forty years ago, when we learned the custom from other tribes. I think the Santee Sioux, who gave us the grass dance. It was the rule that we should eat dogs when we danced the grass dance (Buffalo-bird-woman, 1914, in: Wilson, 230).*

Der Hund als heiliges Tier ist den Hidatsa als Nahrungsmittel tabuisiert; die Bemerkung, das Hundefleisch schmecke nicht gut, ist eine Rationalisierung des Tabus; dass die Hunde als Aasfresser und Vertilger menschlicher Fäkalien eine Umweltdienstfunktion haben, ist die eine Seite der Medaille, dass sie durch diese Tätigkeit auch „kontaminierte Nahrung“ zu sich nehmen und ein Verzehr von Hundefleisch eine indirekte Aufnahme dieser kontaminierten Nahrung bedeutet, das ist die andere Seite der Medaille. Es bleibt ja nicht nur bei den menschlichen Fäkalien, die Sitte, den Toten auf einem Gerüst (~ *scaffold*) aufzubahren zur Exkarnation, bringt es mit sich, dass manchmal Hunde auch direkt menschliches Fleisch als Nahrung aufnehmen:

Hundefleisch zu konsumieren bedeutet dann auch, indirekt nächste Angehörige zu verzehren mit dem Risiko bis hin zum indirekten Inzest, wie wir bei den Nivkh sehen können. Der Hinweis auf die erst vor vierzig Jahren erfolgte Übernahme des *Grass dance* mit rituellem Hundefleischverzehr von einem Sioux-Stamm ist zum einen eine Empfehlung, die

Hundekultur der Hidatsa nicht zu statisch aufzufassen: Sie scheint im Gegenteil wandelbar, wenn sich die allgemeinen Lebensbedingungen grundlegend verändern, was mit dem Einzug ins Reservat mit Sicherheit der Fall war. Ansonsten wird man von einschneidenden Veränderungen nur ausgehen müssen bei einem Klimawandel oder einer bedeutenden militärischen Niederlage. Zum andern ist die Übernahme des *Grass dance* ein Hinweis, dass die Hundekultur der Hidatsa tatsächlich nicht so bzw. anders ausdifferenziert war wie bei anderen Stämmen, die ja bezeichnenderweise auch deutlich mehr Hunde halten als die Hidatsa - wenn eine Hidatsa-Familie mit vier Hunden auskommen kann, braucht eine Sioux-Familie mindestens zwanzig Hunde: Dabei wird von den meisten Beobachtern festgestellt, dass zwei unterschiedliche Rassen genutzt werden - eine großbrahmige, die nicht schmeckt, und eine relativ deutlich kleinere Rasse, die anscheinend nur für den Kochtopf gehalten wird:

*The Indians (welche? vermutlich berichtet der Beobachter von Sioux-Stämmen) frequently eat the flesh of the dog; ... These dogs are small; and in shape, very much resemble the wolf. The large dogs are of a different breed, and their flesh always has a rank taste; but this is never the case with the small kind* (Harmon, zitiert in: Wilson, 230, Fußnote 4).

Man kann annehmen, dass Harmon sein Wissen über die zwei Rassen (~ *breed*) zu einem guten Teil dem Hörensagen verdankt, denn er wird kaum Hundefleisch gegessen oder gar die beiden Fleischsorten mit einander verglichen haben. Auch der widersprüchliche Hinweis, die Fleischrasse sei einerseits klein und ähnele andererseits in ihrer Gestalt dem Wolf, verstärkt die Vermutung, dass hier einiges kolportiert wurde. Dennoch könnte man die Grundthese wagen, dass die Indianerstämme, die über zwei Rassen verfügen, die kleine(re) Rasse speziell für den Fleischkonsum halten, füttern und vermutlich auch züchten.

### Praktische und metaphysische Selektionskriterien

Einer der vier Hunde von Wolfchiefs Familie ist ein schwarzer Hund mit lohfarbenen Abzeichen, (*Icta-dópac* genannt: Wörtlich *Eyes-four*, also *Four-eyes*). „Vieräugige“ Hunde gelten bei den Hidatsa als vergleichsweise *very gentle* (Wolfchief, in: Wilson, 198) und sind das kompakte Zuchtziel wie bei allen Indianern der Plains, z.B. Mandan, Ponca und Sioux, *suggesting that it might have been an ancient and widespread breed* (Schwartz, 20) - „Rasse“ wird also auch mit der Farbe definiert. Und nachdem Wolfchief Gründe aufgezählt hat, warum man einen schlecht erzo-genen Hund töten sollte, kommt er wieder auf die „Vieräugigen“ zurück:

*But do not kill gentle dogs like Four-eyes. Dogs are magic friends. They have mystery power ... We also killed any dog that was surly (~ widerspenstig), but we kept the dogs that were gentle and did not steal* (Wolfchief, in: Wilson, 1999).

Verhaltensmerkmale neben und mit der Farbe sind also Selektionskriterien. Hunde sind generell *magische Freunde*, und „vieräugige“ Hunde scheinen grundsätzlich noch milder beurteilt zu werden. Die Hidatsa-Frau Buffalo-bird-woman erwähnt, dass es im Wurf durchschnittlich sieben bis zehn Welpen gibt und dass der erste Wurf niemals aufgezogen wird, weil die Welpen zu klein bleiben: Eine These, deren Wahrheitsgehalt folglich nie überprüft werden kann - da es aber für die „Zuchtzulassung“ kein Mindestalter gibt, ist die Überzeugung, die Welpen seien prinzipiell zu klein beim ersten Wurf, sehr wahrscheinlich, zumal große Rassen i.d.R. proportional besonders kleine Welpen werfen. Aus dem zweiten Wurf jedoch behält man drei oder vier Welpen, und zwar die mit breiten Köpfen, weiten Gesichtern und substanzvollen Gliedmaßen, denn daran erkennt man, dass sie später groß sein werden. Die übrigen Welpen werden getö-

tet (Wilson, 199). Die Selektion auf breite oder große (*large*) Köpfe scheint nicht zu Geburtsschwierigkeiten zu führen, da die Welpen großer Rassen ja vergleichsweise klein geboren werden. Breite Köpfe und Gesichter entsprechen am ehesten der Bärenkopf-Struktur und heben sich von der Struktur des Wolfskopfes ab. Breite Schädel als Zuchtziel stellen die Rasse des Großen Indianer-Hundes in die Nähe der meisten Nordischen Hunde, für die ein besonders breiter Schädel ein nur mythologisch, nämlich übers Bären-Zeremoniell begründbares Zuchtziel darstellt. Grundsätzlich belassen die Hidatsa nie mehr als drei oder vier Welpen, um die Mutter zu schonen - es gibt also doch rudimentäre Schutzbestimmungen für die Mutter. Stellt sich heraus, dass ein Hund kein Talent für die Ausbildung zum Nutztier (s.u.) mitbringt oder zum Löchergraben neigt oder Nahrungsmittel stiehlt (ein sogenannter *eater*), wird er getötet, ganz gleich, ob Rüde oder Hündin: Wenn der Hund an den Zeltstangen außen Löcher gräbt, gilt das als Zeichen, dass jemand drinnen sterben wird oder dass die Sioux jemanden töten werden (Wolf-chief, in: Wilson, 199).

*We also killed an „eater“ ... because we feared that such a dog might „eat up“ families. I mean that we feared to let such a dog live lest it be a sign that the family would be „eaten up“ or destroyed by enemies* (Wolf-chief, in: Wilson, 229).

Neben der praktischen Motivierung der Tötung können wir also in Wolf-chiefs Begründung eine Umkehrung des Kulturbringer-Motivs sehen: Der gute Hund bringt den Menschen die Nahrung und garantiert ihr leibliches wie seelisches Wohlergehen, der schlechte Hund entzieht seiner Familie nicht nur die grobstofflichen Nahrungsmittel, sondern er zieht durch sein Verhalten Feinde (Menschen und Geister) an: Durch sein Verhalten als „eater“ kündigt er an und bewirkt zugleich die Vernichtung der Familie.

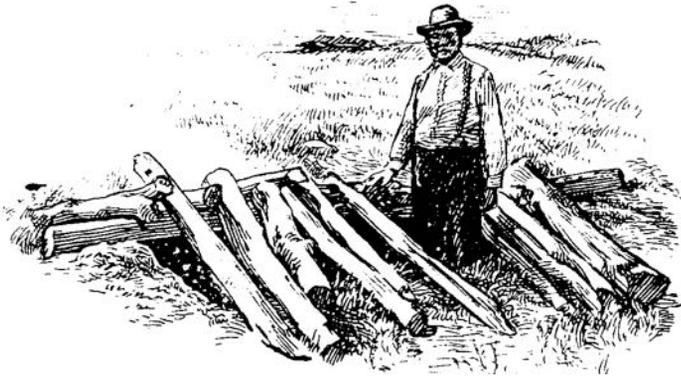


Die „Wurfkiste“: Stangen werden aufgestellt und an der Spitze verbunden, wie für ein Tipi, und Gras - mit kleinen Klötzen, selten mit Erde beschwert - wird über dieses Gerüst gelegt. Der Innenboden wird mit Gras ausgelegt. In: Wilson, Fig. 36b. Rechts ein anderes Modell: Der Rand einer Grube wird mit Stöcken abgesichert. In: Wilson, Fig. 36c.

### Die Aufzucht eines Wurfs

Hündinnen können das ganze Jahr über Würfe bekommen; sobald klar ist, dass die Hündin trächtig ist, wird sie geschont, vor allem wird sie nicht mehr zum Holzschleppen oder anderen schweren Arbeiten eingesetzt. Manche Hündinnen sind während der Trächtigkeit missmutig, andere bleiben nett im Umgang, so wie immer (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 199). Kurz vor dem Werfen wird eine runde „Wurfkiste“ gebaut mit ca. vier Fuß (~ 120 cm) Durchmesser. Manchmal wird vom Chef der Familie, obwohl Welpenaufzucht Frauensache ist, auch eigens eine Grube ausgehoben von fünf bis sechs Fuß Durchmesser und 1,5 Fuß Tiefe, damit die Welpen nicht entweichen können.

Das Erdloch wird mit Brettern abgedeckt, ein Eingang bleibt frei, kann aber bei Regen oder Kälte ebenfalls zugedeckt werden mit einem alten Fell, mit einem Klotz beschwert - die Abbildung (> 536) zeigt die von Wolf-chief erbaute „Wurfkiste“. Diese Mühe macht man sich aber nur für die Hündin und ihren Wurf, die übrigen Hunde brauchen kein Dach überm Kopf. Stirbt eine Mutter während der Aufzucht, behält man einen weiblichen Welpen, um sie zu ersetzen. Die Welpen sind sehr frühreif, nach vier Nächten öffnen sie die Augen, nach zehn Tagen



Wolf-chiefs  
Sondermodell  
einer Wurfbüchse,  
gezeichnet  
nach einer  
Fotografie  
von F.N. Wilson.

In: Wilson, Fig. 37.

kommen die Milchzähne, wie sich Buffalo-bird-woman (vielleicht nicht ganz präzise?) erinnert. Nach dem Durchbruch des Milchgebisses werden die Welpen zusätzlich gefüttert, vor der ersten Nahrungsaufnahme aber werden sie über Salbeiholz „geräuchert“ (> 537):

Der Welpen wird von einem Mitglied der Familie mit dem Kopf in den Salbeirauch gehalten, bis schaumiger Speichel aus seinem Maul tropft. Dann nimmt man den Welpen aus dem Rauch und spricht: *Ich will prüfen, ob dieser Hund ein Zelt tragen kann*. Dann lässt man den Hund aus geringer Höhe (*a few inches* ~ inch = 2,54 cm) auf den Boden fallen:

*If the dog fell over, I knew he would not grow up strong, but if he held his place and did not fall, I would say, „Hey! hey! this dog will carry my tent“* (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 200).

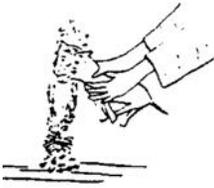
Eine Zufallsentscheidung: Wenn der Welpen sie besteht, wird ein Bund fürs Leben des Hundes geschlossen - *dieser Hund wird mein Zelt tragen*. Daraus entwickelt sich die Fixiertheit des Hundes auf seinen Besitzer und seine schnelle Lernfähigkeit. Dem Salbeirauch werden praktische Funktionen zugeschrieben, denn er ist grundsätzlich gut für den Welpen: Er gibt dem Welpen einen guten Appetit, so dass er alles frisst, ohne

wählerisch zu sein, und er ist ein Mittel gegen den Wurmbefall (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 200). Der Aspekt des Rauch-„opfers“ bleibt bei Wilson unerwähnt, spielt aber mit Sicherheit die größere Rolle in diesem Ritual: Der Genuss des Rauchs entscheidet vermutlich über die Fallweise und damit das Schicksal des Welpen:

Wird der Rauch gut verkraftet, d.h. fällt der Welpen richtig, dann, und nur dann kann er ein *magic friend* sein - ein Freund, der ein starkes Band stiftet zwischen dem indischen Individuum und der obersten Schutzgottheit.

Für die Welpen wird von den Frauen jede Art Nahrung klein geschnitten und gekocht, auch die Reste der menschlichen Mahlzeiten werden an die Welpen verfüttert. Rohes Futter könnte die Welpen, und nur sie, nicht die erwachsenen Hunde, verwurmen. Welpen sollten fett sein, damit sie groß und stark werden.

Manchmal entwickelt sich ein Welpen zu einem Störenfried, der die anderen Welpen des Wurfs aufmischt - dann muss dieser Unruhestifter getötet werden. Getötete Hunde werden nie verspeist, ihr Fell wird nicht genutzt, ihr Körper wird in den Missouri geworfen. Der zuletzt geborene Welpen wird *Nákaka* - *der Letzte* genannt, er ist immer der kleinste. Auch das letzte Kind in einer



Der Welpen wird vor der ersten Futteraufnahme von einer Frau in den Rauch des Feuers gehalten.

In: Wilson, Fig. 36a.

Familie wird *Nákaka* genannt. Diese Parallelisierung von Welpen und Kind, Mensch und Hund wirft ein bezeichnendes Licht auf die Position, die der Hund in der Wertschätzung der Hidatsa hat: Hunde sind ganz offensichtlich, wie bei den Inuit, tierische Mitglieder der menschlichen Familie. Die Hunde einer Familie gehören im Sinn von Eigentum allen Frauen im Haushalt, was eine persönliche Beziehung zwischen einem bestimmten Mitglied der Familie und einem bestimmten Hund keineswegs ausschließt:

*Dieser Hund wird mein Zelt tragen* - ein Hinweis auf eine persönliche Beziehung. Dass Hunde rundum Frauensache sind, ist auch ein Mosaikstein für meine These, die Domestikation des Hundes sei von den Frauen betrieben worden. Eine institutionalisierte Arbeitsteilung der Frauen, auf die Hundehaltung bezogen, gibt es nicht: *Ownership was not divided among them* (Wolf-chief, in: Wilson, 206).

Hunde werden in der Berichtszeit Wilsons (1908-1918) ver- und gekauft, allerdings schränkt Wolf-chief (206) ein: *A small gift was given in exchange for the puppy* - wir dürfen uns also keinen regelrechten Welpenpreis vorstellen, eher eine Dankgabe als Anerkennung für die Aufzucht (*a knife or a piece of tent-skin*).

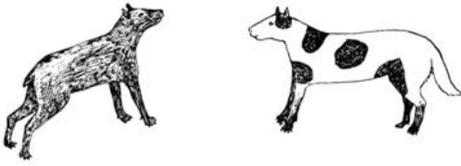
Ist der Welpen für einen Nachbarn bestimmt, wird er als Geschenk übergeben, ohne dass dafür eine Gegenleistung erwartet würde. Ein *trained dog* (~ ausgebildeter Hund) ist nicht verkäuflich. Wolf-chief schränkt die Verkäuflichkeit eines Hundes so weit ein, dass er sich innerhalb seiner Familie an keinerlei Kauf oder Verkauf eines Hundes er-

innern kann. Wenn der hypothetische Fall eines Verkaufs eintreten sollte, müssen alle Frauen des Haushalts damit einverstanden sein. Die Hidatsa unterscheiden genau zwischen den Hunden, die sie jetzt (~ 1908 - 1918) haben, und dem alten Schlag, der so gut wie ausgestorben ist, weil Hunde der *white men* sich mit ihm vermischt haben:

*We had but one breed of dogs in the village in old times, but the colors of the dogs varied greatly ... The dogs were about the size of a wolf. Their hair was not very long and lay smooth and silky over the body. Our old Indian dogs had tails in general rather shorter and not so bushy as those I now see in the Reservation; and their tails curved upward somewhat at the end, not like a coyote's which lies straight* (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 204).

Dass nur eine Rasse im Dorf war, hängt mit dem Speisetabu zusammen und bestärkt indirekt meine These, der kleine Typ sei u.a. für den rituellen Verzehr gezüchtet worden. Der Urtyp der großen Rasse war also glatthaarig, so groß wie ein Wolf, und die Rute hatte einen nach oben gebogenen Haken. Trotz der großen farblichen Unterschiede wird der Urtyp homogen als Rasse wahrgenommen:

*Our old breed of dogs all had straight wide faces, heavy, but not short legs, and ears that stood erect like those of a coyote. All our dogs were about the same size. We had no small-sized dogs as we have now. All these dogs were, of course, of the old breed, which is now about extinct. There are a few of what we called „Four Eyes“, the kind with spots over their eyes, but I do not know of any pure-blooded example of the old breed now left. There is one which Butterfly says is of the old „Four Eyes“ variety at Mrs. Packswolf's cabin* (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 204, Fußnote 2).



Links ein komplett schwarzer Hund mit angeborener Stummelrute, rechts ein „spotted dog“ (weiß mit schwarzen Flecken). In: Wilson, Fig. 42 + 43.

Wieder legt man Wert auf das breite Gesicht (*wide faces*) - ein Kennzeichen *nordischer* Hunderassen -, und immer wieder geistern die „vieräugigen“ Hunde durch die indische Erinnerung, und man spricht ihnen gar den Rang einer Varietät zu, wenn auch sicher nicht im modernen kynologischen Sinn. Die „Vieräugigen“ könnte man fast für den Prototyp der alten Rasse halten, wenn da nicht noch viele andere Farben aufträten und die „vieräugige“ Variante zur Rarität machten:

*Some of our dogs were pure black, some white, some blue (iron-grey?), some red, and some spotted with every color. The majority of our dogs were spotted; there were only a few of one color (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 204, Fußnote 2).*

Die schwarz-lohfarbenen Hunde waren also keineswegs in der Mehrzahl, in der Auflistung der Farben vergisst oder verwechselt Buffalo-bird-woman den rein Schwarzen vermutlich mit den „Vieräugigen“, wenn sie von schwarzen Hunden spricht. Daraus könnte man schließen, dass diese schwarz-lohfarbenen Hunde so extrem gut mit Eumelanin versehen waren, dass sie bis auf wenige und knappe lohfarbene Stellen (fast) rein schwarz wirkten. Dass die gescheckten (*spotted*) Hunde mit jeder Farbe gescheckt sein konnten, schränkt die Variante *sp* (= Grundfarbe und große und viele weiße Abzeichen oder umgekehrt) nur vordergründig ein. Die Hunde haben im Dorf keine Wach-, sondern nur eine Weck-

funktion (jedenfalls in der Reservatszeit), analog zum Hahn in unseren ländlichen Regionen. Zu relativ festgesetzten Tageszeiten - um 9 Uhr abends, um Mitternacht und kurz vor dem Morgengrauen - heulen alle Hunde - *modulated by distance, the sound is not unmusical* (Wilson, 205). Die Interviewpartner Wilsons und Wilson selber beteuern, dass die Hunde Fremde, die ins Dorf kommen, anbellern, aber nicht beißen: *The dogs contended themselves with barking; they did not bite* (Wilson, 205). Der Bericht eines europäischen Besuchers der Hidatsa aus dem Jahr 1806 bezeugt allerdings die Gefährlichkeit des alten Typs:

*We found it dangerous whilst in this village to stir out of the hut without a good stout cudgel to keep off the dogs; they were so numerous and savage as sometimes to defy the brandishing of our clubs, so that we were actually obliged to engage them ... Therefore, it is necessary for a person to be constantly upon his guard against the equally troublesome children and dogs ... (A. Henry & D. Thompson, zitiert in: Wilson, 205).*

Sie fällt also nicht nur Sozialwissenschaftlern auf, die Parallelisierung von Kindern und Hunden: Sie schränkt den Eindruck der Gefährlichkeit des Urtyps etwas ein - vielleicht geht die Friedfertigkeit des „neuen“ Typs auf die Einkreuzung europäischer Hunde zurück. Auch scheint die geleugnete Wachfunktion der Hunde auf das relativ gefahrlose Leben im Reservat zurückzugehen, denn die Krieger beziehen ihre Wachposten nur tagsüber, so als ob in der Nacht kein Feind zu erwarten sei. Die Hunde einer Familie können sich den Schlafplatz frei wählen, meist liegen sie in der wärmeren Jahreszeit nah am Zelt. In sehr kalten Nächten dürfen die Hunde im Zelt an der Feuerstelle schlafen. Die Hunde des ganzen Lagers bilden kein gemeinsames Rudel (Wilson, 245).

### Die Kastration der Rüden

Rüden werden meist im Alter von einem Jahr - dem Eintritt der Geschlechtsreife - kastriert, um sie umgänglich und fett zu machen und ans Lager zu binden. Die Kastration führt ein Spezialist durch, der mit einem *big dinner* belohnt wird, falls er nicht zur Verwandtschaft gehört (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 201). Die Verhältnismäßigkeit von Akt und Lohn ist bemerkenswert, es scheint, als ob in dem Akt mehr als die rein biologische Kastration anerkannt wird. Der Hodensack wird aufgeschnitten, die Hoden werden herausgezogen, nicht geschnitten - darauf wird anscheinend Wert gelegt, da es zweimal betont wird. Widersprüchlich zu Buffalo-bird-woman äußert sich Wolf-chief, der vom Kastrieren männlicher *Welpen* berichtet.

### Die Ernährung der Hunde

Die Hunde werden mit Fleisch und gekochtem Mais (*cooked corn*) ernährt. Gefüttert wird aber auch alles, was das best-before-Datum vom Geschmack her überschritten hat oder schlicht nicht mehr gut genug schmeckt oder zu zäh ist für den menschlichen Konsum. Hunde fressen auch Aas und menschliche Fäkalien, weshalb sie den Hidatsa selbst als nicht essbar erscheinen. Von der Jagdbeute bekommen die Hunde grundsätzlich die minderwertigen Fleischanteile. Auch die Jagd selbst scheint entritualisiert zu sein, da den Hunden ganze Wildtiere überlassen werden mit den Knochen:

*If, on the hunt, an animal was killed that was lean and poor in flesh, it was given to the dogs. A man who killed a buffalo, saved the parts he did not want for himself and gave them to the dogs. Sometimes he would gather up for his dogs the cast-away pieces of another man's butchering. The tough outside part of a buffalo's ham was stripped off*

*for the dogs, while the meat near the bone was kept. The parts of the leg below the knee were also thrown away or given to the dogs. When buffalo were abundant, the hunters kept only the best parts, for when two or three buffalo were killed not all the meat could be carried home. The next day after the killing anyone who wished meat for his dogs could go to the place where the carcasses were butchered and get the cast-away pieces (Wolf-chief, in: Wilson: 201-2).*

Auch wenn Wolf-chief betont, dass *meat and bones* (227) zum Dorf gebracht werden, sind gewisse Züge einer Überflussgesellschaft wohl nicht zu leugnen, die der peniblen Haltung nordeurasischer Jägerkulturen nicht entsprechen. Andererseits wird betont, dass für die Hunde in Notzeiten so gut gesorgt wird, wie es den Hidatsa möglich ist. Das Knochenritual nach dem Konsum der Jagdbeute scheint in Vergessenheit geraten zu sein, und mit ihm wohl auch die metaphysischen Implikationen. Es wird insgesamt deutlich, dass die grundsätzliche Einstellung zum Hund und auch zum Wildtier seit dem Umzug ins Reservat sich (leicht?) verändert hat, ein Umstand, der eher weniger als mehr von den Hidatsa reflektiert wird. Weitestgehend unverändert geblieben ist wahrscheinlich bis zum Berichtszeitraum Wilsons die spezielle Nutzung des Hundes als Spediteur durch die Hidatsa, die darin repräsentativ sind für andere Indianerstämme.

### Der Hund als Nutztier

Holz sammeln ist Frauen- und Hundesache: Man(n) konstruiert eine Schleppe, die frau dem Hund auf die Schulter bindet. Dabei achtet frau sehr auf eine gute Polsterung. Während die um 1900 bereits sesshaften Hidatsa mit drei bis vier Hunden je Familie auskommen, brauchen die Shoshone im Yellowstone Park noch *about 30 dogs*

*on which they carried their skins, clothing, provisions etc. on their hunting excursions* (Russell, in: Lupo, 213). Jeder der drei bis vier Hunde einer Hidatsa-Familie ist zum Holztransport geeignet, weil jeder ein *good working animal* (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 206) ist: Die Hunde freuen sich geradezu (*wag their tails with joy*) aufs Holz sammeln der Frauen, die auch nie eine Peitsche haben (die brauchen sie nur für die Pferde), sondern die die Hunde nur zu rufen brauchen - *I would cry „Na'! na'!“ „Come! come!“ and that was enough* (206).

Die Hunde gehen - wie beim Transport der Lagerutensilien auch - im Gänsemarsch. Ist die Gruppe im Wald angekommen, legen sich die Hunde angeschnitten und offensichtlich ohne spezielle Aufforderung hin (*lay down as soon as we stopped*) und warten ruhig aufs Beladen (207). Der zuletzt angekommene Hund liegt dem Dorf am nächsten und wird als erster beladen, nachdem frau ihn vorher in Richtung Dorf umgedreht hat.

So verfährt frau auch nach und nach mit den anderen Hunden. Frau unterscheidet zwischen Sommer- und Winterzuladung wegen der ungünstigeren Bodenverhältnisse im Sommer. Dafür wird im Sommer zum Ausgleich weniger Holz benötigt. Bleibt der Hund während des Rückmarschs aus irgendeinem Grund stehen, genügt es, ihn mit seinem Namen zu rufen, dann setzt er sich sogleich wieder in Bewegung.

Sollte der Hund kollabieren, gibt frau ihm einige Streiche mit einer Weidenrute auf die Beine, und er kommt wieder zu Bewusstsein. Die Fähigkeit zu ihrer Wiederbelebung übermitteln die Hunde gewissen Menschen im Traum (Wolf-chief, in: Wilson, 212). Die Hunde werden nie an der Leine geführt (208), ausgenommen in der Ausbildung. Die Pfade zu den Holzsammlerplätzen sind gut ausgetreten und die Schleppe hat wenig Widerstand. Boller berichtet auch von Hunden, die nach dem Beladen von

selbst zum Dorf zurück gehen (Wilson, 208, Fußnote 2). Wolf-chief ergänzt die Ausführungen und erwähnt, dass drei Frauen 20 Hunde an einem Tag beladen können, was für eine Familie über den ganzen Sommer reicht. Ein abstraktes Rechenexempel oder eine Erinnerung an frühere Zeiten? Ein guter Hund kann fast 100 Pfund schleppen. Hunde werden im Winter auch zum Heu- oder Grastransport für die Pferde gebraucht. Diese Berichte vermitteln den Eindruck, dass die Hunde ihre Arbeit willig, geradezu begeistert erledigen, und dass ein fürsorgliches Verhältnis zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgeberinnen besteht - die Darstellung einer Frau, die einen bewusstlosen Hund reanimiert, ist ein weiterer Hinweis für die enge Relation zwischen den indianischen Frauen und ihren Hunden (> rechts). Der Transport von Zeltstangen und dem übrigen beweglichen Gut funktioniert nach demselben Prinzip (225) und beweist, dass die benötigten Materialien synergetisch genutzt werden. Der Hund ist in der Konstruktion des Zelts durch die Verwendung der Schleppe als Bauelement implizit enthalten, vermutlich wirkt sich das auf seinen Ruf als Kulturbringer aus. Auf der Wanderung vom und zum Winterdorf muss Wasser transportiert werden von einem oder zwei Hunden für die schleppenden Hunde:

*Dogs dragging heavy loads could not go very far without water. When five or six dogs were taken out, perhaps two of them might carry buffalo paunches (~ Wanst) filled with water* (Wolf-chief, in: Wilson, 225).

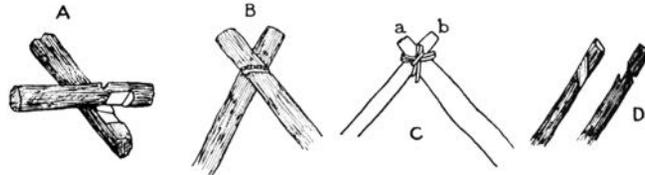
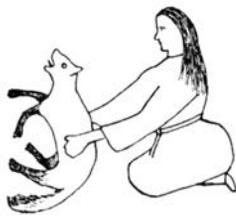
Da die Hunde als Spediteure im Sommer schwieriger mit Wasser zu versorgen sind als im Winter, wenn sie Schnee fressen können, werden sie im Sommer zum Fleischtransport von der Jagd zum Dorf seltener eingesetzt (Wilson, 226). Manchmal müssen die Hunde auch die *bull-boats* der Indianer tragen, die dann aber nur aus der Haut der Büffelkuh (Wilson, 285) gemacht sind, weil diese leichter ist als die Haut des Bullen:

*It was not at all unusual for my husband when going upstream to hunt deer to take one of our dogs with a bull-boat on his travois (~ Schleppe aus zwei Holzstangen). He would then float downstream in the boat with his game (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 211).*



Die Anfertigung einer Hundeschleppe wird von Buffalo-bird-woman genau beschrieben (Wilson, 216-221): Nichts an diesem Verfahren übersteigt die Möglichkeiten steinzeitlicher Technologie. Die Hundeschleppen werden im Gegensatz zu den Pferdeschleppen verziert und rot angestrichen: Rot ist die Farbe der Freude bei den Hidatsa (Wilson, 220). Das Geschirr für die Hunde wurde hergestellt und den Hunden angelegt von den Frauen.

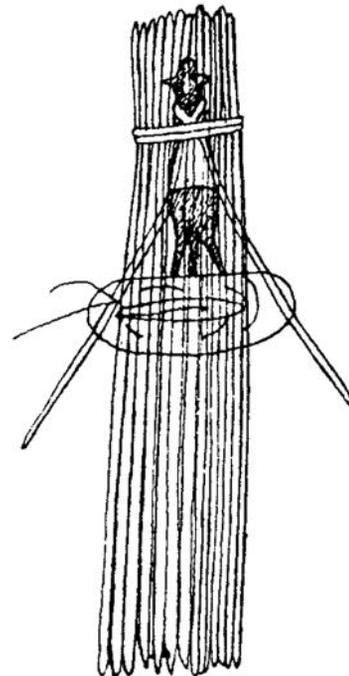
Auf dem dritten Hundeschlepp-Gespann sitzt das Mädchen Goodbird. Unten: Die zwei Stangen der Schleppe und die Art ihrer Verbindung. Links: Ein Hund, der zu schnell gefressen und sich verschluckt hat, wird reanimiert. Ganz unten: Blick durch die Zeltstangen auf den schleppenden Hund. In: Wilson, Fig. 44 (oben), Fig. 45 (unten), Fig. 41 (links) und Fig. 56 (ganz unten).

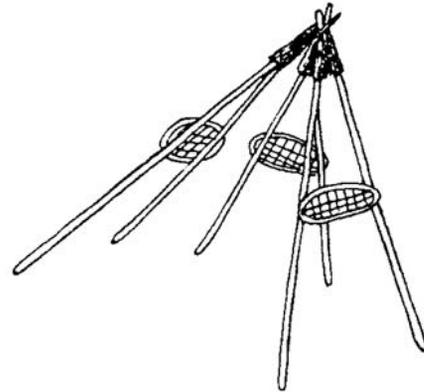
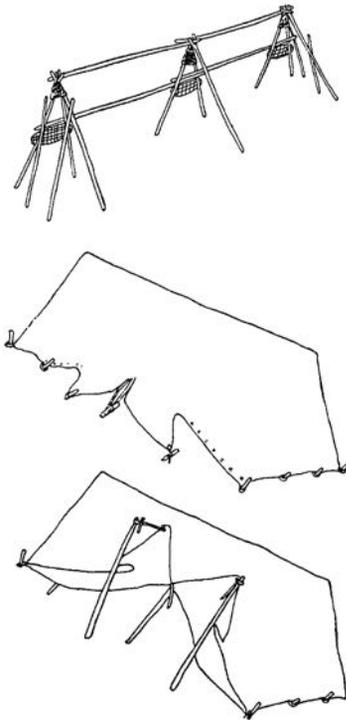


*While the hunters were stalking the herd, we remained quietly in the camp and kept the dogs from making any outcry (in: Wilson, 258).*

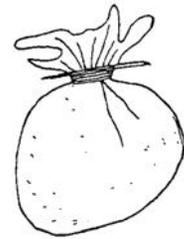
Wieder bewährt sich, dass es die Frauen sind, die das engere Verhältnis zum Hund haben - diese spüren nicht den Drang, den Jägern zu folgen, und lassen sich von ihren Bezugspersonen leichter ruhig halten, während die Männer das Wild anschleichen.

Dass die Hunde der Hidatsa nicht als Jagdhunde eingesetzt wurden, hat vermutlich mehrere Gründe, vielleicht hätten sie, als Jagdhund genutzt, nicht mehr als Spediteur funktioniert, der im Wald, voller Wildspuren, ruhig wartet, bis seine Schleppe mit Holz beladen ist; auch der Transport von Fleisch zum Lager wäre nicht so zuverlässig





Oben und links: Drei Schleppstangen-Einheiten bilden mit weiteren Stangen ein Zeltgerüst. In: Wilson, Fig. 51 - 53 und Fig. 57 (oben). Rechts: Ein Transportbehälter aus Büffelhaut, gefüllt mit Wasser und mit Riemen und Stock gesichert. Fig. 58.



- obwohl man ihnen am Zerlegeplatz kleine Fleischstücke gibt, werden sie schon vor Beginn der Jagd grundsätzlich gut gefüttert:

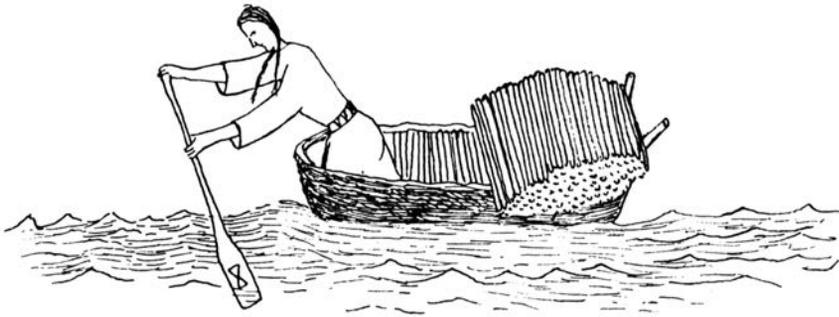
*As they were well fed, the dogs were very quiet and not at all excited when they arrived at the butcherings place (Wolf-chief, in: Wilson, 252), und ... the dogs were too well-trained to try to eat meat from the travois in front. Perhaps a newly broken dog would, but no other (Wilson, 227).*

Zu dieser guten Erziehung gehört auch, dass die anderen Hunde des Dorfs sich nicht auf die heimkehrenden Fleischtransporteure stürzen. Die ganze Familie packt zum Abladen der Hunde mit an. Zusammen mit den Knochen macht die Fleischladung je Hund ungefähr 100 Pfund aus. Die Haut eines Büffels, ca. 80 Kilo schwer, wird von *einem* Hund transportiert. Nach dem Transport werden die Hunde wieder gefüttert. Die

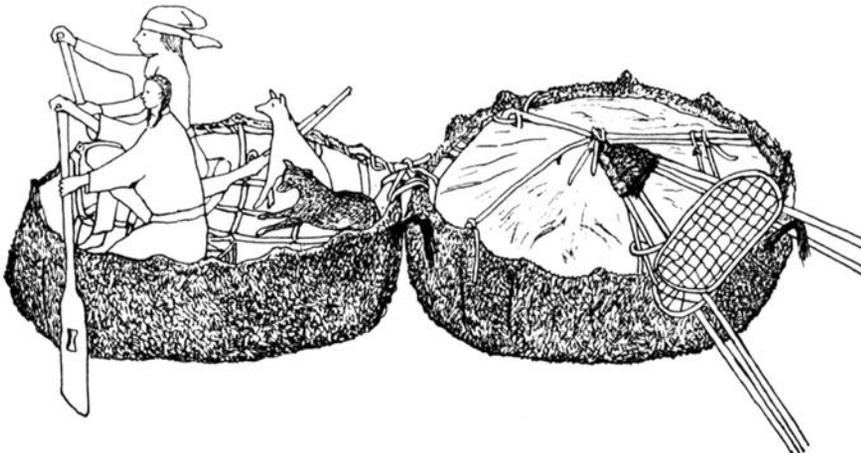
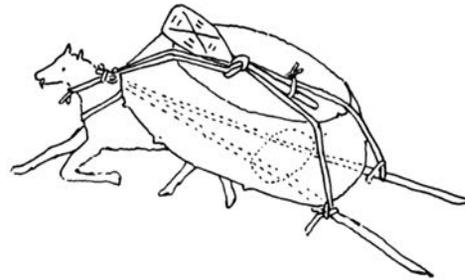
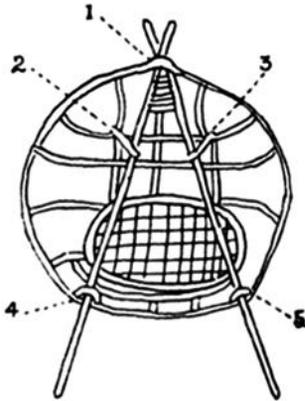
gute Fütterung führt auch dazu, dass die Hunde niemals an ihrem Geschirr nagen. Obwohl die Hunde der Hidatsa folgsam und lerneifrig sind, werden sie also nicht als Jagdhunde genutzt. Die Arikara hingegen haben zwei Hunderassen, wovon eine jagdlich geführt wird -

*... they have two varieties, one of these they employ in hunting; the other appears to be of a stupid and lazy nature, always remaining about the village ... (Wied, in: Wilson, 230) -,*

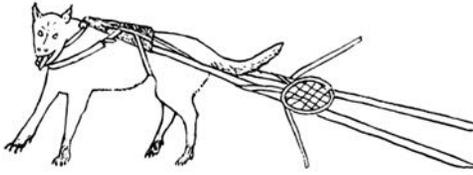
obwohl vermutlich die kleine Rasse jagdlich genutzt und die große Rasse für den Transport verwendet wurde, hat man für die großen und langbeinigen Hunde aus den Fundstätten Nevadas vorgeschlagen, dass sie zur Jagd auf Großwild verwendet wurden. Einige ethnographische Quellen stützen diese Vermutung, denn in ihnen werden Hunde erwähnt



Eine Hidatsa paddelt ihr mit Holz beladenes „bull-boat“ über den Missouri. Unten links: Die Skizze zeigt, wie ein „bull-boat“ auf einer Hundeschleppe festgezurrst wird: 1, 4 und 5 werden mit kurzen Riemen, 2 und 3 mit langen Riemen an der Schleppe befestigt. Unten rechts: Für den Transport wird das „bull-boat“ umgekehrt. In: Wilson, Fig. 40 (oben), Fig. 59 (unten links) und Fig. 60 (unten rechts).



Das „bull-boat“ als „Bull-boat-Schleppe“: Buffalo-bird-woman, ihr Mann und zwei Hunde kehren von der Jagd zurück im „bull-boat“; im zweiten „bull-boat“ die Jagdausbeute (Fleisch und Häute) und die Hundeschleppe. In: Wilson, Fig. 84.



Das Geschirr zur Hundeschleppe, individuell angepasst. Rechts: Teamwork: Um einen Bach überqueren zu können, muss der hintere Teil der Schleppe über Wasser gehalten werden. In: Wilson, Fig. 116 (oben) und Fig. 73.

*as aids for driving large-sized game such as deer, mountain sheep, and pronghorn antelope during communal hunts (in: Lupo u.a., 214).*

Die Shoshonen verwenden ihre Hunde sowohl zur Jagd (> 58) als auch zum Transport, und die Hidatsa nutzen ihre Hunde ausschließlich als Lastenträger und Schleppenzieher, aber nicht alle Indianerstämme benutzen die Schleppe, die Crow-Indianer z.B. sehr selten, und die Stämme im Nordwesten nutzen den Hund nur als Tragtier (Wilson, 212, Fußnote 1):

*Those Indians, who live in a woody country, make no use of horses, but employ their large dogs, to assist in carrying their baggage from place to place. The load is placed near their shoulders, and some of these dogs, which are accustomed to it, will carry sixty or seventy pounds weight, the distance of twenty-five or thirty miles in a day (Wilson, 212).*

Auch Harmon berichtet von verschiedenen Nutzungsarten des Hundes und verschiedenen Rassen (~ species): Die großen, starken Hunde werden als Lastträger gebraucht, kleine Hunde für die Jagd genutzt:

*All Indians are very fond of their hunting dogs. The people on the west side of the Rocky Mountain, appear to have the same affection for them, that they*



*have for their children; and they will discourse with them, as if they were rational beings. They frequently call them their sons or daughters; and when describing an Indian, they will speak of him as father of a particular dog which belongs to him. When these dogs die, it is not unusual to see their masters or mistresses place them on a pile of wood, and burn them in the same manner as they do the dead bodies of their relations; and they appear to lament their deaths, by crying and howling, fully as much as if they were kindred. Notwithstanding this affection, however, when they have nothing else with which to purchase articles which they want, they will sell their dogs (Harmon, in: Wilson, 212).*

Wieder stoßen wir auf den Hinweis, dass es eine Beinahe-Gleichwertigkeit von Mensch und Hund, besonders von Kind und Hund gab. Diese Parallelisierung von Mensch und Hund und die Annahme, der Hund werde von seinen Menschen als rationales Wesen angesehen sowie die Umkehrung des my-

thischen Verwandtschaftsverhältnisses vom Hundestammvater im Alltag zeigen, welche singuläre Position der Hund in Leben und Mythos der Indianer hatte:

*When on the march we did not stop for a meal at noon, but ate at any, or all the time, if we were hungry. We carried with us plenty of cooked meat for our lunch and ate whenever we were hungry. If either my husband or I became hungry, I opened my lunch bag and distributed the food so that each member of the party (~ Jagdgesellschaft) got a share ... On the march we fed our dogs and were always considerate of them. When the rest of us ate lunch, the dogs also ate (Buffalo-bird-woman, in: Wilson, 240-1).*

Auch die Ausbildungsmethode zum Nutzen der Menschen spiegelt die generelle Einstellung zum Hund: Minimaler Zwang, viel Überredung durch positive Motivation - dazu sind die Frauen prädestiniert:

Und so ist die Ausbildung der Hunde an der Schleppe Frauensache. In ungefähr vier Tagen ist die Ausbildung des Hundes an der Schleppe beendet. In den ersten drei Tagen wird der Hund am Halsband angeleint: Er wehrt sich und weint, und die Hidatsa-Frau redet ihm gut zu und beruhigt ihn. Sie ruft seinen Namen, bis er sich zu ihr in Bewegung setzt.

Am vierten Tag funktioniert es schon ohne Leine, und die Schleppe wird nur ganz leicht beladen, aber von Tag zu Tag wird die Menge gesteigert. Obwohl man vermuten könnte, dass das Band zwischen den Indianerinnen und ihren Hunden eng genug ist, wird der Name des Hundes vom Mann ausgesucht, meist vom „Bruder“ (~ Cousin) der Frau (Wilson, 213), die Namen der Hunde erinnern daher meist an Erlebnisse im Krieg - es wäre wichtig zu wissen, wer den Namen der Kinder aussucht. Hunde für die Zucht werden in der Wohnhütte gehalten:

*Although we had only four working dogs in our family, we often had more in the lodge, for there might be one or two dogs too old to work, or young ones we were raising that were not yet old enough to be broken to dragging a travois. Four dogs were quite enough for our work; but we were always careful to have young dogs growing up to take the place of the old ones whenever they were needed (Wolf-chief, in: Wilson, 215).*

Die Hunde können zwölf Jahre alt werden; ist ein Hund altersschwach, lebt er mit seiner Familie in der Wohnhütte: *We never shot an old worn-out dog, that I remember (Wolf-chief, in: Wilson, 216).* Die Hunde, die auf die Jagd wegen des Rücktransports der Jagdbeute mitgenommen werden, schlafen an der Seite des Indianers im Zelt.

#### **Bilanz des Hidatsa-Hundealltags und Vergleich mit den Pawnee**

Die Pawnee gehören zu den Prärie-Indianern und siedeln in Nebraska, dem Herzland der Prärie: Im Osten Nebraskas ist eine ertragreiche Nutzung des Bodens möglich, im Westen bleibt nur die nomadisierende Jagd. Die Arikara, eine Pawnee-Gruppe, verbanden sich am oberen Missouri mit den Mandan und den Hidatsa zu einer Kultur- und Wirtschaftseinheit, *obgleich sie keinen Brocken Sioux verstanden (W. Müller, 1981, 166).* Die Pawnee insgesamt gehören zu den halbsesshaften Prärievölkern im Gegensatz zu den Comanchen und Shoshonen. Eine ausgewogene Ökonomie mit Mais und Büffel, eine dünne Besiedlung, *ein Mensch auf 20 km<sup>2</sup> und feststehende Landverteilung sorgten für friedliche Verhältnisse: Selbst ein Hund verzehrt gerne sein Futter in Frieden, war ein Pawnee-Spruchwort (in: W. Müller, 167).* Wie die meisten Indianer betrachteten die Pawnee nicht sich als Herren der Erde, sondern die Erde besitzt sie: Sie sind Eigentum der allgemeinen Erd-Mutter.



Ein Lager der Piegan-Indianer - auf dem von Bodmer um 1830 gemalten Bild sind noch viele Plains-Indian Dogs zu sehen trotz der Einführung des Pferds bereits seit ca. 1750. Rechts: Ein Assiniboin-Indianer mit seinen Transporthunden, von E.S. Curtis um 1908 fotografiert. In: Pferd, 78 & Curtis, 680 (rechts).

In den Ritual-Kalender der Pawnee wurde alle fünf bis sechs Jahre ein Zeremoniell eingeschoben: Das Opfer eines Mädchens, meist eine Kriegsgefangene oder im benachbarten Stamm geraubt, an den Morgenstern. Das Mädchen wurde an ein Stanggengerüst gefesselt und schwebte zwischen Himmel und Erde. Der durch Pfeile Getötenen wurde das Herz entnommen und mit ihrem Blut das Gesicht des Morgenstern-Darstellers bestrichen (W. Müller, 1981, 184). An diesem Ritual, aber auch an anderen Indizien ist ein mexikanischer Einfluss über das Einfallstor des Mississippideltas nachweisbar. Und obwohl das Morgenstern-Ritual als notwendig anerkannt wurde, legte sich der Widerwille gegen seinen Vollzug nicht. Dennoch ist das Ritual nicht nur mit dem wahrscheinlichen mexikanischen Vorbild vergleichbar, sondern auch mit Odins Hängen zwischen Himmel und Erde (> II).

Frühe weiße Forscher und (Handlungs-)Reisende berichteten immer wieder erstaunt von der ungeheuren Anzahl von Hunden in den indianischen Dörfern: Marion Schwartz

(39) zieht 1997 Bilanz und meint, jede Familie der Great Plains habe 20 bis 30 Hunde für den Transport ihres Haushalts gebraucht. 1835 ist Charles Murray mit Pawnee-Indianern auf der Sommerjagd, und er sieht, dass zu jedem Zelt im Schnitt sieben Hunde gehören,

*so that there were upwards of four thousand dogs in the encampment, all of them mongrels and curs, very slightly differing from the wolf in appearance* (Murray, 1839, in: Bozell, 96).

4000 Hunde im Lager der südlichen Pawnee-Gruppe! John Dunbar berichtet ebenfalls noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dass die Anzahl der Hunde je Lager schwankt zwischen 150 bis 600, und John Irving nennt einen Besatz von 250 bis 1000 Hunden je Dorf (Bozell, 96). Mögen diese Zahlen auch das Maximum darstellen, die singuläre Position des Hundes in der indianischen Kultur ist allein durch eine rein quantitative Betrachtungsweise erwiesen. Glover Allens frühe Studie über die Hunde



der Indianer Nordamerikas betont die Zweiteilung der Population in eine große, wolfsähnliche, und eine mittelgroße, koyotenähnliche Rasse. Archäologische und histo-

rische Dokumente bestätigen diese Dualität. Für die Pawnee vor der *Contact*-Periode (1.500 bis ca. 1.750) kalkuliert Bozell (102) einen Anteil der großen Rasse von



Ein Dorf der Mandan-Indianer, gemalt von George Catlin um 1833: Ein weißer Sioux-Indian Dog wird an der Leine geführt bzw. zieht seinen jungen Besitzer hinter sich her. In: Pferd, 89.

60% bis 70% der gesamten Population, während nach Übernahme und Integration des Pferds in die indianische Wirtschaftsweise sich das Verhältnis dramatisch umkehrt zu Gunsten der mittelgroßen Rasse, die jetzt über 80% der Population ausmacht. Dass die Indianer ihre Hunde als Arbeitstiere und als Nahrungs- oder Lebensmittel nutzten, wird von fast allen Stämmen berichtet, nur der Nordwesten Nordamerikas scheint hier eine Ausnahme zu bilden.

Und dass der Hund vor der *Contact*-Periode weitgehend nur ein sakral-festliches und medizinisches Lebensmittel war und kein alltägliches Nahrungsmittel, von Notzeiten abgesehen, schimmert durch die tendenziösen Berichte trotzdem immer wieder durch, obwohl der Ernährungswert von Hundefleisch (274 cal/100 gr) dem des Bisons (138 cal) deutlich überlegen ist, was durch die variantenreichere Ernährung des Hundes durch die Indianer zu erklären ist. Es wird bei den Hidatsa in einer völlig unbe-

streitbaren Weise deutlich, dass die Indianer ihre Hunde(rassen) bewusst züchteten: Sie hatten zwar wenige, aber sehr klare Kriterien für die Selektion - sie wollten große und umgängliche und lerneifrige Hunde. Dazu wählten die Hidatsa aus den sieben bis zehn Welpen eines Wurfs drei oder vier aus, die breite, und das heißt dreieckige Haupt- und Gesichtsschädel (*large heads, wide faces*) sowie lange und starke Laufknochen (*big legs*) hatten.

Zwerg- und andere, wenig versprechende Welpen wurden sofort getötet, ebenso jugendliche Hunde, die nicht den erzieherischen Standards oder den Anforderungen des Biotops entsprachen. Nur die besten Hunde wurden behalten und kamen in die Zucht. Die Indianerinnen vor der Einführung des Pferds sind also erfolgreiche Hundezüchterinnen, und sie sind auch gute "Aufzüchter", da sie unter ihren Lebensbedingungen der Hundemutter nie mehr als drei bis vier Welpen zur Aufzucht belassen.

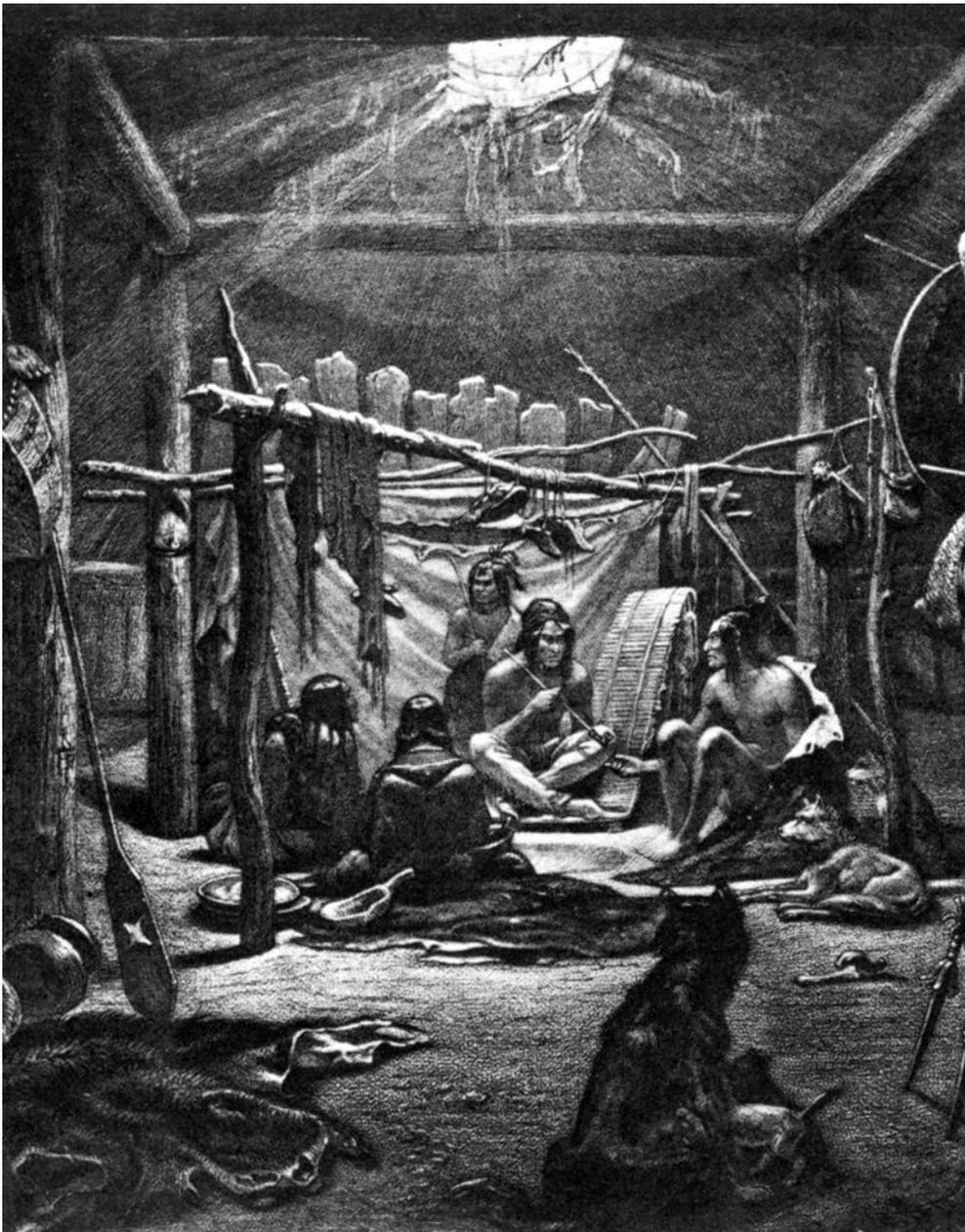
Die Infrastruktur der Zuchtstätte ist so durchdacht wie spontan, aber immer zum Besten des Wurfs. Paläomentalität und reflektierte Hundezucht schließen sich nicht aus, wenn auch zusätzlich unterstützend das Diktat des Biotops keine Moderassen entstehen lässt. Die hohe Hundebesatzdichte der Indianer-Dörfer und die Homogenität der beiden Hunderassen vor der Einführung des Pferds setzt eine konzertierte Zuchtaktion aller Beteiligten voraus: Zwar war kein Standard schriftlich niedergelegt, aber - und das ist viel wichtiger - er war in den Köpfen der züchtenden Indianer in aller wünschenswerten Klarheit als mythologisches Leitbild präsent. Die Einführung des Pferdes um 1700 in die indianische Kultur veränderte schlagartig die Position des Hundes, auch wenn damalige Forscher und Reisende immer noch von einer großen Anzahl von Hunden in den indianischen Dörfern berichten - die soziale Relevanz des Hundes geht zurück, das Kollektivgedächtnis vergisst seine Leistungen in pferdeloser Zeit bei den Sioux, Cheyenne, Blackfeet, Comanchen, Pawnee und Hidatsa (Schwartz, 39 & 53), nur die Crow scheinen zumindest nicht die Hundeschleppe verwendet, sondern den Hund als Tragtier eingesetzt zu haben.

Historische und archäologische Daten belegen, dass der Abschwung in der Hundehaltung nach 1750 einen sehr deutlichen Einschnitt markierte. Natürlich gab es viele andere Faktoren in der *Post-Contact*-Periode, wie die Zeit nach dem Eindringen des weißen Mannes in die indianischen Gebiete genannt wurde. Nichts aber wirkte sich so gravierend aus wie die Benutzung des Pferds. Es löste den Hund als Transportmittel nicht nur von Lasten ab, erstmals konnten sich ausgewachsene Indianer selbst transportieren lassen, und dies in vorher nicht gekannter Geschwindigkeit. Das veränderte ihre Jagdmethoden und -strategien grundlegend, verfügten sie doch jetzt über eine viel größere Reichweite in ihren Aktionen, und diese Erweiterung ihres Aktionsradius führte dazu, dass ihre Hunde nicht

mehr so ernährt wurden wie zuvor, da viele "Schlachtabfälle", vor allem Knochen, am weit entfernten Zerlegungsort zurückblieben. Die Gesundheit der Hunde war von der veränderten Ernährung unmittelbar betroffen, als Spiegel für diese Erkenntnis mag der Schöpfungsmythos der Cheyenne von Wyoming dienen, deren höchstes Wesen, Great Medicine,

*showed them a field of corn and a herd of Buffalo. But the Cheyenne had no way to carry their equipment or to follow the buffalo, and other tribes disputed their hunting rights and attacked them at night. To prevent this, the Cheyenne captured young wolves or wild dogs and raised them as pets and they would guard their camps at night and now since they were killing buffalo they could provide plenty of meat for these dogs and they soon had a large number of them in camp. They began to pack their camp equipage on these dogs when they followed the buffalo on their way south in the fall (in: Schwartz, 19).*

Um Bisons überhaupt sinnvoll bejagen zu können, war der Hund als Spediteur unabdingbar: In der Erzählung ein nachgeschobenes Motiv für die bereits viel früher stattgefundenen Domestikation des Hundes. Die Erinnerung aber an dieses mythische Ereignis konserviert noch den Wildhund als Übergang von der Proto- oder Selbstdomestikation zur eigentlichen Domestikation durch den Menschen. Der Umkehrschluss in Bezug auf die Bisonjagd ist einfach: Steht nicht mehr genügend Bisonfleisch zur Ernährung der großen Hunde zur Verfügung, reduziert sich ihre Zahl so schnell wie sie anfangs zugenommen hat. Ihr Ersatz als Transporttier durchs Pferd führte zu einem deutlichen Verlust an Widerristhöhe innerhalb der großen Rasse - wie die Hidatsa bekunden - und so zum Niedergang der ursprünglich großen Hunderasse der Indianer, von der am Beginn des 20. Jahrhunderts nur noch



Das Innere eines Mandan-Erdhauses (12 - 18 Meter Ø): The Mandan way of life ... mit dem Sioux-Hund als Gefährten; im Vordergrund eine Hündin mit zwei Welpen. Von Karl Bodmer um 1834 gezeichnet. In: Pferd, 93.

die charakteristische Farbe der "Vieräugel" (Schwarz mit lohfarbenen Abzeichen) beachtet werden konnte. Dass die Reduktion der Widerristhöhe ungefähr 30 bis 50 Jahre

nach Einführung des Pferdes deutlich messbar eintritt, ist archäologisch nachweisbar (Bozell, 107). Noch eine weitere Folge müssen die Hunde ertragen: Ihrer Funktion als

Lastenträger weitgehend beraubt, steigen sie - auch wegen der intensiveren Bejagung des Großwild nicht nur durch die Weißen, sondern auch durch die Indianer - ab vom Status einer sakralen Speise zum fast alltäglichen Nahrungsmittel, besonders bei Jagdunternehmen auf große Distanz mussten sie "einspringen", wenn die Jagdbeute zu knapp ausfiel, was nicht selten vorkam (Bozell, 107). Jetzt war der Hund tatsächlich zur wandelnden Speisekammer geworden, und die Indianer verzehrten lieber Hunde der großen als der kleinen Rasse - eine klare Kosten-Nutzen-Kalkulation. Jetzt spielte der manchmal erwähnte schlechte Geschmack des Fleisches großer Hunde keine Rolle mehr. Und neben ihrer direkten Vernichtung durch Verzehrung waren die Hun-

de der großen Rasse natürlich anspruchsvoller in der Futtermenge als ihre kleineren Konkurrenten. Und der weiße Mann brachte seine Zivilisationskrankheiten mit, denen der Indianer wie sein Hund, besonders wenn er schlecht ernährt war, wenig entgegen zu setzen hatten. Und der europäische Hund veränderte durch häufige Einkreuzungen die indianischen Rassen grundlegend - diese erotischen Begegnungen dürften jedenfalls weitaus häufiger stattgefunden haben als die immer wieder behaupteten Rückkreuzungen der Inuit- und Indianerhunde mit amerikanischen Wölfen, für die sich in der amerikanischen mtDNA des Hundes keine und in der Y-chromosomalen Vererbung nur selten Belege finden lassen.



**Roter Wolf - Schutzgeist der Wölfe - und Behornte Weiße Wölfin als Gegenstück zum Roten Wolf: Als Schutzgottheiten aller Prärietiere lehrten sie die Cheyenne (> Text: 561-2) die Regeln der Jagd. Die Weiße Wölfin gilt als Erscheinungsform der Erdgottheit, deren Dienerin und Beschützerin die Bärin ist (> 568), und sie repräsentiert den weißen Stern Sirius. Am 5. Tag des Massaum-Zeremoniells werden die "Kostüme" von bemalten Läufern getragen. In: Schlesier, Fig. 16.**



Ein Mitglied der Dog Society in vollem Ornat beim Dog Dance. In: Bowers, Plate 3.

## 9.7 Der Hund in Mythos und Zeremoniell der Hidatsa und der Gros Ventres der Prärie: White Dog und Dog Dance



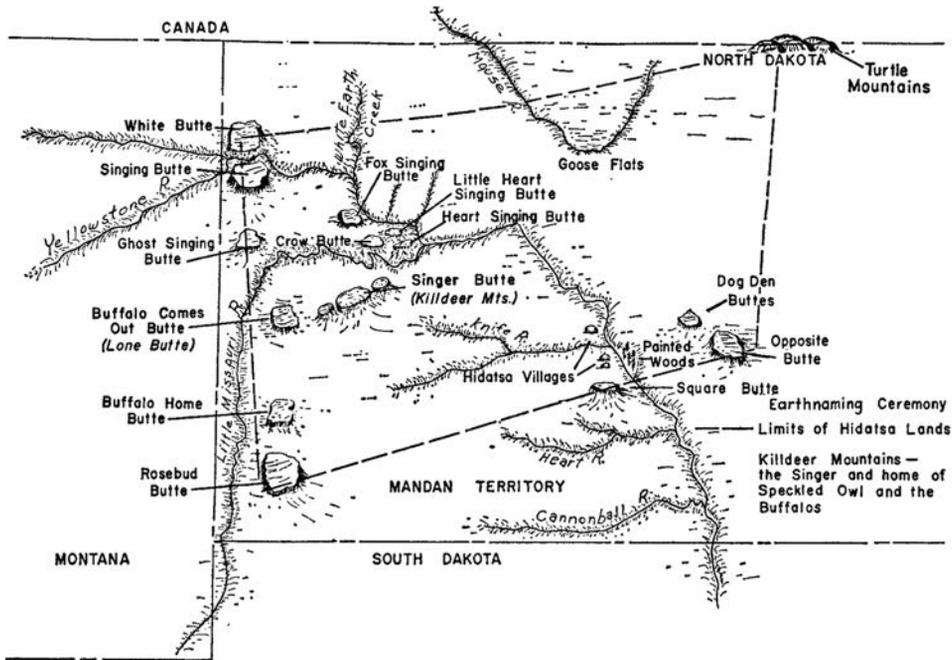
### Der Mythos vom Hundemann

Im Grunde waren alle Hidatsa-Männer und Frauen gegliedert in altersbezogene Gesellschaften, die sie ab ihrem zwölften Lebensjahr aufsteigend durchlaufen, um im Alter keiner dieser Gesellschaften mehr anzugehören. Innerhalb des sozialen und zeremoniellen Systems der Hidatsa konnte man nur mit Hilfe dieser Gesellschaften bestehen. Die Pocken-Epidemien, vom Weißen Mann verursacht, sorgten im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts für den Zusammenbruch der ausgeklügelten Alterssystematik (Bowers, 175): Die Hidatsa gaben einige ihrer Altersklassen auf und übernahmen einige Tänze von den Mandan.

Unberührt von diesen Veränderungen blieben weitgehend die vier *Dog Societies*, die *Little Dog*-, *Crazy Dog*-, *Dog*- und *Old Dog*-Society, die durch ihren gemeinsamen Ursprungsmythos zusammengehalten wurden. Vor diesem Quartett hatten die Hidatsa-Männer zwei andere Gesellschaften zu absolvieren. Nach dem Quartett gab es noch als letzte die *Bull*-Society, aus der man ausschied, wenn man ein alter Mann war. Obwohl der Hund in den Mythen und Ritualen der Hidatsa eine herausragende Rolle spielte, überlebte die *Little Dog*-Society nicht die Konkurrenz mit der *Kit Fox*-Society, die als eine der wenigen Societies noch bis ins 20. Jahrhundert existierte. Bis zur *Crazy Dog*-Gesellschaft waren die Mitglieder i.d.R. unverheiratet, erst ab der *Dog*-Society gehörte man mit entsprechenden Erfahrungen in Krieg, Zeremonien und

Gruppenführung zu den politisch einflussreichen Mitgliedern des Stamms. In die Gesellschaften musste man sich einkaufen durch bestimmte Bewährungsproben, und erst als Mitglied der *Dog*-Society war man ein *real dog*, aber schon die *Older Dogs* und erst recht die *Bulls* waren keine *real dogs* mehr. Der Ursprungsmythos der *Dog*-Societies war bei den Hidatsa wie bei den Mandan weitgehend identisch, und die weite Verbreitung der *Dog*-Societies auch bei den anderen Stämmen der Plains suggests considerable antiquity as well as popularity (Bowers, 194), und nicht nur das: Sie bezeugt die fast ausnahmslos allgemeine Verbreitung des Hundestammvaterglaubens bei den Plains- (~ Prärie-) Indianern.

Im Mythos, wie ihn die Hidatsa überliefern, weigert sich ein schönes, junges Mädchen, zu heiraten oder Sex mit irgendeinem Mann zu haben. Und ihre Leute sagten, das sei des Mädchens Vorrecht. In einer heißen Nacht konnte sie erst einschlafen am frühen Morgen, als es kühler wurde. Als sie erwachte, sah sie einen Mann seine weiße Kleidung umlegen und ihr Bett verlassen - natürlich in umgekehrter Reihenfolge. Das ging so drei Nächte. Am Ende der vierten Nacht warf sie rote Farbe in seinen Rücken und markierte ihn so zwischen den Schultern. Als sie sich im Stamm umsehen wollte, wer von den Männern zwischen den Schultern rot markiert war, musste sie feststellen, dass ein weißer Hund diese Markierung trug und dass dieser Hund in ihrem Zelt schlief. Wir bemerken en passant, dass auch der Weiße Hund der Irokesen mit Rot ergänzt werden musste (> 506, 509, 515, 530). Der weiße Hund lief



Die Lage der Hidatsa- und Mandan-Dörfer mit den Dog Den Buttes im Nordwesten. In: Bowers, Map 1.

schnell weg, und zwei Monate später entdeckte sie, dass sie schwanger war. Als die Zeit der Geburt näher kam, ging sie vom Dorf weg zu einer Kuhle, und brachte dort neun Welpen zur Welt; diese Kuhle befindet sich auf den *Dog Den Buttes* (Dog Den ~ Wurfkuhle einer Hündin; Butte ~ allein in der Landschaft stehender Berg ~ wird meist als Brustwarze der Erdgöttin aufgefasst; *Dog Den Buttes* > Karte). Die ersten acht Welpen waren männlich, der letzte Welpen weiblich. Den ältesten nannte sie *Black-Wolf* oder *Cedar-Between-the-Eyes*; den nächsten taufte sie auf den Namen *Blows-Through-a-Hole*, den jüngsten nannte sie *Brisket* (~ Bruststück) oder *Last-Male*. Die anderen hießen alle *Little-Dogs-Whose-Names-Were-Not-Known*. Sie waren also mit einem Nichtnamen benannt. Sie ließ die Welpen in der Kuhle und kam dann und wann, um sie zu füttern. In einer Nacht gab es ein Gewitter, und ihre Babies waren fort. Sie folgte ihren Spuren und fand sie in einem Tipi (~ Zelt) mit ihrem Vater - Brisket

lud sie ein, einzutreten. Am Morgen aber war sie allein, wieder folgte sie ihren Spuren. Und so ging das dreimal, und am vierten Tag erreichte sie die *Dog Den Buttes*. Wieder lud Brisket sie ein, und sie sah, dass *Dog Dens* eine große Erdhütte war. Brisket warnte seine Mutter, sie möge niemandem von ihren Verwandten etwas von *Dog Dens* erzählen, denn seine Brüder würden dann dafür sorgen, dass jedem, der nach *Dog Dens* käme, die Füße erfrieren - nur Hunden natürlich nicht. Deshalb gehen die Mitglieder der *Dog-Society* barfuß durchs Dorf, denn sie sind *real dogs*. Auch würden Briskets Brüder die Leute wahnsinnig machen - deshalb der Name *Crazy Dogs*. Brisket willigte ein, mit seiner Mutter zurück in deren Dorf zu gehen. Auf dem Weg dorthin verwandelte er sich in ein Käuzchen, deshalb *Little Owl* genannt. Heute sehen die Hidatsa in den sieben Sternen des Großen Bären *Little Owl's* sieben Brüder (Bowers, 195). So wie der Mythos überliefert ist, verschränkt er sich an dieser Stelle mit dem Mandan-

Mythos von der heiligen Schnee-Eule: Ein Fallensteller, der auf Adlerjagd war, hatte sich in seiner Falle selbst gefangen, es gelang ihm aber, sich zu befreien, und er fand sich wieder in der Hütte von *Big Owl* und ihrem Diener ... *Little Owl*. *Big Owl* auferlegt dem Neuankommeling zwei Proben, die er mit Hilfe guter Geister besteht. Zum Lohn erhält der junge Mann, der *Black Wolf* heißt, von *Big Owl* einen Eulenumhang, den er bei rituellen Tänzen tragen soll, und dazu noch zehn heilige Pfeile, die ihn auf dem Weg nach Hause schützen sollen. *Black Wolf* muss sich an vier gefährlichen Personen vorbeikämpfen, und dann trifft er eine junge Frau, die mit ihren Brüdern in *Dog Den* wohnt. *Big Owl* hatte dem jungen Mann eingeschärft, dass diese junge Frau und ihre Brüder große Angst vor ihm hätten, wenn er ihnen seine Abenteuer erzählen würde - Alles in Allem eine stärker schamanisch akzentuierte Variante.

Machen wir uns kurz klar, wo wir angekommen sind: *Little Owl* und *Black Wolf* sind Brüder - der älteste und der jüngste von insgesamt acht männlichen Welpen. Beide sind äußerlich verwandelt in Eulen: *Little Owl* ziemlich substantiell, *Black Wolf* nur durch ein Kleidungsstück. Aber wir wissen, dass das Anlegen von Fell- oder Federkleidern seine schamanische Wirkung hat. Und wir wissen, dass die junge Frau *Black Wolfs* Schwester sein muss. Die trifft er also in *Dog Den*, und sie führt ihn in die Erdhütte. Einige der Hunde hier waren tollwütig oder verrückt. Sie nahmen z.B. ihre Füße, Arme oder sogar Köpfe ab, wenn sie tanzten, was wohl heißen soll, dass sie vor dem Kopf eine Maske und vor den anderen o.g. Körperteilen tierische Requisiten trugen. *Black Wolf* erschrak sie mit seinem Eulenumhang, und sie rannten panisch nach draußen, ohne ihre „Beine“. Da kam ein Schneesturm auf, und sie baten, wieder in die Erdhütte kommen zu dürfen - da ihnen dies problemlos gelingt, müssen sie wohl ihre eigenen Beine nach draußen mitgenommen haben. Drin hatten sie immer noch

große Angst vor *Black Wolf*. Der nahm in der Erdhütte die junge Frau zum Weibe und wusste, dass sie die Tochter einer *Hidatsa*-Frau und eines weißen Hundes, nein: Des Weißen Hundes war. Einige Zeit später zogen sie um in *Black Wolfs* Hütte, die in dem Dorf lag, wo *Grandson* lebte, der die *Stonehammar Society* (~ die erste Altersklasse überhaupt - für die jüngsten *Hidatsa*) gegründet hatte. *Black Wolf* erzählte allen, dass seine Frau übermenschliche Fähigkeiten habe und dass sie es sich verbitte, dass jemand ihn, *Black Wolf*, anfasse. Aber eines Tags berührte seines Bruders Frau die Kleidung *Black Wolfs*, und seine Frau wurde ärgerlich. Da fürchteten alle, sie könne sie verlassen wollen, und sie beobachteten sie vier Tage und vier Nächte lang, bis sie alle in einen tiefen Schlaf fielen. Da kehrte *Black Wolfs* Frau nach *Dog Den* zurück. Er folgte ihr, und er fand den Eingang und das Rauchloch verschlossen.

Viel später erklärte ein Mann im Dorf, dass er ein Hund sei, und dass seine Väter Hunde waren, die in *Dog Den* lebten. Er erzählte, wie seine Väter zum Himmel aufgestiegen seien, um die sieben Sterne des Großen Bären zu bilden. Die Leute sahen ihn nachts den Himmel anstarren und zu seinen Vätern reden. Dieser Mann nannte sich *Yellow Dog* (~ Gelber Hund) und kündigte die Gründung von vier Gesellschaften an: *Little Dogs*, *Crazy Dogs*, *Dogs* und *Old Dogs*. Ferner versprach er, die Lieder zu singen, die zu den *Dog Societies* gehören, denn sie würden die Menschen im Kampf unterstützen. Er gab den Mitgliedern der *Dog Societies* Eulenumhänge, die sie während des Tanzes tragen sollten. Dann beschrieb er ihnen noch genau, welchen Schmuck sie zu tragen hätten in den verschiedenen *Dog Societies*. Zum Schluss erklärte er ihnen noch, dass die vier Gesellschaften in klarer Rangfolge zu einander stünden, aber dass man erst aufrücken könne, wenn das nötige Alter erreicht sei. Den Lesern ist bereits klar geworden, dass *Yellow Dog* der Nachfolger des mythischen Bärensohns *Hans Bär*, *Jean de*

l'Ours oder Little Bear ist. An dieser Stelle wird der Mythos wieder mit zwei anderen Erzählsträngen verknüpft - in beiden werden die mythischen Hunde in *Dog Den* eingesperrt, einmal von Grandson, in der anderen Variante von der Sonne. In beiden Varianten befreien sich die mythischen Hunde aus der Gefangenschaft. Obwohl die vier Hunde-Gesellschaften auf Altersklassen abheben, sind die Gründer der Gesellschaften, die mythischen Hunde, Brüder aus demselben Wurf. Aber die Hidatsa unterscheiden selbst bei Zwillingen, welcher der Erstgeborene und folglich der ältere ist (Bowers, 197). Die Beziehungen zwischen den vier Hunde-Gesellschaften beruhen auf der Tatsache, dass sie alle dieselben Eltern haben, und sie werden ausgedrückt durch dieselben Symbole, v.a. durch Tracht und Bemalung: Die *Old Dogs* sind die tapfersten von allen und bemalen ihren Körper weiß, um ihren Vater, *White Dog*, zu repräsentieren. In der Regel kamen aus den *Dog Societies* die Häuptlinge der verschiedenen Untergruppen, die zum Dorf gehörten. Im Grizzly-Bären-Zeremoniell der Hidatsa hat der im Zeremoniell von Menschen repräsentierte Hund (nach dem Bären und neben Büffel, Elch und Hirsch) eine wichtige Funktion:

*During the feast, a piece of dried meat was fed to the giver's dog. The dog was represented, as dogs were believed to be related to the bears (in: Bowers, 355).*

Schon im Mythos der Hunde-Gesellschaften wird deutlich, dass bestimmte Komponenten des Bären-Zeremoniells bei der Transformation ins Hunde-Zeremoniell oder bei der Tradierung des transformierten Zeremoniells in ihrer ursprünglichen Funktion nicht mehr ganz verstanden wurden oder nicht ganz adaptierbar waren. Es wird jedenfalls deutlich, dass dieser konkrete Hunde-Mythos der Hidatsa eine Wandlung von der bärigen in eine hündische Variante ist. Die sieben Sterne des Großen Bären sind in den Mythos integriert, und für uns schim-

mert der Mythos durch vom Mädchen, das einen Bären heiratete, aber die Filiation und auch die kosmische Jagd auf den Bären scheint den Hidatsa nicht mehr erinnerlich. Auch wird unterschlagen, dass der Bären- bzw. Hundesohn nicht nur diese Ritualisierung der Jagd, sondern mit ihr die rituelle Strukturierung des gesamten Lebensablaufs von der Geburt bis zum Tod bei Hidatsa und Mandan vorgibt, sondern auch die Regeln der richtigen Jagd als zwingendes Gebot hinterlässt. Die „schlampige“ Art, wie die Hidatsa mit den Knochen erlegter Wildtiere umgehen, ist Ursache und/oder Wirkung dieses Verlusts. Die Plains-Indianer insgesamt bemächtigen sich mit dem Hunde-Mythos ihres Ursprungs, dispensieren sich aber schon weitgehend von den mit ihm verbundenen Verpflichtungen.

#### Der Hund im Bären- und Erdmutter-Zeremoniell

So geht es auch beim Bären-Zeremoniell selbst, in dem man dem Hund des Festveranstalters ein Stück getrocknetes Fleisch gibt, weil man glaubt, der Hund als solcher stehe in enger Beziehung zum Bären. Aus den Bären-Zeremoniellen der Nivkh wissen wir, dass Hunde die Seele des rituell getöteten Bären zurück in den Bären-Clan geleiten, dass ein Hund mit den Speiseabfällen des Bärenfestes gefüttert wird. Davon ist bei den Plains-Indianern nur noch der Schimmer einer Erinnerung geblieben - *all the animals would be there and the buffalo, bear, elk, deer, and dog would have special parts (in: Bowers, 350)*. Im *Old Woman-Who-Never-Dies-Zeremoniell*, eine Inszenierung des Mythos von der Erdmutter, übernimmt der Bär sogar die Funktion des Hundes:

*A piece of bearskin was included because Grandson once tamed the grizzly bear to become her (~ der Erdmutter) helper in place of dogs which she formerly worked (Bowers, 345).*

Im Zuge der beginnenden psychologischen Patriarchalisierung zwingt sich Grandson (~großer Sohn, aber auch: Enkel), dem man ja schon die Gründung der angeblich ersten Society zu verdanken hat, in den Erdmutter-Mythos, indem er aus der Bärin als der tierischen Erscheinungsform der Erdmutter eine Assistentin eben dieser Erdmutter, eigentlich also ihrer selbst, macht und die Hunde, die vorher die Helferrolle spielten, durch den von Grandson (!) gezähmten Bären austauscht. Ich sehe hier auch eine Revanche gegen die Frauen als die Domestikatorinnen und Züchterinnen des Hundes: Auch Männer können domestizieren, wenn schon kaum sich selbst, dann vielleicht einen Bären ... zähmen. Gestützt wird diese Sicht vom Chinesischen, das den Wolf zuerst als Wölfin sieht und als *starken, vernichtenden Hund* bezeichnet:

*Der sich hierin aussprechende Vorrang des weiblichen Tieres, der auch aus einer Reihe alter stehender Verbindungen hervorgeht, in der das Tierweibchen vor dem Männchen genannt wird, weist auf hohes Alter der Bezeichnung hin, die in eine mutterrechtlich denkende Epoche zurückweist, in der das Weibliche den Vorrang hatte ... Übrigens finden sich beide Erscheinungen, das Vorgehen des weiblichen Tiernamens und seine Verwendung zur Bezeichnung der Gattung, auch in andern Sprachen, so im Englischen: duck and drake, goose and gander. Wie mir von englischer Seite mitgeteilt wird, gilt das Phänomen dort noch als unerklärt (Erkes, 189 & FN 4).*

Dieser Vorsprung der Domestikatorinnen soll nun am ungeeigneten Objekt reduziert werden: Die tatsächlich domestizierten Hunde werden von einem nur gezähmten Bären abgelöst - und dieses Tauschgeschäft wird wahrscheinlich noch als Qualitätssteigerung gewollt missverstanden. Diese von besonders interessierter Männerseite geschürte Aversion gegen den Hund in einer

den Hund im Allgemeinen liebenden und von ihm abhängigen Gesellschaft (bis zur Einführung des Pferds) sehe ich auch in der Tabuisierung der Schamanenhütte: Der Mediziner heißt bezeichnenderweise *Doctor Four Bear* (~ Dr. Vierbär), und er sagt den Leuten:

*„Do not let any dogs into the lodge for that is a rule when I doctor. If a dog gets in, my patient will die“. The Waterbusters selected one of their members to sit at the door and keep the dogs out (in: Bowers, 256).*

Trotz dieser partiellen Einbrüche konnte der Hund seinen Rang weitgehend behalten, da er wesentlicher Bestandteil im Mythos der Dog-Societies war und bis zur Einführung des Pferds den Alltag determinierte: Dass er als *weißer Hund* vorgestellt wird, verbindet ihn nicht nur substantiell mit dem *White Dog Ceremonial* der Irokesen:

Wir können ihn jetzt auch auf andere Mythen der Plains-Indianer beziehen: Die Hidatsa und auch die benachbarten Mandan betreiben eine sakrale Jagd auf den Adler - wir erinnern uns: Im Mythos von der heiligen Schnee-Eule (auch *weiß*) hatte sich ein Adlerjäger in seiner Falle selbst gefangen - es war Brauch in der nördlichen Prärie, den Adler in Gruben zu fangen:

*Etwa vier Wochen vor Einbruch des Frostes zog man zu diesem sakralen Unternehmen aus. Der Jäger versteckte sich in einem mit Latten und Buschwerk verblendeten Loche. Oben auf der Decke war ein Köder befestigt. Sobald der Adler herabschoss und zupackte, griff der Jäger nach den Fängen des Tieres und zerrte es in die Grube. Trotz dicker Lederhandschuhe ging die Überwältigung des wehrhaften Vogels selten ohne schwere Verletzungen ab. Vor allem strebte man nach den zwölf Schwanzfedern, und es hing sicher auch mit dieser „Monats“-zahl zusammen, wenn*

*der Adler eine solche Rolle im Kult spielte. Alle Sioux richten sich nämlich nach einem Jahr mit 12 Monaten. Daneben muss auch die weiße Färbung dieser Federn - wenigstens bei dem erwachsenen Tier - eine Bedeutung gehabt haben, denn das Weiß galt als Farbe Wakan-Tankas (~ das große Wakan = die göttliche Einheit von Sonne, Himmel, Erde, Felsen, Mond, Wind, Donnervogel und Frau) (in: W. Müller, 252 & 362).*

Die Etymologie des Wortes *wakan* deutet in seiner Ableitung *wakang* hin auf *alt, ehrwürdig*, und W. Müller (362) gibt zu erwägen, ob nicht das Bild des *weißen* Haares alter Menschen dabei eine Rolle gespielt hat. Er erinnert auch an das Opfer *weißer* Büffel-felle für den „Herrn des Lebens“ bei den Mandan, die man auf hohen Stangen dem Himmel entgegenhob. Bei den Omaha ist es Sitte, dass sich die Kinder beim Fasten mit *weißem* Lehm bestrichen. So gefärbt riefen sie dann von einem Hügel zu *Wakonda* (W. Müller, 362). All diese Details sind über den gemeinsamen Nenner der *weißen* Farbe und des Adressaten mit einander verknüpft. Dieses Merkmalbündel fügt nicht nur die Plains-Indianer mit den Waldland-Indianern zu einer Einheit zusammen:

#### **Rück- und Ausblick: Die kosmische Gottheit und die weiße Farbe**

Die kosmisch-welhafte Erscheinung des *wakan* wiederholt sich im gesamten Waldgürtel des nördlichen Eurasien, wie W. Müller nachweist. In Westsibirien opfern die Ostjaken und Wogulen *dem oben wohnenden Turem* (~ Himmel) *weiße* Pferde. Auch der Num der Jurak-Samoyeden wohnt in der Luft und ist der sichtbare Himmel, dem man *weiße* Rentiere weiht, die man auf hohen Bergen mit dem Kopf nach Osten erdrosselt und deren Schädel man später auf Stangen steckt, mit der Schnauze nach Sonnenaufgang (W. Müller, 363). Die Ewenken verehren als Schutzgott der Wildtiere

*Bainaca*, der als weißhaariger Greis auf einem weißen Hengst durch die Taiga reitet. Auch die Tungusen am Yenissei, bei denen sich allerdings *der Einfluss der russisch-orthodoxen Mission stark geltend gemacht hat* (Paulson, 1962, 40), weihen ihrem höchsten Gott Mayin (~ „Geber des Lebens“) *weiße* Rentiere, die ihm aber nicht als blutiges Opfer dargebracht werden:

*Die Hoch- und Himmelsgottheit der Yenissei-Tungusen steht überhaupt in einer sehr engen Beziehung zu den Rentieren, d.h. den gezüchteten Rentieren. Während die wilden Rentiere bei den Yenissei-Tungusen ihre eigene Schutzgottheit ... haben ..., stehen die domestizierten Rentierherden der nomadisierenden Rentierzüchter unter dem Schutz der Hoch- und Himmelsgottheit* (Paulson, 1962, 40).

Der symbolische Stellenwert der Farbe *Weiß* scheint hier eher mit den domestizierten Tieren als den Wildtieren verknüpft zu sein, zumindest trennen die Yenissei-Tungusen scharf zwischen beiden Kategorien. Die Tungusen im ehemaligen Kreis Turuchansk, die zu den nördlichsten Tungusen gehören, haben ihrer Himmelsgottheit *ein weißes Opfertier geschlachtet oder geweiht, ... jedoch sehr selten* (Harva, in: Paulson, 1962, 41). Im Unterschied zu der von den übrigen Tungusen verehrten kosmischen Weltgottheit Buga hat die Himmelsgottheit Mayin

*durch ihre wichtige Funktion als Beschützer der gezüchteten Rentiere und Verleiher des Rentierglücks an die Rentierzüchter eine aktivere Rolle im alltäglichen Leben der Menschen gespielt* (Paulson, 1962, 41).

Und die paläo-sibirischen Koryaken opfern oder weihen dem Universum, d.h. ihrer kosmischen Gottheit, ebenfalls *weiße* Rentiere. Und man kann über Asien hinaus sogar noch ans *Album Graecum* (> 614) denken, das als *weißer* Hundekot (vom Verzehr vie-

ler Knochen) noch im antiken Griechenland medizinisch eingesetzt wurde und das vielleicht früher auch zum Bestreichen des Gesichts benutzt wurde, wie bei den Inuit die mit gefrorenem Hundekot bestrichene Brust eines Mädchens dessen Fruchtbarkeit garantiert. Der Herdenschutzgott der Mongolen, *Chagan ebügen*, ist ein weißhaariger und weiß gekleideter Greis, der trotzdem als Gott der Fruchtbarkeit verehrt wird. Dieser Gott dürfte wohl von einem weißen Herdenschutzhund begleitet werden.

Die Farbe Weiß ist also zu assoziieren mit Gottheiten, die in der Oberen Welt wohnen. Vermutlich wird der Tabakqualm, mit dem die Irokesen den *Weißten Hund* auf seinem Weg „nach oben“ begleiten oder durch ihn geleiten und den wir als „blauen Dunst“ auffassen, von der Paläomentalität als *weiß* konnotiert. Problematisch ist diese Deutung aber wegen der Funktion von Weiß in einigen Kulturen, die mit dieser Farbe offensichtlich den Unterschied zwischen „Natur und Kultur“ markieren. Wenn Paulson (1962, 41) davon ausgeht, dass der

*Übergang vom reinen Wildbeutertum mit Jagd und Fischerei als Haupterwerbszweigen zur gemischten Wirtschaftsform der nomadisierenden Rentierzüchter, die daneben auch weiterhin jagen und fischen, zur Aktivierung dieser Gottheit am meisten beigetragen*

hat, dann müssen wir uns fragen, ob damit auch der Stellenwert der Farbe Weiß verknüpft war. Die Irokesen betreiben neben der Jagd Gartenbau - Ackerbau wäre zuviel gesagt. Auch ihre Wirtschaftsform ist gemischt wie die der Ostjak-Samoyeden, deren Hausgeister in zwei Gruppen geteilt wurden, in

*... die „schwarzen“ und die „weißen“. Die ersteren sollten böse Geister, namentlich Krankheitsdämonen, von der menschlichen Wohnstätte fernhalten*

*oder verjagen; die anderen aber allerlei Glück und Wohlergehen ins Haus bringen. Zu den letzteren gehörten auch die Jagdgottheiten, d.h. bei der Jagd helfende Haus- und Sippengeister (Paulson, 1962, 104-5).*

Hier gehören also ausdrücklich die Jagdgottheiten zu den „weißen“ Hausgeistern. Die Syrjänen verehren ihren Waldgeist als

*Wildgottheit um guter Jagdbeute willen sowie als Beschützer der Herden im Wald, der das Vieh vor den wilden Tieren - Wölfen und Bären - zu schützen vermag. In beiden Funktionen äußert sich seine Stellung als „Herr der Waldtiere“ (Paulson, 1962, 174).*

Die scharfe Trennung, die wir bei den Yenisei-Tungusen bemerkten, löst sich hier in Harmonie auf, denn der syrjänische Waldgeist ist Wildtier- und Haustiergeist in Personalunion. Dieser Schutzgottheit bringt der syrjänische Jäger Tabak zum „Opfer“, denn:

*Der Waldgeist liebt Tabak nämlich sehr, wie die Syrjänen sowie verschiedene andere nordeurasische Völker annehmen (Paulson, 1962, 174).*

Kommen wir nach diesem Exkurs, der viele Gemeinsamkeiten über große räumliche Distanzen aufzeigte, zurück zu den Hidatsa und Mandan, die wie die Irokesen und die Küsten-Salish und vermutlich viele andere nordamerikanische Stämme den Tabak als Dunst und in anderer Erscheinungsform mit dem Weißen Hund kombinieren, um einer Gottheit der Oberen Welt zu huldigen.

Darunter befinden sich Stämme wie die Hidatsa, die ein weitgehend reines Jägertum praktizieren (wenn auch im Reservat mit Traditionsverlust). Ferner gehören zu dieser Gruppe Stämme, die durch eine gemischte Wirtschaftsform in Gestalt von Hundezucht und Textilherstellung gekennzeichnet sind,

und Stämme, deren Hinwendung zu agrarischer Produktivität erkennbar ist durch Gartenbau, den die Frauen betreiben. Schon Gimbutas, dann Rindos und mittlerweile viele andere Prähistoriker nehmen gegen eine neolithische Revolution eher einen Jahrtausende dauernden Übergang an:

Dass nämlich Formen der Pflanzendomestikation schon sehr frühzeitig einsetzten in weiterhin hauptsächlich auf Jagd, Fischfang und Sammeln konzentrierten Stämmen. Die Fruchtbarkeit des Gartens oder später der Felder verdankte man einer Himmelsgottheit, die zur rechten Zeit Regen und Wärme schickte, und

*eine entwickelte Himmelsreligion findet sich ja bereits bei den wildbeute-rischen oder großviehzüchterischen Völkerschaften der finnisch-ugrisch-uralischen Sprachfamilie (Paulson, 1962, 212).*

Die „Opfertiere“ für diese Himmelsgottheit Inmar

*müssen von weißer Farbe sein ... Später haben die Wotjaken nicht mehr so streng an der Forderung weißer Opfertiere festgehalten, sondern auch solche von anderer heller Farbe für das Himmelsopfer genommen. Schwarz durften diese jedoch in keinem Fall sein (Harva, in: Paulson, 1962, 212).*

Man mag einwenden, dass die genannten Kulturen oder Stämme nicht gleich und daher nicht so ohne weiteres vergleichbar seien - wie ich selbst ja auch betone.

Aber ohne die Unterschiede nivellieren zu wollen, dürften diese nordeurasischen und nordamerikanischen Völker untereinander gleicher sein als ein einziges von ihnen im Vergleich mit einer reinen Viehzückerkultur. Unentschieden muss wohl bleiben, ob der symbolische Stellenwert der weißen Farbe über den konkreten religiösen Zusam-

menhang hinaus auch Indiz ist für eine beginnende Patriarchalisierung im Sinn der Ausbildung einer sogenannten Elite - auch wenn ich persönlich diese Deutung favorisiere. Festhalten sollten wir auch, dass das Zeremoniell des Weißen Hundes der Irokesen seinen Stellenwert verliert, als die Jäger und Krieger sich ab 1800 widerwillig in Ackerbauern verwandeln müssen.

Wir werden in den folgenden, letzten Kapiteln die Grenze zu Ackerbauern und Viehzüchtern öfter berühren und wohl auch schon überschreiten, obwohl dieser Band sich hauptsächlich befasst mit den eher egalitären Gesellschaften der hauptsächlich männlichen Jäger und Fischer und der hauptsächlich weiblichen Sammler und Hundezüchter.

Dabei ist wohl wesentlich, dass Paläomentalität nicht wie ein verschlissenes Kleidungsstück abgelegt wird, wenn die Kulturform sich äußerlich essentiell verändert.

Insgesamt liefern uns die Hidatsa und die Mandan und im weiteren Sinn alle Plains- und Waldland-Indianer ein Modell für zwei Übergänge und einen instabilen „Reinzustand“, der keiner ist: Für den Übergang vom Bären- zum Hundemythos und für den Übergang vom Hundemythos zu Nachfolger-Mythen.

Und für den Hunde-Mythos selbst, der aber - wie wahrscheinlich schon vor ihm der Bären-Mythos - hauptsächlich nur als eine in ständigem Prozess befindliche Struktur zu fassen ist:

Die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins als Transformation von Unbewusstem in Vorbewusstes und vielleicht auch schon Bewusstes selbst ist substantiell nur als Prozess, nicht aber als Zustand zu fassen, als ontogenetischen (~ individualentwicklungsgeschichtlich) wie phylogenetischen (~ artentwicklungsgeschichtlich) Prozess, der notwendig Zwischenstufe bleiben muss.

### Die Gros Ventres der Prärie

Der Stamm der *Gros Ventres* (~ die *Dickbäuchigen*, eine Fremdbezeichnung der weißen Eindringlinge) spricht einen Arapaho-Dialekt, und die Arapaho betrachten die *Gros Ventres* als politisch zu ihrem Gesamtstamm gehörend, auch wenn sie räumlich weit von ihnen entfernt angesiedelt sind. Die Sprachengruppe der Arapaho gehört zur Algonkian-Sprachfamilie und somit auch zur ersten Einwanderungswelle von Eurasien nach Nordamerika. Auch die *Gros ventres* bezeichnen ihre Namensvettern, die Siouan-sprechenden Hidatsa, als Minitari. Die *Gros Ventres of the Prairie* legen ihre Toten nicht zur Exkarnation aus, der Hund kann sich also nicht durch Leichenfraß „kontaminieren“ und das Handicap der Unreinheit zuziehen, aber auch bei *scafold*-Bestattung (~ auf einem Gerüst) exkarnieren hauptsächlich Vögel.

#### Die Tänze der *Gros Ventres*: Der *crazy-dance*

Die *Gros Ventres* sind in einigen Zeremoniellen weniger differenziert (Kroeber, 229) als die Arapaho und sie haben ihre Tänze früher aufgegeben bzw. deren Vielfalt eher reduziert als die Arapaho, so dürfen bei ihnen die Kostüme von allen Altersklassen getragen werden, die bei den Arapaho für die Ältesten reserviert sind. Nur der höchste Ehrengrad (von dreien) wird bei den *Gros Ventres* gesondert behandelt - ob dies eine Reduktion eines früher differenzierteren Rituals oder ob es ein Zeichen für eine geringere Hierarchisierung der Gesellschaft ist, muss vorläufig offen bleiben. Den Altersklassen und ihren *lodges* steht jeweils einer der folgenden Tänze zu (Kroeber, 229), geordnet von der Jugend bis zum hohen Alter:

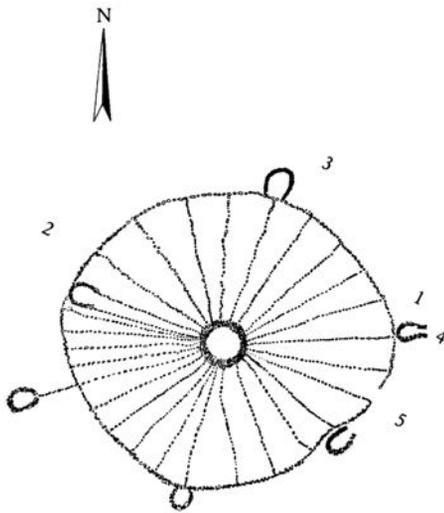
*Sacrifice-lodge, sun-dance*  
*Star-Dance, partial preliminary*  
*Fly-lodge, first dance*  
*Crazy-lodge, second dance*  
*Kit-fox-lodge, third dance*

*Dog-lodge, fourth dance*  
*Tomahawk-lodge, sixth dance*  
*Buffalo (?) dance, women's dance*

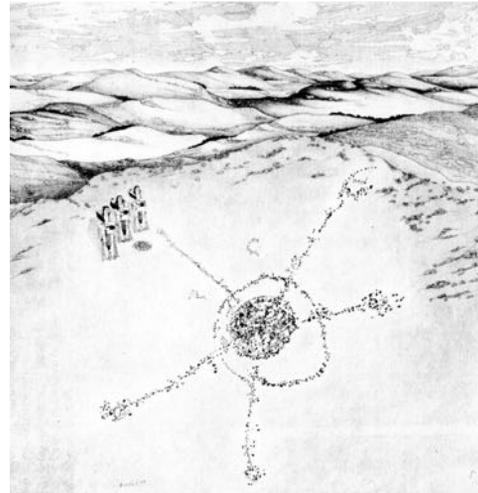
Im zweiten Tanz treten ein oder zwei *white-fools* (~ weiße Narren) auf, die dem höchsten Ehrengrad der Tänzer angehören. Durch ihre betont langsamen Tanzbewegungen bilden sie einen Kontrast zu den übrigen Tänzern, denen sie gleichwohl durchs Dorf folgen. Gerät einer der "normalen" Tänzer hinter die *white-fools*, darf er sich nicht mehr bewegen, denn er hat dann das Regelwerk des Zeremoniells verletzt.

*The white-fools are adressed as heičäbihin („sisters-in-law“, strictly, „brother or sister-in-law“ of opposite sex from the speaker). The dancers, to look at a person, put their head to the ground, and pretend to look with their rump. They throw dung into tents, calling it „food“. If people look at them through awl-holes in a tent, they at once shoot the tent in that place. Going out in the prairie, they say, „Let us shoot into the air“, and shoot up. When the arrows fall in plain sight, they cannot find them; if they fall into brush or tall grass, they find them at once. They imitate, often with obscene renderings, anything that they hear, such as a person's speech, or a dog's bark. They paralyze dogs by pointing at them an arrow to which *tcetcätcei* is attached. They give the dogs they kill to their „grandfathers“ to eat. As soon as they take off their headbands, they become rational. Mooney's account of the Cheyenne and Arapaho crazy-dance, which seems to refer chiefly to the former, mentions two white-fools (Kroeber, 246, Fußnote 1).*

Die *white-fools* kehren das Alltägliche um, einzig ihre Verabredung, in die Luft zu schießen, wird wörtlich genommen und ausgeführt, um sogleich wieder das Unerwartete zu praktizieren: Was ihnen an Pfeilen vor die Füße fällt, sehen sie nicht, aber in Büsche oder hohes Gras gefallene Pfeile finden sie sofort.



Das Bighorn Medicine Wheel der Cheyenne: Als Skizze (oben) und reale Anlage auf dem Moose Mountain/Saskatchewan. Legende: 1) Sonnenaufgang zur Sommersonnenwende; 2) Sonnenuntergang zur Sommersonnenwende; 3) Aufgang des Aldebaran; 4) Aufgang des hellsten Sterns im Orion; 5) Aufgang des Sirius. In: Schlesier, 86 & 119.



Fähigkeiten des Hundes auf sich übertragen. Beides - die *head-bands* der Gros Ventres und die Hundsfellkappen der Griechen - scheinen Nachfahren des schamanischen Kopfschmucks zu sein. Für die der ersten Migrationswelle zuzurechnenden Cheyenne hat Schlesier detaillierte Übereinstimmungen im schamanischen Ritual mit eurasischen Praktiken nachgewiesen, die nur eiszeitlichen Alters sein können (> Vorwort, III). Auch die anderen, hier genannten Übereinstimmungen verweisen auf einen gemeinsamen paläolithischen Ursprung. Während aber bei den Gros Ventres noch überwiegend der Hund im Zentrum der Tänze steht, wurde er bei den Cheyenne im Ritual vom Wolf abgelöst, vermutlich wegen „Überdomestiziertheit“ des Hundes, verglichen mit dem manchmal entdomestizierenden Zweck der Rituale. Ein Indiz für diese chronologische Abfolge ist das *Bighorn Medicine Wheel* der Cheyenne, das neben den Sternen Aldebaran, dem hellsten Stern im Sternbild Stier, und Rigel, dem hellsten Stern im Sternbild Orion auch den hellsten Stern am Himmel, den Sirius, also den Hundstern, räumlich darstellt: Steinhäufen am Rand eines „Kreises“ zeigen durch ihre Beziehung zum Steinhäufen im Mittelpunkt des „Kreises“ den Aufgang der o.g. Sterne am Sommerhimmel an. Ein weiteres Indiz: Die Weiße Wölfin gilt als Erscheinungsform der Erdmutter (> 551: Bild & 568: Bild), deren Dienerin ... eine Bärin ist!

Mit dem Hinweis zum Schluss, dass sie nach Ablegen des *head-band* sich wieder in rationale Menschen rückverwandeln, kann man die *white-fools* und ihr närrisches Treiben in der Perspektive des Karnevals und mit diesem in den Rahmen des Mittwinter-Festes stellen. Dazu passt auch, dass Hunde den *grand-fathers*, die früher sicher nicht identisch waren mit den Stammesältesten, sondern mit den Schutzgeistern und Ahnen des Stamms, „geopfert“ werden - analog zur Heimsendung des Bären werden diese Hunde stellvertretend für Menschen zu den Ahnen zurückgeschickt. Mit ihrer weißen Farbe und dem Hundegebell, das die *white-fools* nach Kroeber eher zufällig anstimmen, scheinen sie in ihrem *crazy-dance* Teile des *White-Dog-ceremonials* zu einer neuen Einheit zu rekonponieren (zur Farbsymbolik und zur Aufhebung komplementärer Gegensätze in eine höhere Einheit > 516). Die Wirkung der *head-bands* ist auch vergleichbar mit den Hundsfellkappen der frühen Griechen, die mit dem Material, aus dem diese Vorform des Helms gewirkt war, die

### Der Dog-Dance

Nach dem Crazy-Dance repräsentieren im *Dog-Dance* die Tänzer der höchsten Kategorie zwei zotthaarige Hunde - schon bei den Nivkh sahen wir, dass zotthaarigen Hunden die wesentlichste, nämlich die metaphysische Funktion im Bären-Zeremoniell zukam (> 320). Es wird verschiedentlich berichtet, dass während des Tanzes Hunde verspeist wurden. Die Arapaho und die Gros Ventres sagen übereinstimmend, dass ein Hund die *dog-lodge* errichtet und den Tanz gestiftet habe (Kroeber, 231). Die Mitglieder der *lodge*, die auch den Tanz ausführen, werden selbst *dogs* oder *dog-men* genannt (Kroeber, 233).

Man kann gleichzeitig in verschiedenen *lodges* Mitglied sein, jedenfalls bei den Gros Ventres. So beziehen sich die Bezeichnungen der Tänzer eher auf Tänze als auf real existierende Tanzgesellschaften. Dennoch fühlen sich die Tänzer mit einander verbundener als mit Nichttänzern, auch im Alltag und besonders im Krieg. Anstatt auf die früheren Tanzgesellschaften werden die jungen Leute im Berichtszeitraum (1908) aufgeteilt auf den *star-dance* und den *grass-dance*, der ein Kriegstanz ist und erst vor wenigen Jahren von den Sioux übernommen wurde. *Star-* und *grass-dance* haben die alten Tänze abgelöst (Kroeber, 239). Der Hund, der den *dog-dance* gestiftet hat, war langhaarig und beim Aufbruch des *camp*s zu einem neuen Ziel vergessen worden. Ein alter Mann, der auf dem Weg in die Berge war, um übernatürliche Kräfte sich anzueignen, sah den Hund und erbarmte sich seiner. Er lud den Hund ein, bei ihm zu übernachten. Der Hund, der wohl das Mitleid des alten Mannes merkte, erschien diesem im Traum und verkündete ihm den *dog-dance*: Er beschrieb dem Alten besonders genau

*the highest degree of the dance, the tsöoyanehi, which seems to be representation of himself* (Kroeber, 252).

Meine Wortwahl rückt die Erzählung bewusst in die Nähe biblischer Prophetenerlebnisse. So dürfte das Potenzial dieser indianischen

Begebenheit wohl auch zum schnelleren Verständnis einzuordnen sein. Der höchste ekstatische Grad des Tanzes scheint die Essenz des Hundes zu sein. Es ist der vorletzte Tanz der Männergruppen im Zeremoniell. Die Tänzer tragen einen Fellstreifen oder roten Kleiderfetzen, auf dem vier Figuren eingestickt sind, schärpenartig über der einen und unter der anderen Schulter, das Ende auf dem Boden hinter sich her ziehend. An diesem Ende des Kleidungsstücks war ein Loch, in das zu Kriegszeiten ein Stock eingezogen war:

*The wearers then did not flee, even if to remain resulted in their being killed* (Kroeber, 252).

Der Effekt dieser Ausstattung ist absolut gleich mit der Wirkung, die das Tragen von Bären-, Wolfs- und Hundsfellen bei indoeuropäischen Hirtenkriegern und anderswo hat. Diese Schärpe glich der, die bei den Arapaho die Tänzer des zweiten und dritten Ehrengrades trugen im selben Zeremoniell.

Diese Schärpe wurde *naa<sup>n</sup>tsöiya<sup>n</sup>* genannt, die Bezeichnung der höchsten Stufe des Tanzes partiell wieder verwendend: *tsöoyanehi*. Die Tänzer trugen zusätzlich zur Schärpe noch

*bunchy head-dresses of owl feathers and of two eagle-feathers. They also carried rattles of a stick on which hoofs were hung* (Kroeber, 252).

Zwei Männer innerhalb der Tanzgruppe waren von höherem Rang als die anderen, d.h. sie hatten sich durch besondere Tapferkeit ausgezeichnet. Diese zwei waren die zotthaarigen Hunde, und sie wurden *tsöoyanehin* genannt, wiederum und diesmal komplett die Bezeichnung für den höchsten Grad des *dog-dance* verwendend. Während die Arapaho nur einen einzigen Tänzer für diese Kategorie vorsehen, gibt es bei den Gros Ventres ihrer zwei. Bei den Arapaho nahmen diese *tsöoyanehin* nicht am Tanz teil, es sei denn, sie wurden durch Schläge dazu gezwungen:

... *these men did not get up, or take part in the dancing, unless they were struck, or driven to it* (Kroeber, 252).

Der höchste Rang schließt also eine Teilnahme am Tanz aus freien Stücken aus: Die *tsööyanehin* gleichen hierin dem „Hund“ im indischen Spiel um die Verlierernuss Kali (> II), der ja auch an den Umtrieben und Gelagen seiner Kumpane nicht teilnimmt, obwohl er sie anführt, also auch den höchsten Rang einnimmt. Diese *tsööyanehin* tragen eine Art Hemd oder Bluse (~ *shirt*; s.u.), auf das zahlreiche Kreise genäht (~ *appliqué*) sind. Im Mittelpunkt eines jeden Kreises waren Federn befestigt. Auf dem Kopf trugen sie Eulenfederbüschel, und der Hals war mit Schnüren umwickelt, an denen Bärenklauen befestigt waren (Kroeber, 252). Die *tsööyanehin* hatten Rasseln - wie die anderen Teilnehmer am *dog-dance* auch, aber ihre Rasseln waren gegabelt statt mit einfachem Ende, also y-förmig (> 66-7), - und die *tsööyanehin* hatten Flöten.

Einige der *grand-fathers* - die Ältesten des Stamms, nicht die Schutzgeister - sollen auch Schärpen getragen haben, die aber unverziert waren und abgenutzt aussahen, Kroeber (253) vermutet, dass sie mit dieser Schärpe lächerlich gemacht werden sollten. Das widerspräche all ihren übrigen Funktionen, könnte aber als karnevalistische Verkehrung der „normalen“ Welt gedeutet werden. Der *tsööyanehi* nahm seine Flöte, seine Rassel und den Kopfschmuck mit, wenn er zur *lodge* ging, ließ aber sein federnbedecktes Hemd in seiner Hütte zurück.

In der *lodge* angekommen, muss eine Frau zur Hütte geschickt werden, um das „vergessene“ Hemd zu holen. Sie zieht das Hemd an und kommt so in die *lodge* zurück, vermutlich eine Revolution der *gender roles* (> 153-4, 178) begehend. Vor dem *tsööyanehi* stehend, hält sie das Hemd an seinem unteren Ende offen vor ihn hin und tut viermal so, als wolle sie es ihm überziehen. Beim vierten Mal tut sie es wirklich. Die zwei *tsööya-*

*nehin* stehen mitten vor der westlichen Wand der *lodge* - die *dog-lodge* ist aufgebaut wie die *crazy-lodge* und hat ebenfalls den kleinen Korridor an ihrem östlichen Ende, dem Eingang gegenüber - diese Parallele in der Architektur verstärkt die hundbezogenen Parallelen zwischen den beiden Tänzen, die ich bereits angedeutet habe. Den Anfang des Tanzes macht einer der Alten, der singend viermal im Kreis geht. Ihm folgen die beiden *tsööyanehin*, also die „zotthaarigen Hunde“, die seinen Gesang auf ihren Flöten begleiten. Wenn sich die „Hunde“ vom Alten entfernen, schnalzt der Alte ihnen wie Hunden zu, damit sie wieder tanzend zu ihm aufschließen. Dann stehen die übrigen Tänzer auf und tanzen mit.

Vier „Tanzwächter“ im Rang von Häuptlingen sitzen dem kleinen Korridor gegenüber; wenn sie meinen, der Tanz habe lange genug gedauert, halten sie die Tänzer an, die auf ihrem jeweiligen Platz stehen bleiben. Dann erzählt der Alte, der den Tanz unterbrochen hat, ein Erlebnis aus einem Kriegszug. Wenn die Pause der Tänzer nach Meinung der Sänger lang genug war, beginnen sie zu singen, und die Tänzer nehmen ihren *dog-dance* wieder auf. Das geht viermal so, jedesmal unterbricht ein anderer Alter den Tanz und erzählt sein Kriegserlebnis. Der ganze Tanz dauert vier Tage, und die Tänzer kommen nicht zum Schlaf. In der Nacht verlassen die Feiernden die *lodge* und tanzen vor den Zelten der Häuptlinge, um Geschenke bettelnd, dabei stehen die beiden „zotthaarigen Hunde“ am Eingang des Zelts.

Das Tanzkorps bildet wahrscheinlich einen Kreis vor dem Zelt, wie dies bei den Arapaho der Fall ist. Hat der Eigentümer des Zelts seine Geschenke überreicht, zieht er an den beiden Fellstreifen, die am *shirt* der *tsööyanehin* hängen. Darauf setzen sich die beiden *tsööyanehin*, und der Tanz wird beendet. Dieses Tanzen für Geschenke dauert vier Nächte lang. Bemerkenswert ist auch hier die Passivität der *tsööyanehin*, die zusam-

men mit den Geschenken der besuchten Personen eine weitere Parallele bildet zu dem *Kali*-Spiel der indischen Junghirtenkrieger. In Indien bedeutet, wie in zahlreichen anderen indo-europäischen Hirtenkulturen, das Beschenken der Besucher den Freikauf von Repressalien durch eben diese Junghirtenkrieger und die Garantie eines guten, neuen Jahrs: *Good-luck-visits* werden diese hart an Mundraub und Erpressung vorbei schrammenden „Besuche“ etwas beschönigend genannt.

Dass die *visits* der Indianer vornehmlich vor den Zelten von Häuptlingen stattfinden, könnte bedeuten, dass die Häuptlinge stellvertretend für die Mitglieder ihres *clans* oder ihrer *moietie* (~ verwandtschaftlich definierte Hälfte des Clans) die Geschenke überreichen. Relativiert wird die Parallele zu den indo-europäischen *good-luck-visits* dadurch, dass die Tänzer ihre Frau den *grandfathers* zum Beischlaf überlassen müssen: Dieses Recht scheint aber nur noch symbolisch wahrgenommen zu werden, da die Frau sich zwar vor dem Alten entkleidet auf den Boden legt, Beine und Arme abspreizend, der Alte sie aber wieder mit ihrer Kleidung bedeckt und so die Zeremonie für abgehalten und beendet erklärt.

Die Tänzer sind verheiratet, während die indo-europäischen Junghirten gerade nicht durch den Stand der Ehe in die Gesellschaft integriert sind, sondern als Junggesellenbund die Gesellschaft der etablierten Familienväter erheblich verunsichert durch Frauenaub und Vergewaltigungen.

Obwohl also eine weitere Parallele, eben in Bezug auf die Frauen, zwischen den indianischen und den indo-europäischen Bündenschemenhaft zu erkennen ist, sind die Unterschiede und Abweichungen doch gleich groß. Wichtigster Bezugspunkt des Vergleichs bleibt aber in beiden Kulturkreisen die Teilnahme von „Hunden“, die auffällig herausgehoben und in entscheidenden Momenten auffällig passiv sind.

### Nachklang oder Missklang: Die Friedenspfeife

Friedenspfeifen sind zunächst heilige Pfeifen, die bestimmten, herausragenden Persönlichkeiten zur Aufbewahrung und rituellen Nutzung übergeben werden von ihren Vorgängern. Die Aufbewahrer dieser Pfeifen müssen strikte Regeln beachten:

*They could not eat of the head or back of any animal, nor of any part of the white-tailed deer, nor any eggs. They were not allowed to bathe, or to paint (except red), or to take the ashes out of the tent. They had to smoke in certain ways. They did not eat dogs, or allow them in the tent; nor did they let dogs touch them, or walk over their legs, or walk before them, while they were smoking. The keepers of the sacred pipes wore their hair uncut and uncombed. They could not cut it until they had given the pipe to another keeper (Kroeber, 273).*

Die Restriktionen, denen die Aufbewahrer der Friedenspfeifen unterworfen waren, tabuisieren auch den engeren Umgang mit Hunden - auf Dauer ist ihnen wohl der Konsum von Hundefleisch und die Anwesenheit von Hunden in ihrem Zelt untersagt, während die übrigen Berührungsverbote nur gelten, wenn sie die heilige Pfeife benutzen.

Bemerkenswert ist, dass es in indianischen Gesellschaften, die zum Hund grundsätzlich positiv eingestellt sind, einen Bereich gibt außerhalb der Jagd mit ihren Tabus, in denen der Hund als Störfaktor aufgefasst wird, in dem er fast als unreines Tier erscheint. Merkwürdig, dass gerade die Friedenspfeife diese Tabuzone symbolisiert. Der Hund hat seinen Platz offensichtlich nur in der Eröffnungsfeier eines Krieges, nicht aber im Ritual, mit dem der Kriegszustand beendet wird.

### Der Hund in südamerikanischen Kulturen

Da die bekannten Kulturen der Maya, Azteken usw. in Mittelamerika dauerhaft hierarchisierte Gesellschaftsstrukturen haben, sind sie mit den relativ egalitär organisierten Jäger- und Sammlerinnen-Kulturen Nordeurasiens und Nordamerikas nur bedingt vergleichbar, jedenfalls nicht gleichzusetzen. Diese mittelamerikanischen Kulturen werde ich daher im 2. Band auf ihre Relationen zum Hund untersuchen. Gleiches gilt für die sogenannten Hochkulturen in Peru. Ich werde daher aus dem tiefsten Süden Südamerikas und aus dem Urwald Guyanas je eine Kultur stellvertretend für südamerikanische Jäger-Sammlerinnen-Kulturen analysieren. Reisen wir zunächst an die südliche Spitze des Doppelkontinents:

#### An Amerikas Ende: Patagonien und Feuerland

Den *Patagonian Dog* beschreibt Allen als mittelgroß (~ 40 cm), einem Foxhound vergleichbar, kurze Stehohren, kurz- und drahthaarig oder langhaarig mit mehr Wolle, dunkle, ziemlich einheitliche Farbe, selten mit weißen Flecken; buschige Rute, insgesamt wie ein kleiner Wolf. Besonderes Kennzeichen aus unserer Sicht: Der Hund bellt nicht - ein Verhaltensmerkmal, das bei vielen Indianerhunden von den europäischen Eindringlingen bemerkt wird. Differenzierter ist es aber richtiger: Die Hunde bellen nicht auf der Jagd, warnen im Dorf aber nachts laut bellend vor Fremden (Schwartz, 43). Das lange Fell des *Patagonian* wird mit anderen Materialien zu kurzen Mänteln verarbeitet. Die Tehuelche gaben einem Toten mehrere Jagdhunde mit auf die Reise (Schwartz, 98); sie haben nach Einführung des Pferds die neuen Möglichkeiten gern genutzt, und auch ihr Speiseplan wurde um die Nuance Pferdefleisch erweitert: *Dogs, however, were never eaten* (Schwartz, 44): Obwohl das Pferd den

Hund weitgehend ersetzt, erbt es von ihm nicht den Status als Speisetabu. Den Yahgan-, Alacaluf- und Ona-Indianern ist der *Feuerland-Hund* (~ *Fuegian*; > 567) ein absolut unentbehrlicher Jagdgehilfe, der prinzipiell nicht verspeist wird. Diese Indianer trainieren ihre kleinen und langhaarigen Hunde so, dass sie Fische in Netze treiben: *Over the years they* (~ die Hunde) *had been developed, through selective breeding by the natives, to be willing and able to herd fish!* stellt Pferd (164) erstaunt fest: Das Netz wird von zwei schwimmenden Fischern gehalten, und die Hunde treiben tauchend den Fischschwarm ins Netz, ab und an über Wasser Luft holend. Sie verfolgen auch Fischotter und Robben, die sie auf die Boote der Indianer zutreiben, wo sie mit Speeren bzw. Harpunen erlegt werden. Eine erstaunliche Parallele bietet der *Spanische Wasserhund*, der ebenfalls zum Eintreiben von Fischschwärmen eingesetzt wird - er bringt angeblich zusätzlich vom Boot das Netz aus, vermutlich zu einem parallelen Boot, treibt die Fische zusammen und ins Netz und bringt das volle Netz wieder zum Fischer ans Boot zurück.

Natürlich kann ein Hund, der so talentiert ist, an Land auch als Hütehund verwendet werden; zusätzlich arbeitet er als Stöberhund auf Wildgeflügel und apportiert natürlich auch Enten, die auf dem Wasser geschossen wurden. Ein wahrhafter Allrounder, der seine Auslastung braucht, sonst wird er „neurotisch“. Wie kamen die Feuerland-Indianer auf die Idee, ihre Hunde als Fischhütehunde zu verwenden? Vielleicht haben sie oder ihre nördlicheren Vorfahren das Einkesseln des Jagdobjekts von den Schwertwalen abgesehen, wie Shternberg es 1905 (251) beschreibt. In Hungersnöten ließ man lieber alte Frauen sterben, als dass man einen Hund verspeist hätte: *Dog catches otter, old women are good for nothing!* Der *Fuegian-Dog* wird um 45 cm groß, die Schädelbreite beträgt ca. 8,1 cm: Diese Maße sind wieder weitestgehend identisch mit den charakteristischen Abmessungen des eurasischen *pes/perro*-Hundes und verweisen auf einen Grundtyp,

der sich seit der Eiszeit auf verschiedenen Kontinenten erhalten hat. Bei den Ona im südlichsten Feuerland sieht der Initiationsritus in der Pubertät vor, dass der männliche Jugendliche eine gewisse Zeit in der Einsamkeit verbringt,

*though he was allowed the aid and company of a dog, which must have eased his loneliness considerably,*

wie Schwartz (44) untertreibend mutmaßt, denn ohne das Gebiss des Hundes hätte der Jugendliche gewisse Muscheln und andere Schalentiere nicht öffnen und verzehren können (ein Szenario, das ich ähnlich für den Novizen mit Hund in der Grotte Chauvet vorschlage). Auch die in der Nacht auf Felsen schlafenden Vögel schlägt der Hund lautlos und bringt sie ebenso lautlos seinem Jugendlichen, um die nächsten Opfer nicht zu warnen. In der Sprache der Yahgan, die sich selbst Yamana nennen (Schwartz, 184, FN 56) und den Ona südlich zwar benachbart, aber sprachlich nicht so eng verwandt sind, wie die Nachbarschaft vermuten lässt, sind einige wesentliche Tätigkeiten wie *fangen*, *aufheben* oder *beißen* im Signifikat auf den Hund bezogen: Die Verben meinen *fangen wie Hunde*, *aufheben wie es ein Hund täte* und *beißen wie ein Hund* (Schwartz, 45). Der Hund strukturiert die sprachliche Gliederung der Yahgan-Wirklichkeit in wesentlicher Weise. Das gipfelt in der Bezeichnung der hauptsächlichen Aktivität: Das Wort *yösöl-aiamalim* kann bedeuten: *Hunde*, *Jäger mit Hunden* oder *Jäger alleine*. Der Hund hilft den Yahgan bei der Otterjagd, die ihnen Fleisch und Fell liefert. Die Hunde werden nicht speziell trainiert, erledigen ihre Aufgabe also aufgrund eines genetisch fixierten Verhaltensmusters und müssen folglich züchterisch nicht mehr intensiv bearbeitet werden:

*Pups from a good hunter were in high demand, but no attempt was made to improve the breed by the selection of both parents* (Schwartz, 45).



Tehuelche-Indianer und ihre Patagonian Dogs treffen 1834 Teilnehmer der Darwin-Expedition in der Provinz Santa Cruz (Argentinien); eine Zeichnung von Philip King. In: Pferd, 161.

Wozu auch? Ihre jagdliche Funktion erfüllen sie ja zur Zufriedenheit eines guten Jägers, der schon darauf achtet, von ebenso guten Hunden unterstützt zu werden, verlore er doch sonst Qualitäten, die für die Jagd auf Otter unabdingbar sind. Wir können also aus der Tatsache, dass *no attempt was made to improve the breed*, nicht ableiten, dass es keine züchterisch relevante Aktivität gegeben habe.

Die Hunde am Ende Amerikas sind gekennzeichnet durch Merkmale, die über den ganzen Kontinent anzutreffen sind: Sie sind zwischen 27 cm bis 50 cm groß, haben breite Schädel, eine typisch „nordische“ Qualität, verbreitet bis in den südlichsten Zipfel Amerikas, einen dreieckigen Fang, Stehhoh-



Zeichnung von einem der zwei Feuerland-Hunde, die 1883 von Dr. Huades nach Frankreich gebracht wurden: Sie konnten bellen wie europäische Hunde; der flache und breite Schädel und der dreieckige Fang sowie die seitlich angesetzten und nach vorn gerichteten Ohren verweisen auf nordische Kennzeichen (> 209-12). In: Pferd, 167.

ren, und ihr Fell ist schwarz mit weißen Flecken und lohfarbenen Beinen (Schwartz, 45), sie haben also die Farbformel  $a^{tan} a^{tan} sp^{sp}$ . Im folgenden Kapitel werden wir Varianten von Tierabstammungsmythen eines südamerikanischen Indianerstammes kennenlernen, in denen der Hund nicht mehr mit dem Bären in Konkurrenz, Kongruenz

oder Konvergenz auftritt, sondern in Opposition zu anderen möglichen Tierstammeltern der betroffenen Indianer. Vom Vergleich dieser mikroskopischen, weil nur einen Clan innerhalb eines Stamms betreffenden Mythen will ich dann einige Grundaussagen über die Hundeabstammungsmythen in verschiedenen Kontinenten wagen.



Nicht mehr Repräsentantin der Großen Göttin: Die Weiße Bärin ist die Dienerin und Beschützerin der Cheyenne-Erdgottheit "Unsere Großmutter", die als Weiße Wölfin und Vorfahrin der Cheyenne vorgestellt wird. In: Schlesier, 118.

## 10. Die Tierabstammung des Menschen - Struktur und Funktion der Erzählung



Dass der gesamte Komplex des Hundemythos als Einheit zu sehen ist, dürfte nach so vielen Belegen und konkreten Übereinstimmungen kaum noch zweifelhaft sein. Schon für Koppers (1930, 387) lag der Zusammenhang *klar genug zutage*, wobei er sich aber zunächst auf die südasiatischen und sibirischen Parallelen bezog. Die molekulargenetischen Erkenntnisse bestätigen aber die genetische Beziehung der verschiedenen Weltregionen in jeder Bedeutung des Wortes *genetisch*. Doch gehen wir der Reihe nach vor: Das Epizentrum der Hundemythologie scheint in Asien zu liegen, und über die Ainu auf der östlichen, maritim orientierten Schiene und über die Süd-Tungusen auf dem Landweg sind die Ureinwohner Chinas und Südostasiens mit den sibirischen Völkern mythologisch verbunden. Koppers geht daher von Südostasien als dem Ursprungsherd der Hundemythologie aus. Genetisch aber spricht einiges eher für Zentralasien als Entstehungszentrum. Die erst kürzlich entdeckte X-Haplogroup ist gemeinsam mit den amerikanischen Gründer-Haplogroups A, C und D z.Z. nur bei altaischen Völkern nachgewiesen. Und die Logik, dass dort der Ursprung der Immigranten nach Amerika zu suchen ist, wo alle in Amerika geographisch relativ getrennt vorkommenden Gründer-Haplogroups geographisch auf kleinstem Raum gemeinsam auftreten, diese Logik ist z.Z. nicht zu erschüttern. Im Gegenteil: Die Hinweise in der Geschichtsschreibung der „Hochkulturen“ bestärken die These vom zentralasiatischen Ursprung der Mythologie: Die meisten Amazonen und ihre hundeköpfigen Ehemänner werden von der eu-

ropäischen Antike östlich der damals bekannten Welt geortet, von der indischen Hochkultur werden sie nördlich von ihr angesiedelt, und die chinesische Hochkultur lokalisiert sie nordwestlich von sich. Das Epizentrum liegt diesen Historienschreibern zufolge in Zentralasien. Dass die Griechen und Römer Amazonen und Hundeköpfige auch in einer Region Afrikas ansiedeln, die sie mit Äthiopien umschreiben, widerspricht fürs Erste nicht dem von uns in entgegengesetzter Richtung liegend angenommenen Epizentrum, auch wenn es dort in Äthiopien und besonders im Süden Libyens tatsächlich „Hundeköpfige“ gegeben hat, wie wir noch sehen werden (> II).

Dass die Chinesen Hundeköpfige nicht nur westlich, sondern auch südöstlich ihres Landes lokalisieren, widerspricht ebenfalls nicht unserer zentralasiatischen Grundannahme, denn zum Einen haben die Chinesen in einer keilförmigen Invasion die Urbevölkerung Chinas an die nordwestlichen und südöstlichen Randzonen der „chinesischen Welt“ verdrängt, und zum Zweiten dürfte deutlich geworden sein, dass sie selbst auch eine Vergangenheit als Hundemythologen gehabt haben, wie ihre begeisterte Aufnahme des Taoismus als sublimierte Form der Hundemythologie zeigt: Aus dem verachteten *P'an-hu* der Urbevölkerung wurde der philosophische *P'an-ku*, und in Zeiten der Dürre huldigen sie dem Hundstern Sirius (> II). Genetisch wie mythologisch und ethnographisch sind Beziehungen und Parallelen nachweisbar von Südostasien über die Beringstraße bis nach Südamerika. Auch die mtDNA-Analyse der Indianerhunde be-

legt, dass die Hunde von den Einwanderern mitgebracht wurden, sie sind nicht aus amerikanischen Wolfspopulationen entstanden. Der Hunde-Abstammungsglaube lässt sich, wenn auch in wechselnder Intensität und - wenn auch selten - umgestaltet in der Rolle der Geschlechter, nachweisen im gesamten pazifischen Raum, er ist wahrhaft zirkumpazifisch. Während Koppers noch davon ausgeht, dass der Abstammungsglaube mit den Na-Dene, der zweiten, größeren Einwanderungswelle, nach Amerika gekommen ist, spricht die Anwesenheit des Hundemythos in Mittel- und Südamerika dafür, dass bereits die Amerind, die vor dem letzten Kältemaximum (ca. -18.000) einwanderten, diesen Glauben mitgebracht haben - nur die Amerind, nicht aber die Na-Dene besiedelten beide Amerikas.

Diese Indizien belegen, dass die Domestikation des Hundes und die Hundemythologie bereits im Paläolithikum voll entwickelt waren. Die Fülle der Nachweise von Südostasien bis nach Südamerika verändert das Formkriterium zum Quantitätskriterium: Die Frauengestalt, die eine fast überall herausragende soziale Stellung einnimmt,

*in Südostasien und zum Teil auch in Ostasien ist sie eine Prinzessin, in Nordostasien und Nordamerika zumeist eine Häuptlingstochter (Koppers, 389),*

erscheint über das soziale Kriterium ihres Rangs in der Gesellschaft hinaus - und das ist viel wichtiger - als eine selbstbestimmte Person, die sich ihren künftigen Partner nicht diktieren lässt, sondern frei auswählt ohne jede Rücksicht auf irgendwelche gesellschaftlichen Zwänge. Sie wählt, sie wird nicht erwählt:

*Ja, bei den Eskimos fällt die Konzeption der Ur- oder Welthausmutter vielfach mit der „Frau oder dem Mädchen, das nicht heiraten wollte, dann aber den Hund zum Gemahl erhielt“, direkt zusammen (Koppers, 389).*

Die selbstbewusste junge Frau und die Urmutter, die sie später sein wird, das ist reiner Ausdruck des Matriarchats, wenn keineswegs immer in rein matriarchaler Form überliefert. Schon Koppers erkennt diese Verbindung, und er schlägt vor, auf dem Wandlungsweg des Hundemythos nach weiteren mutterrechtlichen Merkmalen zu suchen. Im Epizentrum des Mythos, also im nordöstlichen China, der Mandchurei und dem Amur-Becken, aber auch an seinen Rändern im Süden in Korea, Japan, Südostasien, den Philippinen und Taiwan, und an seinen Rändern im Norden, bei den Tungusen, Itel'men, Koryaken, Nivkh, Tschuktschen, Yukaghiren und Aläuten haben Ethnologen und Religionshistoriker wie Gahs, Jochelson und Shirokogoroff einen Typus profiliert, der paläoasiatisch und mutterrechtlich ist, in Südchina bei den Yao-tse und auf Taiwan noch deutlich entwickelt, bei den Ainu und im Amurgebiet (schon?) reduziert. Dabei erscheint das Bärenzeremoniell männlich und somit schon patriarchal akzentuiert, es ist aber im Ursprung nur die Bäarin, die Geburt und Wiedergeburt und den Beginn des Neuen Jahrs verkörpert, nicht der männliche Bär. Der Hundemythoskomplex ist ein Erzeugnis mutterrechtlicher Kultur, und als noch besonders mutterrechtlich organisiert wurden die Na-Dene-Stämme, davon besonders die Athabaskan, und die Irokesen als Amerindnachfahren im Gebiet der großen Seen beschrieben. Von den Irokesen entwickelt Koppers über die irokesische Ur-Muttergöttin Ataentsik eine Beziehung zur Sedna-Pingagestalt der Inuit und über die Na-Dene des Nordwestens und wiederum die Amerind ~ Irokesen des Nordostens zieht Koppers versuchsweise eine Linie bis zu den Altmexikanern (> II), bei denen er

*so viele charakteristische Übereinstimmungen mit den entsprechenden Anschauungen, namentlich der Südostasiaten (Koppers, 394)*

feststellt, dass er gerne mit einer Beziehung zwischen beiden Kulturen rechnen möchte:

*Aber das Wie, Wo und Wann wird uns hier ... wohl noch auf längere Zeit Geheimnis bleiben (Koppers, 394).*

Mit der Hilfe der mtDNA-Analysen können heute demographische Bewegungen in der fernsten Vergangenheit des Anatomisch Modernen Menschen rekonstruiert werden, und die Wanderungen von Menschen, Hunden und Mythologien von Zentralasien in verschiedene Richtungen, bis hin nach Südamerika, können heute nachgestellt werden. Eine Erzählung der nördlichen Nade ne schließt den Kreis zum südchinesischen Riesen *P'an-ku* des Taoismus:

*The earth existed at first in a chaotic state, with only one human inhabitant, a woman who dwelt in a cave and lived on berries. While gathering these one day, she encountered an animal like a dog, which followed her home. This Dog possessed the power of transforming himself into a handsome young man, and in this shape he became the father by the woman of the first man (Frauen sind vor den Männern da, die Männer beziehen ihre Identität über den Hund als ihren Stammvater).*

*In course of time a giant of such height that his head reached the clouds, arrived on the scene and fitted the earth for its inhabitants. He reduced the chaos to order; he established the land in its boundaries, he marked out with his staff the position or course of the lakes, ponds, and rivers. Next he slew the Dog and tore him to pieces ... this giant ... used the fragments not to create men or things, but animals.*

*The entrails of the dog he threw into the water, and every piece became a fish; the flesh he scattered over the land, and every scrap became birds. All these spread over the earth, and increased and multiplied; and the giant gave the woman and her progeny po-*

*wer to kill and eat of them according to their necessities. After this he returned to his place, and he has not since been heard of (H.H. Bancroft, *The Native Races*, III, San Francisco, 1883, 105 f., in: Koppers, 393-4).*

Die Frau wohnt in einer Höhle und lebt von Beeren: Die Höhle als Wohnplatz des Paläolithikums, die Frau als Sammlerin wilder Früchte - noch die Irokesen erinnern daran, wenn sie die Vorbereitungstreffen zum *Midwinter Ceremonial* mit dem *White-Dog* Ritual und dem *Bowl Game* das Treffen nennen, an dem man Beeren isst. Wir erinnern uns auch, dass der Bär dem Mädchen im Wald zunächst als Mann begegnet, sich dann auf dem gemeinsamen Weg zur Bärenhöhle in einen Bären verwandelt. Dass sich der Hund in einen charmanten jungen Mann verwandeln kann, zeigt die Durchrationalisierung der Erzählung an - und das heißt: die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins, die man auch an anderen Merkmalen erkennen kann, z.B. an dem Riesen, der plötzlich an der Stelle auftritt, an der im Bärenritual die Brüder des Mädchens sich auf die Suche nach der verlorenen Schwester machen. Der eine und einzige Riese, nicht die Brüder, tötet den Hund, nicht den Bären; nicht der Vater hackt der Tochter die um den Bootsrand gekrallten Finger ab, woraus die Seetiere entstanden und die sinkende Tochter zur Meerfrau wird, er zerreißt den Hund, der ja schon bei den Inuit analog zum Bären gatten getötet wird, aber nicht zum weiblichen Ursprung der Seetiere werden kann - und Gipfel der Patriarchalisierung ist, dass der Riese die Menschen die Jagd lehrt, nicht der Hund/Bär verrät seine Kenntnisse den Menschen, um zum Wohle der Menschheit zu sterben: Ein theologischer Rückschritt, nimmt man die Selbstopferung des Gott(es-sohn)s für den Gott(vater) als höchsten Maßstab des Fortschritts, eher ein theologischer Fortschritt zum Atheismus, nimmt man die nachmalige Passivität des angenommenen Schöpfergotts zum Maßstab.

Und zu vergessen, dass die Hündin/Bärin die Lehrmeisterin der Menschheit war, nicht ein Riese von irgendwo, das ist schlicht eine patriarchal bedingte Amnesie. Der eine und einzige Riese - die Anbahnung des Monotheismus. Wie alt bzw. wie jung ist diese Version eigentlich?

Der Nachfolger des Hundemythos ist in Nordostasien und in Nordwestamerika der *Big-Raven-Mythos*. Koppers vermutet mit A.N. Maksimov, dass der jüngere Mythos mit der Rentierzucht eingewandert ist, denn die originären Viehzüchter West- und Nordsibiriens (Saami/Lappen und Samoyeden, im Süden einige Turkvölker) hätten zu allen Haustieren ein eher negatives Verhältnis. Der Hund als Hüter der Herden werde nur als Wirtschaftstier und nicht als Mythenträger akzeptiert (Koppers, 397). Auch Koppers vermutet, dass die wirtschaftliche Nutzung des Hundes in der arktischen Inuit-Kultur ein Grund für das Verblässen des Hundemythos ist, eine - wie wir wissen - einseitige und unwahrscheinliche Erklärung, da sich zahlreiche Gegenbeispiele finden lassen.

### Der Hund im Mythos der Arawak

Es ist für westlich Denkende fast unerträglich, die Tierabstammung des Menschen überhaupt in Erwägung zu ziehen - nicht weil wir Darwins Evolutionsgedanken wieder durch die biblische Version ersetzen wollten, sondern weil die Konkretheit der paläoментalen Erzählung das größere Hindernis darstellt, den Gehalt hinter der Gestalt der Erzählung wahrzunehmen. Ein weiteres Problem ist die Offenheit eines Mythos für historische Ereignisse, da er selbst ja ahistorisch, d.h. der Geschichtlichkeit enthoben zu sein vorgibt. Es ist also die Frage, wie wandelbar eine vorgegebene Struktur wie der Bären- oder Hundeabstammungsmythos ist und welche Prozesse diese Struktur zulässt. Es ist deshalb unverzichtbar,

Struktur und Funktion der Hundeabstammungserzählung auf westliche Weise zu analysieren, nicht nur, um den Lesern einen westlichen Weg des Verständnisses zu bahnen, sondern auch, um die Geschichtlichkeit eines Mythos einschätzen zu können. Ich bediene mich zur Klärung dieser grundsätzlichen Fragen der von L. Drummond vorgeschlagenen Methode:

### Der *Dog-Spirit-People-Clan* bei den Arawak in Guyana

Die Arawak leben am Pomeroun in Guyana im nordöstlichen Amazonasgebiet, sprechen eine Amerind-Sprache und bezeichnen den Hund mit dem spanischen *perro*, was ihnen die Behauptung von Sprachwissenschaftlern einbrachte, sie hätten den Hund erst als Haustier der Europäer kennengelernt.

Da von der Sprachfamilie der Arawak aber auch einige Stämme Venezuela und die Kleinen und Großen Antillen vom Nordosten Südamerikas aus besiedelt haben und da diese Stämme nicht-europäische Bezeichnungen haben für den Hund ~ *auri* (am Orinoco in Venezuela), *âori*, *â'oli*, *ánli*, *âuli* (auf den Kleinen Antillen) und *aon* (auf den Großen Antillen), können wir mit Schwartz (188, FN 66) davon ausgehen, dass *aon* u.ä. Hinweis ist für *the existence of an indigenous breed of dog in northern South America that was imported into the Caribbean Islands*. Diese Hunde waren vielleicht von Anfang an präsent bei den Stämmen, die nicht im Regenwald lebten, ein Biotop, der Hunden nicht gut bekommt, oder die nach Venezuela ziehenden Arawak haben dort den Hund übernommen. Jedenfalls gibt es *Hund* in ihrer Sprache auch mit einer nicht-indoeuropäischen Bezeichnung, und wenn Roe (in; Schwartz, 195, FN 79) annimmt, dass die Arawak, die vom Norden Südamerikas, also wohl von Venezuela aus, die Karibik besiedelten, „*deep*“ *memories* hatten von einem

*fearsome jungle predator that they maintained in their myths and stories, and they imbued dogs with some feline characteristics in their art. Dogs were „stand-ins“ for jaguars,*

dann können wir auch für den Hund eine ebenso „tiefe“ Verwurzelung in den *myths and stories* der Arawak annehmen, verhalten sie sich doch völlig analog zur altmexikanischen Angleichung von Hund und Jaguar (> II) im Sinn einer Aufladung des Haushundes mit „wilden“ Komponenten. Die Arawak erzählen als Entstehungssage eines ihrer Clans - der *Dog Spirit People* - eine besondere Form des Hundemythos: Die Erzählung *pero-kuru-kuyaha* (~ *die Nachkommen des Hundesgeists*, manchmal auch nur: *Die, die eine ganze Menge essen, wie ein Hund*) soll durch die besonderen Beziehungen der Arawak zu den weißen Kolonialisten erst möglich geworden sein, denn sie haben ja angeblich, wie so oft, erst von den Weißen den Hund als Haustier bekommen.

### **Die Erzählung der Arawak**

Viel, viel früher gab es nur wenige Arawak-Männer und -Frauen. Einer dieser Arawak-Männer hatte eine weiße Hündin, die ihn aufs Feld begleitete. So bald er mit der Arbeit begann, verschwand die Hündin im Busch, und der Mann sah sie erst wieder am Abend im Lager. Eines Tages kam er zurück und fand eine warme Mahlzeit aufgetischt. Die weiße Hündin war wieder vor ihm ins Lager zurückgekehrt und erwartete ihn. Das ging so einige Tage hin mit der warmen Mahlzeit. Schließlich wollte unser Mann aber wissen, wem er das gute Essen zu verdanken hatte, und grübelte ein wenig: Er verband nun das Verschwinden der weißen Hündin mit dem gedeckten Tisch und beschloss, diese These zu verifizieren. Er tat so, als widme er sich ganz seiner Feldarbeit, schlich aber der Hündin, als sie sich wieder aus dem Staub machte, unauffällig hin-

terher und sah, wie sie im Lager ihr Fell ablegte, auf einen Pfosten hing und als weiße Frau in seine Hütte ging. Er nahm schnell das Fell und sagte: „Da du ein Mensch werden willst, sollst du es sein!“ - und warf das Hundefell ins Feuer. Die weiße Hündin war offensichtlich die Verkörperung eines Geists. Der Mann muss selbst ein Zauberer (~ Schamane) gewesen sein, denn sonst hätte er die Gegenwart eines Geists nicht so gut aushalten können. Die weiße Frau aber grämte sich sehr und rief: „Warum verbrennst Du meine Kleider?“ Denn ohne Fell konnte der weiße Geist nicht mehr zu seiner alten Identität zurück. Es blieb dem Geist also nichts anderes übrig als eine Frau zu sein. Sie und ihr Mann lebten als Ehegatten zusammen, und ihre Nachkommen wurden der *pero-kuru-kuyaha*-Clan.

Drummonds Arbeitsgebiet waren, als eine alte Arawak-Frau ihm die Entstehungserzählung ihres Clans anvertraute, Kontaktwirkungen zwischen verschiedenen Ethnien (~ „Völker“, Kulturen). Sein Erkenntnisinteresse war also schon fixiert, als er die Erzählung hörte: Das erklärt u.a., warum er die Frage nach der Prozesshaftigkeit, d.h. nach der Geschichtlichkeit einer Struktur nicht ausdehnt auf die weltweit verbreiteten Tierabstammungserzählungen und am Beispiel der zahlreichen Varianten des Hundabstammungsmythos untersucht. Drummonds Antwort auf diese Frage fiel dann nämlich um mindestens eine Dimension reicher aus. Seine Arawak-Gruppe bestand seit 400 Jahren aus ständigen Vermischungen zwischen verschiedenen Ethnien und deren Wanderungen den Fluss auf- und abwärts. Flussabwärts leben ostindische und portugiesische Creolen. Aufwärts wohnen reine Carib-Amerind und vermischte Carib-Akawaio-Amerind: Diese Gemengelage macht das besondere Interesse der Arawak verständlich, mit der Entstehungserzählung ihres Clans vor allem ihre ethnische Identität zu finden: Das bedeutet, sie vergewissern sich ihres Wir-Gefühls gegenüber den „Anderen“ - das geschieht in Grenzziehungen

und Identitäten kultureller und biologischer Art: Physische Identität oder Verschiedenheit, Kompatibilität oder Unverträglichkeit, Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit, Verbindungen (~ Nachkommen-schaft) und Trennungen. Die Möglichkeit einer Verbindung zwischen einem männlichen Menschen und einem weiblichen Hund, also zwischen zwei verschiedenen Gattungen, ist der eine Aspekt des Problems, der andere ist die Fruchtbarkeit dieser Verbindung. Es gibt nach Drummond (849) nur vier mögliche Lösungen für dieses Problem: Die Arawak-Erzählung liefert ein Modell.

***Die Erzählung vom Clan der Mundurucu: Affenvariante 1***

hat zum Thema die biologisch zwar gelungene Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau, die in Wirklichkeit eine Äffin ist, diese Verbindung scheitert aber auf der sozialen Ebene, da die Äffin dem Mann das Versprechen abringt, sich nicht über seine Schwiegereltern lustig zu machen, der Mann dieses Versprechen aber nicht einhält. Die Rache der Affen: Sie lullen den Mann in einem Baumhaus durch das gemeinsame Kauen roher, narkotisierender Blätter ein, er kann nach Erwachen aus dem Rausch nicht herabsteigen aus eigener Kraft, Insekten müssen ihm behilflich sein - jetzt rächt der Mann sich, indem er seine Verwandten mit Pfeil und Bogen tötet, nur seine Frau lässt er leben. Die schenkt einem Sohn das Leben, mit dem sie später Inzest hat. Der Mann ist offensichtlich in der Zwischenzeit abhanden gekommen.

***Die Erzählung vom Arawak-Clan: Affenvariante 2***

Ein Arawak-Jäger erlegt eine Äffin, es ist aber zu spät, um ins Dorf zurückzukehren, so errichtet er ein Schutzdach aus Palmenblättern und röstet und verzehrt den Schwanz der Äffin, den Rest röstet er

auch, lässt ihn aber liegen. Am nächsten Tag ist die Jagd sehr erfolgreich für ihn. Er kehrt zu seinem Schutzdach zurück und findet eine Frau in seiner Hängematte. Der geröstete Rest der Äffin ist verschwunden. Er kombiniert den Zusammenhang und nimmt die gestaltgewandelte Äffin zur Frau und presst ihr das Eingeständnis ab, jene Äffin zu sein, die er getötet hat - im Gegenzug verlangt sie von ihm den Eid, nie über ihre Herkunft zu sprechen. So leben sie eine Zeitlang zusammen, da hört die Frau im Wald Affen rufen. Sie sagt ihrem Mann, ihre Onkel seien draußen am Waldrand, tranken Cassava-Bier und luden sie zum Umtrunk ein. Das Paar geht hinaus in den Wald, klettert auf den Baum, auf dem die biertrinkenden Affen sitzen. Alle prosteten sich zu, der Mann trinkt schnell und viel und verrät auf Nachfrage die Identität seiner Frau. Die Szene verschwindet, vom Rausch erwacht, kann er nur mit Hilfe eines Vogels herabklettern - und ist allein.

***Die Erzählung vom Clan der Warrau: Die Hirschfrau***

Diese Erzählung hat einen alten, männlichen Protagonisten, der sozial isoliert ist wegen seiner Trickereien. Er erlegt einen Hirsch, den er fast ganz aufisst, nur ein Bein bleibt übrig, das er in seine Vorratskammer bringt. Die nächsten Tage hat er kein Jagdglück, er kehrt in seine Hütte zurück, seine Mahlzeit ist bereits gar und aufgetischt. Er wird neugierig, wer ihn da wohl bekocht, tut so, als gehe er zur Jagd und überrascht das Hirschbein dabei, sich in eine schöne Frau zu verwandeln. Er schlägt ihr die Heirat vor, sie ziert sich zunächst. Er baut ihr eine eigene Hütte, sie lernen sich immer besser kennen, ziehen zusammen und leben wie Mann und Frau, allerdings stellt die Hirschfrau die Bedingung, er dürfe nie ihre wirkliche Herkunft verraten. Sie laden die Nachbarn ein, die den alten Trickser verfeimt hatten und jetzt neidisch sind wegen der schönen, jungen Frau. Sie ma-

chen ihn betrunken, er erzählt ihnen die geheime Identität seiner Frau und fällt in Ohnmacht. Er erwacht in seiner alten Hütte, das Hirschbein ist noch in der Vorratskammer. Wem das alles zu fremd vorkommt, der erinnert sich an den Schwan, Elsa von Brabant und Lohengrin: Hier ist es der Mann, der aus dem Nichts (geographisch, gesellschaftlich) kommt und in höchster Not der Frau beisteht, unter der einen Bedingung...

### Mögliche Varianten und Problemlösungen

Fasst man die wesentlichen Komponenten der drei Erzählungen abstrakt zusammen, kommt man zu drei Grundmustern, denen sich ein viertes unmittelbar anschließt, das wir im Hundeabstammungsglauben der Mongolen schon kurz kennen gelernt haben - diese vier Grundmuster gelten für alle Tierabstammungsmythen der Menschheit:

1. Die gelungene Beziehung durch Gestaltwandel: Die Arawak-Mythe vom Hundegeist - eine eheliche Verbindung zwischen zwei Wesen verschiedener Gattungen ist fruchtbar und liefert als Ergebnis eine neue Gattung: Den Arawak-Clan. Das bedeutet:

Zwei fremde Inter-Gruppen werden zu einer neuen Intra-Gruppe auf der Basis der Blutsverwandtschaft. Die Mythe betont die jeweilige Exklusivität (~ substantielle Besonderheit) der zwei Inter-Gruppen ebenso wie die Inklusivität (~ Einschließlichkeit) der neuen Intra-Gruppe: Das ist die Teilhabe aller Nachkommen an der elterlichen Substanz.

2. Die misslungene Beziehung durch Gestaltwandel: Die Mundurucu-Erzählung von der Affenfrau - eine biologisch fruchtbare Verbindung zwischen zwei

verschiedenen Gattungen hat stattgefunden, aber sie wird nach und nach durch Scheidung und Leugnung des Nachwuchses in Frage gestellt. Nachwuchs und ein Elternteil betreiben der Not gehorchend Inzest: Die Ausschließlichkeit und die ethnische Identität gewinnen die Oberhand über Einschließlichkeit und Verwandtschaft.

3. Die unfruchtbare Verbindung: Die Warrau-Erzählung von der Hirschfrau - die scheinbare Möglichkeit einer fruchtbaren Verbindung zwischen verschiedenen Gattungen wird verworfen. Die Gattungen können nur durch Vorgänge in der Intragruppe ihren Fortbestand sichern. Hier wird die Endogamie als gemilderte Form des Inzest betrieben.

4. Die Spontanzeugung oder die Unbefleckte Empfängnis: Verwandtschaft und Ethnizität (~ hier: Gattungs- bzw. Stammeszugehörigkeit) verschmelzen in einem Prinzip. Organisches Leben entsteht aus anorganischem Material - das Werden im Vergehen. Jungfräuliche Empfängnis und Geburt werden durch die Vereinigung kosmisch extrem entfernter Gattungen möglich - der Mond befruchtet eine Mongolin, und Dschinghis Khan wird geboren; die unbefleckte Empfängnis Marias und die Geburt des Jesuskindleins ist die bekannteste Version der fruchtbaren Vereinigung extrem entfernter Gattungen.

Die Verbindung zweier Gattungen wird nur möglich durch den Gestaltwandel des einen der beiden Partner. Die weiße Frau der Arawak-Erzählung wird als *Hund* mit dem aus dem Spanischen *perro* entlehnten *pero* benannt - also nicht mit einem authentischen Arawak-Wort, während *kuru* und *kuyaha* (~ Geist) wurzelechte Wörter der Arawak-Sprache sind. Die Gattung der weißen Hündin könnte die britische Kolonialherrschaft repräsentieren, wie Drummond suggeriert;

eine Entsprechung auf etwas anderer Ebene gibt es bei den Indianern in Chapala (Jalisco/Mexiko): Für sie übernehmen schwarze Hunde den Fährdienst über den Fluss der Unterwelt, für die nichtindianischen Bewohner arbeiten weiße Hunde; bei den Mazateca (Oaxaca/Mexiko) bringen weiße Hunde *nur feine Leute hinüber, weil ein Indianer ihr schönes Fell beschmutzen würde* (Termer, 29 & 30). Der Übertragbarkeit dieser Zuordnung aber steht entgegen, dass die Arawakfrauen, wenn sie sich „vermischen“, in der sozio-ökonomischen Realität mit schwarzen und nicht mit weißen Männern Verbindungen eingehen.

Die reale Hautfarbe des interethnischen ~ fremden Partners ist das Gegenteil der mythischen Farbe Weiß, und das Geschlecht der handelnden Person sowie die Zuordnung von Aktivität und Passivität sind ebenfalls in der Erzählung vertauscht. Wenn wir die Arawak-Erzählung vergleichen mit der Mundurucu-Erzählung von der Affenfrau, ergeben sich Übereinstimmungen und Differenzen: Beide Texte thematisieren die sexuelle Verbindung zwischen einem männlichen Menschen und einer von nicht-menschlicher zu menschlicher Gestalt gewandelten Frau.

Es wird in dieser Abstraktion unmittelbar deutlich, dass wir es nicht mit einer spezifischen Textproduktion der Arawak-Kultur zu tun haben, sondern dass wir diese Texte weltweit vorfinden - wie Thema und Material dieses Bandes belegen: Die Verbindung zwischen einem weiblichen Menschen und einem männlichen Bären bzw. einem männlichen Hund.

Vergleichen wir zusätzlich mit der Warrau-Erzählung von der Hirschfrau, wird sofort wieder das Thema der Heirat zwischen Mensch und Tier deutlich. Die vier Erzählungen erkunden auf unterschiedlichem Weg die Unverwechselbarkeit des Menschen mit dem Tier, das hier aber nur eine Metapher ist für Menschen anderen eth-

nischen und/oder sozio-ökonomischen Ursprungs: Die *Weiß*e Hündin. Die Mundurucu-Erzählung treibt die Lösung des Problems der exogamen Verbindung ins Extrem, da das ethnozentrische Denken die andere ethnische Identität nicht zulässt, die eigene Identität ist die Menschen einzig mögliche Identität. Die Verbindung des Eigenen mit dem Fremden wird radikal verworfen, und die Ermordung aller anderen „Affen“ zwingt die Frau „äffischen“ Ursprungs zum Inzest mit ihrem Sohn, um den Fortbestand der „Affen“ zu sichern.

Die anderen, fremden „Affen“ (~ Ethnien) können nur endogam existieren und sind somit tendenziell inzestuös, da der Kontakt zwischen fremden Gruppen unmöglich ist: Grenzen und unüberwindbare Hindernisse werden betont. Die Warrau-Erzählung treibt die Scham über die unnatürliche Verbindung nicht so ins Extrem, wohl auch, weil die Verbindung zwischen dem alten Einzelgänger und der Fremden unfruchtbar bleibt. Nach der Episode mit der Hirschfrau wird der Alte zum einsamen Wanderer (Drummond, 854): Auf persönlicher wie kollektiver Ebene ist das Ergebnis asozial, da sich der Alte seiner Gruppe entzieht, diese ihn wohl ausstößt, konnte sie ihn doch schon vor der Episode kaum ertragen.

So hat der Alte vorher und nachher nichts beigetragen zum Fortbestand der eigenen Gruppe - es hat sich außer der schon oft gemachten Erfahrung der Inkompatibilität des Fremden mit dem Eigenen nichts geändert. Eine Gemeinsamkeit der beiden schon analysierten Varianten, aber auch der beiden anderen Texte ist bemerkenswert:

Es ist die Funktion der Kochkunst - Liebe geht durch den Magen und soziokulturelle Unterschiede werden durch die kulturell und ethnisch verschiedenen Küchen bildhaft kodiert. Die Frau in der Mundurucu-Erzählung wandelt ihre Gestalt nicht als gekochtes, sondern als rohes Wesen, während die Warrau-Erzählung einen ganzen Kom-

plex aufbietet von der Jagd, dem Schlachten und Zerlegen bis hin zum Kochen, um den Gestaltwandel vom Fremden zum Eigenen zu kodieren. Trotz aller Mühen bleibt das Ergebnis so unvollkommen, wie es das Ausgangsmaterial war - zur Verwandlung in eine Frau diente ja nur ein Bein, nicht das ganze Skelett - analog zur Rippe Adams. Die Affenvariante 2 der Arawak kommt mit eingeborenen Komponenten aus im Gegensatz zu ihrer Hundegeisterzählung, die Anleihen bei fremden Ethnien machen muss:

Der Hund ist als *perro/pero* der Hund der Kolonialherren, allerdings der spanischen, womit eine bemerkenswerte Verschiebung stattfindet von den wahren, nämlich britischen Kolonialisten. Aber von allen Erzählungen gelingt es nur in der Erzählung von der *Weißer Hündin* unzweideutig, die fruchtbare Verbindung zwischen fremden Ethnien zu realisieren. In der Arawak-Affenvariante, die 60 Jahre älter ist als die *Weißer Hündin* (Drummond, 855) und in einer vorläufigen Patrilokalität (~ Wohnort bei der Familie des Mannes) des Paares endet, wird noch die Unterschiedlichkeit auf Kosten der Gemeinsamkeiten betont.

Die Variante der *Weißer Hündin* erreicht dafür eine Matrilinearität (~ genetische Ableitung der Nachkommen nur von der Mutter), indem sich die „Hunde“-Nachkommen nach ihr (*pero*) und nicht nach dem Vater benennen. Die väterliche Seite steuert nur in der Arawak-Sprache *die Nachkommen des Geistes* bei zur Clanbenennung: Der Geist kommt aus der Fremde und - *perro/pero* - bleibt fremd benannt.

Damit wird deutlich, dass von beiden Seiten gegeben und genommen wird, ein soziokulturelles Gleichgewicht zwischen den Ethnien wird anerkannt. Diese Unterschiede zwischen den beiden Arawak-Erzählungen können zufällig, sie können aber auch einem System verpflichtet sein. Drummond (856) stellt die wesentlichen Komponenten beider Texte gegenüber: Die agierenden

Personen sind antagonistisch in der Affenvariante 2, Jäger und Beute, Subjekt und Objekt; die Objektivität der Frau wird durch ihre Tötung (als Äffin) und Verstümmelung besonders deutlich. In der *Weißer Frau* sind die agierenden „Personen“ weniger radikal entgegengesetzt, eher sind sie komplementär - der Bauer und sein Freund und Helfer, der Hund; eine trotz der Milde- rung doch zweifellos männliche Kodierung geschlechtsspezifischer Unterschiede zwischen Mann und Frau, von der „nur“ das unnütze Fell verbrannt wird - das freilich einen Teil ihrer Identität ausmachte.

Dennoch ermöglicht die *Weißer Frau* wenigstens auf logischer Ebene - aber zu wessen logischen Bedingungen? - die Aussöhnung interkultureller Unterschiede, während die Affenvariante noch die frühere Undenkbarkeit dieser Aussöhnung aufzeigt. Die *Weißer Frau* belegt die Möglichkeit eigener Identität trotz der Anwesenheit von These und Antithese in den ethnisch gemischten Nachkommen. Die soziale Anerkennung der weiblichen Leistung spiegelt sich im Namen des Clans, der nach der Hündin benannt ist, und doch nicht ganz, müsste er doch eigentlich *perra/pera* ~ Hündin heißen.

Die dialektische Synthese zwischen dem Eigenen (Arawak) und dem Fremden (Kolonialisten), zwischen Kultur (Mensch) und Natur (Hund), zwischen dem Wir und den Anderen hebt These wie Antithese - wenn auch beide nicht unverändert - in der Erzählung auf, die in mehrerlei Hinsicht synthetisch ist. Der Hund ist im Gegensatz zu Affe und Hirsch auch ein Produkt der Kultur und somit haftet ihm Menschliches an.

Die in der voll ausformulierten Erzählung übertrieben dargestellten Kochkünste der *Weißer Frau* heben deren ethnische, grundsätzlich verdächtige Fremdheit mehr als auf, die *Weißer Frau* kodiert die scheinbar überlegene und tatsächlich als real überlegene erlebte britische Kultur der Kolonialisten (Drummond, 857), ohne dass dieser

konkrete historische Umstand überbetont werden muss, ist doch auch *P'an-hus* Frau eine sozial bei weitem höher gestellte Persönlichkeit, nämlich eine kaiserliche Prinzessin. Auch der hispanisierte, also einer anderen Kolonialistenkultur, den Spaniern im benachbarten Venezuela, entnommene Begriff für den Hund ~ *pero* belegt diese vermeintliche Überlegenheit, die zu der Phantasie einer Verbindung zwischen einer weißen Frau und einem Arawak-Mann führt, wo doch die Realität nur so aussieht, dass ein schwarzer Mann eine Arawak-Frau heiratet.

Die Weiße Frau wird zur Mutter eines matrilinearen Clans, eines Arawak-Clans. Die vermeintlich entgegen stehende und vermeintlich überlegene Kultur wird der Arawak-Kultur zum immer wieder synthetisch neuen Anfang, der interethnische Mischung guthießt. Dass dies nicht immer so war, zeigt die Mundurucu-Erzählung von der Affenmutter (Variante 1), die virtueller Kern ist der späteren Ideologie „kultivierter“ Völker wie Chinesen, Inder, Griechen und Römer, mit der diese sich ihre grundsätzlichen Überlegenheit über ihre *barbarischen* Nachbarvölker versichern:

Ethnozentrisches Selbstverständnis und Exklusivität siegen über Verwandtschaft und Integration in der Mundurucu-Erzählung wie bei „kultivierten“ Völkern - und exklusiv gehts auf beiden Seiten zu, denn die Mutter in der Affenvariante 1 hat Inzest mit ihrem Sohn, folglich leugnet auch sie - wenn auch nachträglich - die Fruchtbarkeit der ursprünglichen Verbindung - diese als Fehltritt durch Rückkreuzung auf die maternale Linie revidierend -, eine Verbindung, die möglich wurde durch den Gestaltwandel der *Äffin* zur menschlichen Frau. Auch die Frau zieht wieder kognitive und affektive Grenzlinien zwischen soziokulturell und ethnisch verschiedenen Gruppen - aber wohl nur als Reaktion auf des Mannes Wortbruch ihr gegenüber und vor allem als Reaktion auf den Genozid des Mannes an

ihren Verwandten. Und auch der zweite, leicht herabwürdigend gebrauchte Name unseres Clans zeigt die anfängliche Ablehnung ethnischer Vermischung an: *Ebiswana* ~ *die Veränderten* bezieht sich auf die reale Vermischung von Arawak mit Mitgliedern einer anderen Ethnie, aber nicht mit der der *Weißten Frau*, also der Ethnie der Kolonialherren, sondern diesmal ganz realistisch auf die Vermischung mit schwarzen Creolen, die von den Weißen abgeordnet waren, um die Arawak zu bestimmten Arbeiten anzulernen.

Der herabwürdigende Gebrauch des Worts *Ebiswana* hat seinen Reflex in der anfänglich ebenfalls herabwürdigend gebrauchten Bezeichnung *pero* oder *peronto* (Drummond, 859) für unseren *pero-kuru-kuyaha*-Clan (~ *Clan der Nachkommen vom Hundgeist*). Dieser Reflex der Herabwürdigung kennzeichnet den anfänglichen Status des Clans als *unrein* - die Reaktion der *wurzel-echten* (~ *reinrassigen* in der Sprache des Dritten Reiches) Arawak war zunächst Ablehnung (Drummond, 859). Erst die Umformung der *Ebiswana* zu mythologischen *pero-kuru-kuyaha* wandelt die grundsätzliche Ablehnung der ethnischen *Mischlinge* in eine grundsätzliche Bejahung ethnischer Vermischung und in eine soziale Anerkennung in der Form des Clan-Namens. Wir sehen, dass die Erzählform des Mythos beide Positionen zur gestaltgewandelten Urmutter und Antworten auf grundlegende Probleme des Fortbestands der Ethnie ermöglicht. In beiden Fällen wird sowohl ein kohärentes Weltbild als auch eine kohärente Deutung der eigenen soziokulturellen Identität geschaffen:

In der Erzählung von der eigenen Abstammung bemächtigen sich Erzähler und Zuhörer ihres eigenen Ursprungs. Insofern ist der Mythos rückwärts gewandt. Da er aber auch eine Handlungsanweisung bedeutet, sich mit „fremden“ Ethnien zu verbinden oder auch nicht, je nach Variante, reicht die Kraft des Mythos auch zur Gestaltung der Ge-

genwart und Zukunft. Das Beispiel der beiden Arawak-Abstammungsmythen von der *Weißten Hündin* und von der *Äffin* (Variante 2) zeigt, dass innerhalb von 60 Jahren die Grenzziehungen wesentlich verschoben und sogar aufgehoben werden können. Dies geschieht allerdings meist nur unter dem Eindruck dramatischer Veränderungen auf politischer und sozio-kultureller Ebene, wie Drummond (357) nachweist.

Ähnlich dramatische Veränderungen müssen sich auch ereignet haben, als die Paläomenschen ihren Abstammungsglauben vom Bären auf den Hund bzw. von dem Paar *menschliche Frau x männlicher Hund* auf das Paar *menschliche Frau x hündischer Mann* und erst recht auf das Paar *menschlicher Mann x weiblicher Hund* umstellten. Noch dramatischer müssen die Ereignisse gewesen sein, als Menschen sich mit dem Hundeabstammungsglauben nicht mehr ihres eigenen Ursprungs bemächtigen wollten, sondern sich des Ursprungs von Nachbarethnien (Stämmen, Völkern) bemächtigten, indem sie diese Ethnien in den subhumanen Bereich verbannten - hier entsteht im Ansatz jene Ideologie, die in der Sprache des Dritten Reiches ihre extremste Entfaltung und in den Handlungen jenes Reiches ihre Realisierung präsentiert.

Von dem Wunsch, sich seines eigenen Ursprungs zu bemächtigen, ist der Anatomisch Moderne Mensch auch heute noch nicht abgekommen: Seine Methode ist heute nicht mythologisch, sondern molekulargenetisch. Dieser neuen Methode verdanken auch wir wesentliche Erkenntnisse, wie dieses Buch bescheiden belegen mag. Das Ziel der Ursprungsbemächtigung aber ist weitgehend konstant geblieben. Drummonds Frage nach dem Verhältnis von Struktur und Prozess, also nach der geschichtlichen Dimension eines Mythos, wird von ihm beantwortet in einem relativ schmalen Zeitfenster. Stellt man aber in Rechnung, dass die gesamte indianische Bevölkerung Amerikas sich entwickelt hat aus asiatischen Einwanderern,

dann ist zumindest hypothetisch ein Zeitfenster von 40.000 Jahren nicht auszuschließen. Das bedeutet, wenn wir einen ähnlichen Mythos - ähnlich in der Struktur und den wesentlichen Details - nachweisen könnten bei den Nachfahren asiatischer Stämme, von denen sich die Wanderer nach Amerika abgespalten haben, dann könnten wir eine Diffusion des Mythos und nicht nur eine Konvergenz vermuten, die archetypisch bedingt und ahistorisch und deshalb natürlich auch nicht ganz ausgeschlossen werden kann. Einen ähnlichen Mythos wie bei den Arawak erwähnt Findeisen, der ethnologische Feldforschung in Sibirien betrieben hat: Bei den Buryaten am Baikalsee erzählt man von

*Schwänen ..., die an einen See kommen, ihre Schwanengewänder ablegen und sich als schöne Mädchen im Wasser ergötzen. Ein junger Jäger beobachtet sie, entwendet einem der Schwanenmädchen ihr Vogelkleid und versteckt es. Dieses Mädchen kann sich nicht in einen Schwan zurückverwandeln und wird die Frau des Jägers. Einmal aber, nach vielen Jahren, gelingt es ihr doch, sich wieder in den Besitz ihres alten Kleides zu setzen, und sie fliegt davon ... Die über ihrem Heim schwebende Schwanfrau ruft den Zurückbleibenden zu: „Ihr seid irdische Wesen und bleibt auf der Erde, ich aber stamme aus dem Himmel und fliege dorthin zurück!“ Während sie immer höher und höher stieg, fuhr sie fort: „Jeden Frühling, wenn die Schwäne nach Norden fliegen und jeden Herbst, wenn sie von dort zurückkehren, müsst ihr mir zu Ehren besondere Zeremonien verrichten!“ Dann verschwand die Schwanenfrau in der Höhe (in: Findeisen, 14).*

Die Unterschiede sind zuerst zu bemerken: Das Paar bleibt kinderlos, die Kleider werden nicht verbrannt, ein schwer wiegender Fehler des jungen Jägers: Es fehlt die Verwandlung des Rohen ins Gekochte. Damit

fehlen wesentliche Komponenten des Arawak-Mythos von der weißen Hündin - wenn wir voraussetzen, dass die Erzählung mit allen wesentlichen Einzelheiten protokolliert wurde, was ich allerdings bezweifle, denn Findeisen (15) referiert auch in aller Knappheit eine nivkhische Erzählung vom ersten Menschen, der sich mit dem Wassermutterfisch paart, die ihm einen Sohn schenkt, von dem alle anderen Menschen abstammen. Das Muster ist also in nächster Nachbarschaft noch komplett verfügbar.

Grundsätzlich Gemeinsames sehe ich in der buryatischen Annahme, dass Tiere und Menschen die Ehe eingehen können (was auch den Inuit-Diskurs über Sodomie ins rechte Licht rückt): Das Tier braucht nur sein Tierkleid abzulegen, um als Mensch wahrnehmbar zu werden.

Diese Annahme scheint an der Oberfläche, jedenfalls vom Mann her, der als Gatte eigentümlich gesichtslos bleibt, nicht als Problem empfunden zu werden, wohl aber von der Tierfrau, die während des Zusammenlebens die Sehnsucht nach der Schwanenexistenz wohl nie aufgegeben hat. Dafür ragt die buryatische Erzählung in einem Aspekt über den Arawak-Mythos hinaus: Tiere können offensichtlich mehr als der Mensch.

Von der Ethnogenese her sind die Buryaten als *das* sibirische Volk anzusehen, das mit den Proto-Koreanern zusammen die erste Aufspaltung der M-Haplogroup bildete, als diese Ostasien erreichte. Aus weiteren Abtrennungen entstehen u.a. die Auswanderer nach Amerika. Eine indische Entsprechung zur Schwanensage ist die Geschichte von Pururava und Urvasi (> s.u. & II), womit erwiesen ist, dass dieser kleine Mythos auch bei den Indo-Europäern verbreitet war; und da der buryatische Text eindeutig paläo-mental strukturiert ist, ist die Annahme eines hohen Alters und seine Diffusion nach Amerika nicht abwegig. Es wäre allerdings noch nachzuweisen, dass die Struktur dieses

Mythos in Amerika verbreitet ist. Bei den Inuit gibt es wie bei den Tschuktschen diese Erzählung auch in Kombination mit dem *Salmon Maker* (~ Lachsmacher), der als eine Episode innerhalb der Erzählung von den Schwanenmädchen erscheint (Merkur, 185) und aus Holzspänen Lachse macht - diese Stäbe, die ausgespänt werden, sind vergleichbar mit den *inualinau* der Ainu und Nivkh u.a. Die Inuit begründen auch das Heimweh des Schwanenmädchens mit seiner Aversion gegen fleischliche Nahrung, denn es aß weiterhin Gras.

Eine ähnliche Nahrungsaversion mit der Folge, tief unglücklich verheiratet zu sein, gibt es auch in der Sedna-Variante, die von vielen Inuit-Erzählern an Sednas Leben mit dem Hundegatten angeschlossen wird: Jetzt heiratet sie eine Art Sturmvogel, kann sich aber nicht an dessen Nahrung gewöhnen - *he lives on different kinds of food that she is used to ...* (Hodgkins, 306).

Der *Salmon Maker* erscheint als Schutzgeist der Hauptfigur der Erzählung (bei den Inuit handelt es sich um eine schamanische Initiation). Der Geist (~ *spirit*), den er nicht über Amulette kontrollieren konnte, wird beherrschbar, wenn der Protagonist sich schamanisiert, um die Schwanenfrau wiederzufinden:

Der *Salmon Maker* hilft dem verlassenen Mann, seine Familie aufzusuchen, und dann leben alle in Frieden (Merkur, 186). Im Rig Veda gibt es die Geschichte von der Fee Urvasi, eine Schäferin, die sich erfolgreich in den Menschen Pururava verliebt, ihre *supernatural companions, the Gandharvas* (Dillon, 72-4), wollten sie aber zurück haben und überlisteten den Liebhaber, der sich seiner Fee nie nackt zeigen durfte. Später fand er sie mit anderen Feen in Schwanengestalt auf einem See; sie gab sich zu erkennen, und die Gandharva verwandelten ihn großzügig in einen Schwan, damit er bei ihr bleiben konnte. Das Schwanenmotiv gibt es auch in der altirischen Sagenwelt: Dort fin-

det Oengus seine Caer Iborméith in Gestalt eines Schwans auch auf einem See. Der Inuit-Mythos vom *Mädchen, das einen Hund heiratete*, ist also nicht allein der Versuch der Inuit, die Entwicklung ihres onto- und phylogenetischen Bewusstseins mit Hilfe der Mythologie unbewusst selbst darzustellen.

Dass der Mythos vom Hundegatten den Umzug der Inuit aus dem Inland an die Küste und von dort in die Arktis und dass er seine Integration in den Sedna-Mythos überlebt hat, ja, dass er zum Zusammenhalt des Sedna-Mythos entscheidend beiträgt, das liegt auch daran, dass der Mythos vom Hundegatten zeigt,

*how Sedna forms a relationship between the Eskimos and the other people in their world. The children of her union with the dog are sent across the sea to become Indians, White Men and sometimes various beings which inhabit the Eskimo domain (Fisher, 37).*

Ich muss Fisher ein wenig präzisieren, denn es sind wieder die Details, die den Schlüssel liefern zum Verständnis: Die *sometimes various beings* sind Geister (~ *spirits*), und die Kinder der Sedna, zehn an der Zahl, werden je zur Hälfte Indianer oder Weiße. Und wenn die den Mythos erzählende Inuit-Gruppe keine indianischen Nachbarn hat, treten die *sometimes various beings* an deren Stelle.

Diese *various beings* werden, da die Erzähler Küstenbewohner sind, im Inland lokalisiert. Das bedeutet aber, dass die *spirits* gerade da lokalisiert werden, wo die Küstenkultur ursprünglich herkommt. Da *spirits* sich aus *ghosts* entwickeln können (> Merkur), ist die zweite Hälfte der Sedna-Nachkommen, wenn gerade keine Indianer zur Hand sind, gleichzusetzen mit den Ahnen der Küsten-Inuit. Wenn auch indirekt über die Ahnen, so stammen die Inuit doch vom Hund ab, auch wenn sie in den aktuel-

len Varianten des Mythos diese Abstammung nur für die Weißen und die Indianer, nicht aber für sich selbst behaupten. Die Nachkommen des *Mädchens, das nicht heiraten wollte*, das also keinen der Inuit-Männer ehelichen wollte und deshalb zwangsweise mit einem Hund verheiratet wurde, diese Nachkommen werden nicht als gleichwertig akzeptiert: Sie müssen - in einigen Varianten mit ihrer Mutter, sonst allein - das Inuit-Land verlassen. In dieser Form des Mythos ist die Liaison zwischen dem Inuit-Mädchen und dem Nicht-Inuit-Mann also gescheitert.

Und nicht nur am Schicksal der Nachkommen ist das Misslingen abzulesen. Der Gatte wird vom Vater des Mädchens getötet, denn er hatte sich zwar als Mensch mit einem Hunde-Amulett vorgestellt und um die Braut geworben und in dieser Gestalt auch beschlafen, er behielt aber nach der Geburt der Nachkommen definitiv seine fremde, seine hündische Gestalt bei. Jetzt erst reut den Vater, die Tochter nicht zwangsweise mit einem Inuit, sondern zwangsweise mit einem Nicht-Inuit verheiratet zu haben.

Dieser Nicht-Inuit ist nicht in der Lage, seine Familie zu ernähren. Das aber hatte der Inuit-Vater gerade von ihm erwartet: In der zwangsweisen Verheiratung des Mädchens, und sei es mit einem Hund, liegt ein Inuit-Spezifikum, denn im Gegensatz zu den unter härtesten Bedingungen überlebenden Inuit erzählen die Indianer der pazifischen Nordwestküste den Mythos so, dass ein Mädchen sich einen *secret lover* freiwillig auswählt (Fisher, 31). Auch dieses indianische Mädchen wird von seinem Stamm verstoßen wegen der Mesalliance, aber sie wurde nicht vorher zu ihr gezwungen. Da dieses indianische Mädchen wohl eine Schamanin ist, verwandelt sie

*the puppies into human children who eventually provide food for the tribe which had previously rejected them (Fisher, 31).*

Dass die Kinder aus Mesallianzen besonders gute Jäger werden, wissen wir schon von den Söhnen des Bären mit einer menschlichen Mutter. Sie werden geradezu zu Kulturbringern, da sie „ihrem“ Stamm beibringen, wie man die Jagd richtig, und d.h. rituell richtig durchführt. Führt man sie aber rituell richtig durch, dann ist auch der Jagderfolg garantiert. In den Varianten der indianischen Erzählung, die die Nachkommen der Mesalliance zu Ernährern ihres Stammes macht, liegt also eine feine Ironie. Offensichtlich aber sind die Indianer entweder nicht oder besonders angewiesen auf Nachkommen, die sich als tüchtige Jäger erweisen, denn sie lassen die verbannten Kinder zurückkommen, wenn sie ihre Qualitäten als Jäger beweisen. Diese Chance gibt ihnen der Inuit-Großvater nicht. Dass der Inuit-Vater die Tochter zu einer Heirat zwingt, und sei sie eine Mesalliance, ist spezifisch für die Inuit:

*Sedna's refusal to marry presented a dangerous situation because each member of an Eskimo group must serve a useful function in order to ensure survival in the harsh arctic environment. The presence of an unmarried girl, or rather, a girl who refused to marry might threaten her family with death (Fisher, 33).*

Die Heirat der Tochter bringt den Nachfolger des zur Zeit aktiven Jägers ins Haus - ein unverheiratet bleibendes Mädchen gefährdet die Altersvorsorge des Familienoberhauptes.

#### **Ahnenkult und Hundezucht?**

Der Respekt vor den Ahnen und die Erinnerung an sie bilden die Basis jeder Religion, wie Steadman u.a. zeigen: Aus Swansons *The Birth of the Gods* untersuchen sie die Kulturen, denen der akribisch vorgegangene Swanson unterstellt, dass in ihnen *active ancestral spirits* fehlen, und sie

weisen nach, dass in all diesen Kulturen, die angeblich ohne Ahnenkult auskommen, weil die Toten *do not influence the living*, Ahnen als anwesend konzipiert sind. So z.B. bei den Azteken, wo die Toten auf dem Rücken eines kleinen roten Hundes den Fluss der Unterwelt überqueren (Steadman u.a., 66), um zu ihren Ahnen zu gelangen: Dieses Ziel lohnt die Gefahren der Reise. Die Ahnen sind *a system of information, support and guidance* (in: Steadman, 73). Dieser Kult um die realen Ahnen könnte eine direkte Abstammung von ihnen suggerieren. Dem ist aber in bestimmten Phasen der Bewusstseinsentwicklung nicht so. Die Frauen empfangen

*... vorwiegend durch den Kontakt mit numinosen Tieren ..., ebenso aber durch das Essen von Früchten, durch den Wind, durch den Mond, durch Ahnengeister, Dämonen, Götter usw. (Neumann, 1988, 256-7).*

Sie empfangen also nicht auf Grund eines persönlichen Sexuallebens von einem persönlichen Partner, sondern von einem transpersonalen Partner. Die Empfängnis wird nicht identifiziert mit der Kopulation. Das erschwerte im vorigen Jahrhundert die Einführung der Antibaby-Pille in sogenannten Entwicklungsländern. Wir können also erst von mehr oder weniger planvoller Hundezucht ausgehen, wenn der Zusammenhang zwischen Sexualität, Empfängnis und Zeugung akzeptiert ist. Vorher können Hunde nur sich selbst gezüchtet haben: Wie das geht, erfahren wir im diesen Band abschließenden Nachwort.

Beispielsweise den Inuit können wir keine bewusste Hundezucht unterstellen, da sie den elterlichen Sexualverkehr auffassen als Nahrungszufuhr für den Fötus. Sie konzipieren Schwangerschaft als ein fast abschließliches Wandlungsmysterium der Frau, deren Menstruationsblut neun Monate im Körperinnern verbleibt und dort zu einem Säugling gewandelt wird. Der Samen

des Vaters ist nicht der Anfang eines Lebens, sondern nur die notwendige Nahrung, damit das Kind im Mutterleib wachsen kann. Das Blut der Mutter als rote Flüssigkeit und der Samen des Vaters als weiße Flüssigkeit synthetisieren das Kind.

Noch bei den Basken wird die Käseproduktion als Metapher dieses Synthesevorgangs konzipiert (> Müller u.a., 2000 & III). Bewusste Zucht findet unter diesen Bedingungen nicht statt. Wenn die Große Mutter das schöpferische Prinzip in seiner Unabhängigkeit vom Mann repräsentiert (Neumann, 1988, 256), dann kann in der Vermehrung der Hunde der Rüde nicht als Mitvererber begriffen werden: Alle frühe Domestikation und Viehzucht muss daher matriarchal im tiefenpsychologischen Sinn aufgefasst werden: Die Paläomentalität ist die matriarchale Mentalität, in der ein Männliches numinos und transpersonal im Gegensatz zu der „nur“ persönlichen Wirklichkeit des Mannes als Sexualpartner auftritt (Neumann, 1988, 257).

Erst in jener Phase der Bewusstseinswerdung, in der sich ein Held (~ Bären- oder Hundesohn usw.) als Sohn eines transpersonalen Vaters gegen seinen realen, heldenfeindlichen Vater stellt: Indem er diesen als seinen realen Erzeuger identifiziert, öffnet sich erst die Nische, in der auch bewusste Zucht stattfinden kann. Vorher gibt es ausschließlich mythisch geleitete Selektion und das Diktat des Biotops - beide wirken aber auch nach der Bewusstseinsweiterung. Vollends ist geplante Zucht möglich, wenn der Held als Mensch im Gegensatz zu den Göttern eine eigene und selbständige Rolle zu spielen beginnt, Prometheus liefert mit seinem Feuerraub ein klassisches Beispiel (Neumann, *Ursprungsgeschichte*, 147). Der Schamane ist ein früher Vorreiter und Vorbereiter dieser Entwicklung, die in den indo-europäischen Hirtenvölkern und den mesopotamischen und mittel- wie südamerikanischen „Hoch“kulturen unumkehrbar wird. Doch das ist Thema des 2. Bands.

### Bär und Hund als Ahnen - Kongruenz oder Nachfolge?

Wir haben auf unserer Zeitreise durch die Kontinente Europa, Asien und Amerika gesehen, dass Bär und Hund in einem eigentümlichen Zusammenhang stehen. Ich werde zum vorläufigen Schluss fragen, ob zuerst der Bär und dann der Hund ins Zentrum des wichtigsten Zeremoniells der paläomentalen Völker rücken oder ob wir von einer idealen Kongruenz oder gar von einer Konvergenz der beiden Ritualtiere ausgehen können. Hängt der Hund nun vom Bären ab, oder ist der Bär ein Hundersatz? Zunächst können wir feststellen, dass es Kongruenzen gibt in der Behandlung der beiden Tiere vor ihrer rituellen Tötung: Von den Thompson-River-Indianern (~ Fox-Indianer) wird berichtet, dass der Hund im Zeremoniell als *my pet dog* oder *my friend*, aber auch als *our grandfather* angesprochen wird (Truman Michelson, *Notes on the Ceremonial Runners of the Fox Indians*, 1927, 107). Diese Anrede parallelisiert den Hund mit dem Bären, der so von den Nivkh, aber auch den Ainu und anderen asiatischen Völkern angeredet wird. Das Hundezeremoniell der Winnebago-Indianer stellt eine noch eindeutigere Parallele dar:

*Die Winnebago strangulieren den Hund, kurz zuvor wird ihm zugeredet, dass er dort, wohin er nun gehe, es viel besser haben werde, als hier unter den Menschen. Der einmal zu opfernde Hund wird gleich als junges Tier für diesen Zweck bestimmt und dementsprechend sorgfältig genährt und aufgezogen* (Koppers, 368).

Die Kongruenz zwischen dem Bären in „Gefangenschaft“ und dem Hund, der ebenso sorgfältig für seine spätere Bestimmung gehalten und ernährt wird, ist eindeutig, denn er wird geradezu wie ein Mensch, wie ein vollwertiges Mitglied der Familie gehalten:

*Just like their own child do they treat it (~ den Hund). They take great care of its food. They love it very much, just as they love their own children. Thus is the dog loved. If they are going to sacrifice it, then before they kill the dog they make the following preparation and the man who is to make the sacrifice speaks thus: 'My younger brother, you are to go to the south; to the Disease-giver you are to go. There you will live better than here. War powers and life we wish to have and you should ask for'. The dog is not killed by striking, but a rope is to be used and he is to be strangled to death, so that there will not be any blood. It is forbidden to shed blood. Thus they tried to make an offering to one of the great spirits (P. Radin, *The Winnebago Tribe*, 1915-16, 451 & 428, in: Koppers, 368).*

Die Kongruenzen zum eurasischen Bärenzeremoniell sind eindeutig. Aber wer war zuerst da? Der Bär oder der Hund? Für Koppers ist der Hund in der Entwicklung des paläomentalen Weltbilds zuerst da, denn er wird, so sieht es Koppers, je nach Region als Opfertier ersetzt durch den Bären (Ainu, Nivkh, Tungusen am unteren Amur), aber gerade nicht nur durch ihn, sondern auch durch andere Wildtiere wie z.B. den Tiger (in Korea), aber auch durch andere Haustiere wie das Schwein (bei den Mandchu und Golden in Asien, aber vermutlich auch bei vielen Europäern (> 585)). Koppers schließt in diese Reihe der Hundstellvertreter den *ganzen asiatisch-amerikanischen Bärenkult* ein (Koppers, 381).

Und später übernimmt das Pferd vom Hund die Stelle des rituell zu tötenden Tiers, ohne dass bekannt geworden wäre, dass die Völker, die das Pferdezeremoniell veranstalten, auch ihre Abstammung vom Pferd ableiten. Auch bei verschiedenen Indianerstämmen Nordamerikas wird der Pferdekult den Hundekult weitgehend ersetzen - dieser Vorgang ist sehr nah an unserer Zeit und so wis-

sen wir hier sicher, dass der Hund vor dem Pferd da war. Die Domestikation des Pferds erfolgte ziemlich spät in Eurasien, erst ab ca. -5.000, vorher schon waren Schaf und Ziege, Rind, Schwein und wohl auch Huhn domestiziert, ohne den Hund im Zeremoniell ersetzen zu können, obwohl es auf den Inseln im Osten Indonesiens rituelle Huhntötungen gibt, die durchaus Kongruenzen zur Hundetötung erkennen lassen (Howell, 1996). Böse Zungen behaupten, wahrscheinlich gar nicht zu Unrecht, dass das Pferd von keinem sehr großen Nutzen für die Landwirtschaft war - es wurde wohl erst im (europäischen) Mittelalter vor den Pflug gespannt (> III).

Vorher war es nur wegen seiner deutlich höheren Schnelligkeit von Nutzen, und dies offensichtlich nur zu Kriegszwecken. Kein Wunder, dass die nun herrschende Schicht, die Krieger nämlich, das Tier an die Stelle des Hundes im Zeremoniell treten ließen, dem sie ihren politischen Erfolg zu danken hatten. So kann man wohl sagen, dass das Pferd nie die Popularität des Hundes als zeremonielles Tier erlangen konnte, da es geradezu mit Unterdrückung durch die Kriegerkaste assoziiert werden musste.

In besonders kriegerischen Gesellschaften konnte das Pferd als rituell zu tötendes Tier daher eher Karriere machen: Bei den Indianern Nordamerikas z.B., die zumal die Pferde in der Regel nicht direkt von den Einwanderern, sondern als entlaufene Tiere quasi auf indirektem Weg erhielten. So lag über der Herkunft des Pferdes für viele Indianerstämme der Schleier des Geheimnisvollen, und das ist der Stoff, aus dem die meisten Mythen gewebt sind. Dabei blieb das Pferd allein schon durch seine Benennung dem Hund immer nachgeordnet, denn die Bezeichnung fürs Pferd wurde bei den Dakota z.B. aus dem Wort für den Hund gebildet: *s'un'-ka ~ Hund* wurde durch Hinzufügen eines Präfix zu *suk-tan-ka ~ großer, geheimnisvoller Hund* (Koppers, 370). Auch die Teile des Pferdegeschirrs wurden den

Bezeichnungen fürs Hundegeschirr entlehnt. Das Pferd profitierte gerade von dem komplett ausgebildeten Hunde-Ritual, da man alles Wesentliche ohne Zeitverzug aufs Pferd übertragen konnte. Das Automobil als Nachfolger des Pferds wurde von den Hopi *pohko* (Schwartz, 165) genannt: Das bedeutet nicht *Pferd*, sondern - *Hund* ... So kulturprägend war also der Hund. Bleibt noch die Funktion des Rinds als rituell zu tötendes Tier im Neolithikum, das dem Hund - nicht so sehr wie das Pferd - den Rang als rituell zu tötendes Tier vielleicht streitig machen konnte. Und das Schwein: Es hat nicht nur in China, sondern auch in Europa die Nachfolge des Hundes angetreten und innegehabt bis ins 20. Jahrhundert:

### **Ausblick aufs Neolithikum: Intermezzo eines Bären- und Hundenachfolgers - Das Hausschwein 1 & 2**

#### **1. Das Neujahrsschwein in China**

Die Miao-tse in China hegen ein Lieblingsschwein, das jedes Jahr in jeder Familie sorgfältiger als die anderen Artgenossen aufgezogen, ja sogar verhätschelt wird. Die Kinder spielen mit diesem Schwein, es wird nie verkauft, sondern am Silvesterabend im Hauptraum des Hauses geschlachtet und von der ganzen Familie gegessen.

Dieses besondere Schwein eröffnet mit seinem letzten Schrei das Neue Jahr. Koppers (381) vermutete bereits, dass in diesem Ritual ein Bezug zum Hundemythos vorliegt, konnte seinen Verdacht aber noch nicht konkretisieren: Das Schwein tritt offensichtlich an die Stelle des Hundes innerhalb eines Rituals, wie wir es bereits vom gefangenen Bären und von den Irokesen mit ihrem *White-Dog* Ceremonial kennen. Der Turkstamm der Lolo P'ó im nördlichen China

räumt dem Hund eine Sonderstellung ein, wenn das Neujahrsschwein geschlachtet wird: Er wird dann ausnahmsweise *vor* den Menschen abgefüttert (Koppers, 380). Hier treffen der alte Hundeabstammungsglaube, den die Lolo P'ó nicht (mehr?) praktizieren, und der Ersatz des Hunde-Zeremoniells durch den Konsum des Neujahrsschweins aufeinander. Vermutlich ist hier die Schnittstelle zu erkennen, über die die Ablösung des Hundes durch Nachfolger-Tiere (s.o.) vorbereitet wird.

Stellvertretend für das Schwein in ganz Europa analysiere ich paradigmatisch das Ritual der *Tuade du cochon* (~ *die Tötung des Schweins*) in Frankreich: Auch hier hatte das Schwein der Familie einen ganz besonderen Status, wenn auch nicht (mehr?) den eines Ahnherrn, und es strukturierte nachbarschaftliche Beziehungen.

#### **2. Paläomentale Tradition in Frankreich: Das Familienschwein und die menstruierende Frau**

Die paläomentale Tradition der Jäger und Sammlerinnen setzt sich fort bei den sesshaften Ackerbauern und Viehzüchtern Frankreichs in der rituellen Tötung und Zubereitung des Hausschweins. Die Bezeichnung *Hausschwein* ist mit Bedacht gewählt, da dieses Schwein im Haus gehalten und fast wie ein Haushund behandelt wird, nämlich noch deutlich besser, was sich in der Anrede *Monsieur* unwiderlegbar äußert.

Das junge Schwein wird auf dem Markt gekauft, von der Frau des Hauses mit speziell zubereiteten heißen Pasteten aus Kartoffeln, Kleie, Fett und Küchenabfällen *comme un prince* ~ *wie ein Prinz* gemästet, und es erhält, wenn es gut gefressen hat, eine lobende Streicheleinheit. *Monsieur* und *Prince* verweist auf Titel in der französischen Monarchie: Immerhin wurde der Bruder des Königs mit *Monsieur* angeredet - was über den sozialen Rang des Schweins im Haus ei-

niges aussagen dürfte - nach der Revolution war jeder Franzose ein Bruder des Königs (vorher schon war jedes Hausschwein ein *Monsieur*), aber *Prince* beweist doch, dass auch *der* Franzose einen heimlichen Hang zu Monarchischem hat, den er an seinem Schwein auslassen kann. In der nördlichen Hälfte Frankreichs wird zweimal im Jahr ein *Monsieur* geschlachtet, im Süden nur einmal aus klimatischen Gründen. *Monsieur* ist zu Beginn seiner Karriere als Mastschwein kastriert worden, was unerlässlich ist für eine gute Speckqualität; diese Auffassung gilt auch für den Kapaun, den kastrierten Hahn. Es gab eigens einen Kastrator, der monatlich das Dorf besucht, um alle sechs Wochen alten männlichen und weiblichen Ferkel sowie die ausgedienten Eber im Alter von acht Jahren zu kastrieren. Gerade die kastrierten Eber stehen im Ruf, einen besonders guten Speck zu liefern - etwa nach dem Motto: Je mehr es zu kastrieren gibt, um so besser ist der Speck (Verdier, 143).

Die Schlachtung des Schweins gehorcht Regeln, die aus der rituellen Tötung des Jagdwilds überkommen sind. Geblieben ist z.B. die Auffassung, dass *indisponierte* Frauen weder beim Einsalzen dabei sein noch in die Räucherammer gehen dürfen, da sie dann allen Speck und alles Fleisch verderben würden: Ihre bloße Anwesenheit, ja ein einziger Blick würde alles zunichte machen. Menstruierenden indianischen Frauen ist der Blickkontakt mit einem Mann verboten, der sich zur Jagd rüstet, und es ist den Frauen in Ostsibirien generell nicht gestattet, an der Zubereitung des Bärenfleischs mitzuwirken.

Die Schlachtung des Schweins hat also nicht nur ökonomische Bedeutung, da sie den jährlichen oder halbjährlichen Vorrat der Familie sichert, sie hat auch symbolische Bedeutung, da u.a. geschlechtsspezifische Rollen bzw. Klischees weiter tradiert werden, die ihren paläoementalen Sinn nur bei jagenden Völkern haben konnten. Außerdem strukturiert das Schwein die Nachbarschaft,

denn jeder, der nicht zur Familie gehört und dem Schwein dennoch etwas gebracht hat in der Mastzeit (Essensreste z.B.), hat Anrecht auf einen der Gabe angemessenen Anteil vom geschlachteten Schwein. Die Rede des partizipierenden Nachbarn, der selbst keinen Hund hat, verweist gerade bei keltisch geprägten Völkern auf eine Zwischenstation zwischen Bär und Schwein: *Je porte aussi mes os au chien, alors j'aurais droit à une côtelette de chien* (in: Verdier, 144). Dem Schwein bringt er die übrig gebliebenen Weichteile seiner Nahrung, dem Hund die Knochen, folglich hätte er auch Anrecht auf ein Hundekotelett. Ersetzen wir *hätte* durch *hatte*, kommen wir der historischen Realität der Kelten, zumindest der Festland-Kelten, nah genug (> II).

Die Rede vom *Monsieur* zeigt Respekt vorm Schwein, die Streicheleinheit nach gutem Futtern die Zuneigung zum Schwein: So ein Mensch kann sein geliebtes Schwein nicht selber schlachten - und so sind Tötung und Zubereitung Sache nachbarschaftlicher Hilfe, und der Schweinetöter ist selbstredend etwas Besonderes, denn man(n) muss *Geschmack* daran haben, natürlich auch noch Mut und Geschicklichkeit, aber man(n) lernt das beim Zuschauen, und dann versucht sich einer darin, wenn er die Gabe dazu in sich spürt. Die hat längst nicht jeder.

Das Zeremoniell der Schweinetötung hat drei Höhepunkte: Natürlich die Tötung zu Beginn, dann die Verteilung und nach drei Tagen der Verwurstung findet am Abend des vierten Tages die zeremonielle Schweinemahlzeit statt. Die Tötung des Schweins ist ein öffentlicher Akt, und der Schweinetöter ist der *maître de cérémonie* (Verdier, 145). Er beschwichtigt das schlechte Gewissen aller, wenn er verkündet, er tue jetzt nur das, was schon immer Brauch war: *Je fais la coutume*. Und den Frauen sagt er: *Surtout si vous avez vos règles, n'y touchez pas!* Auch ohne die Regel zu haben, sollten sich Frauen jeder Berührung des Schweins enthalten. Dann stärkt man(n) sich mit ei-

nem *wönz'gen Schlock*, danach schreitet man zur Tat: Früher wurde das Schwein nicht betäubt und schrie während der ganzen Tötungsprozedur, *so wie eine Frau bei der Niederkunft* (Verdier, 145) - das ganze Dorf hatte was davon. Tötung eines Tiers und Geburt eines Menschen sind über diesen Schrei des sterbenden Schweins symbolisch mit einander verbunden: Das Baby als Ferkel? Der vermutete Gebärmutterneid bei paläoementalen Jägern, aber auch bei neolithischen Hirten gewinnt mit dieser Analogie weiter an Wahrscheinlichkeit: Das männliche Töten ist die Analogie zum Fortbestand der Gruppe, gesichert durch den ausschließlich weiblichen Akt der Geburt.

Diese Ausschließlichkeit zu relativieren, ist das Motiv der Analogie. Dieses langsame Sterben des Schweins wurde reichlich kommentiert: Wenn die Agonie lange dauerte, war der Speck besser - eine bemerkenswerte Parallele zur afrikanischen Sitte, das Tier vor dem Tod zu quälen, weil dann das Fleisch angeblich besser schmeckt. Über Geschmack kann man bekanntlich nicht streiten, aber das dass Fleisch besser ist, wenn keine Adrenalinausschüttung stattfindet, ist einfach eine unbestreitbare Tatsache:

Das Quälen vor dem endgültigen Tod muss also anders motiviert sein, der angeblich bessere Geschmack ist nur eine Rationalisierung: Wem es gequält besser schmeckt, dem schmeckt es besser, weil er vorher gequält hat. Wenn der Tod endgültig eingetreten ist, wird das Schwein abgeflämmt: Man achtet peinlich genau auf den Exitus, und die etwas trunkene Freude an der Agonie steht in merkwürdigem Kontrast zur Sorge, man könne das Schwein bei noch lebendigem Leib abflämmen. Jetzt muss einer der Teilnehmer die Geschichte vom Schwein erzählen, das mit brennendem Hintern vom Marterplatz entkommen konnte (Verdier, 146) - der Schritt vom Leben zum Tod muss endgültig sein, vorher darf man nicht flämmen. Der starke Geruch verbreitet sich über die Straße und macht den Vorgang nach

dem lauten Schrei wiederum öffentlich für das ganze Dorf. Das Aufschneiden und Zerlegen wird zur Komödie auf Kosten der Novizen: Man braucht ein Messer, schickt ein Kind, steckt dann das Messer in den Hintern des Schweins und fordert das Kind auf, das Messer an sich zu nehmen. Um das Schwein in zwei genau gleiche Hälften zu teilen, braucht man angeblich einen Zollstock, der dann von einem naiven Neuling geholt wird, zur Erheiterung der alten Hasen. Wer den Hintern des Schweins küsst, bekommt dessen Schwanz. Ob das auch metaphorisch gemeint ist? Scherze dieser Qualität sind auch angebracht, wenn die Männer den Frauen beim Wursten zusehen (Würste haben dann unweigerlich phallischen Charakter), und beim rituellen Mahl am vierten Tag.

Ist der heroische Teil beendet, ziehen sich die Männer zurück, nicht ohne noch einen letzten Blick auf das Schwein zu werfen, das auf der schrägen Leiter befestigt ist und dessen geöffneter Leib nun *semblable au nôtre* ist: unserem Leib ähnlich. Die Ähnlichkeit des enthäuteten Bären mit dem Körper eines Menschen wird hier wiederholt, zweifelnd wohl, denn es ist *la légende* (Verdier, 147), die das behauptet: Man zitiert nur aus ferner Zeit. Hängt man es deshalb auch mit dem Kopf nach unten auf, um doch noch den Unterschied zwischen *Monsieur* und unsereins zu bewahren, fragt sich nicht nur Yvonne Verdier.

Am Abend des ersten Tages trifft man sich zur *gruotte* (sprich: grüött), der zeremoniellen Verzehrung von Leber und Herz, beide zeremoniell zubereitet - sie ist völlig analog zur *gruotte* der Jäger, wenn sie ein Wildschwein erlegt haben: Die *gruotte* steht dem Schweinetöter zu, wie bei den Jägern dem, der das Wildschwein erlegt hat - das Herz des Bären steht auch nur bestimmten Persönlichkeiten zu. Die Wildschweinjagd unterliegt ebenfalls strikten Regeln, und die Jagdbeute wird zwischen den Jägern aufgeteilt: *Chacun reçoit sa part* - jeder be-

kommt seinen Anteil (Verdier, 149). Die jägerische Mentalität des gerechten Teilens wurde also auf die Schlachtung des Hausschweins übertragen: Der Held der Wildschweinjagd wie der Hausschweinschlachtung verzichtet darauf, alles allein zu essen und lässt die anderen teilhaben - das ist *la gruotte*. Das alles liest sich kompliziert, ist es aber überhaupt nicht, da „zufälliger Weise“ die beiden Schweinetöter des Dorfes Minot in Burgund, die der Studie von Yvonne Verdier den Stoff lieferten, große Jäger sind (Verdier, 149): Die Personalunion von Jäger und Schlachter erleichtert gewiss den Fortbestand der Tradition. Die Sauce der *gruotte* besteht zu einem guten Teil aus Schweineblut und ist das Grundmodell für alle anderen Saucen - bei Herstellung und Verzehr dieser Sauce könnte die Teilnahme einer menstruierenden Frau den Geschmack verderben (Verdier, 147).

Während ihrer Regel sind die Frauen nicht fruchtbar, und so würden sie jeden Prozess der Befruchtung in diesem Stadium ihres Zyklus verhindern, meint Yvonne Verdier (149), die es wissen muss. Sie würden alle langsamen Reifeprozesse und Synthesen unterbinden: Den Speck im Salzbecken, den Wein im Fass und den Honig im Bienenstock. Sie zerschneiden die Reaktionsketten, sie dissoziieren statt zu vereinigen. So sieht immerhin eine Frau den Effekt der menstruierenden Frau auf gewisse chemische Vorgänge. Hat sie die männliche Perspektive widerspruchlos übernommen?

Vielleicht nicht: Fragt man Metzger nach diesem Sachverhalt, erhält man die Auskunft, dass die Anwesenheit menstruierender Frauen im Schlachthaus untersagt ist... Legt man die frischen Schinkenteile einer rauschigen Sau ins Salzwasser, zeigt die spezifisch andere Färbung des Wassers bereits an, dass der Schinken ungenießbar sein wird. Und der Vorgang der Menstruation selbst ist auch Dissoziation: Realistisch gesehen, ist die Menstruation die Ausscheidung abgestoßenen, also abgestorbenen Gewe-

bes. Insofern ist der Vorgang tatsächlich dissoziativ. Die Menstruation ist aber auch eines der drei Blutwandlungsmysterien, die nur der Frau eigen sind und den Mann ausschließen: Die erste Regel *als Schicksalsmoment des weiblichen Lebens*; die Schwangerschaft - nach paläoemotionaler Auffassung *wird der Embryo von dem Blute der Mutter aufgebaut, das, wie das Aufhören der Menstruation verrät, in der Zeit der Schwangerschaft nicht nach außen tritt*; und die Stillphase nach der Geburt, das dritte Blut-Mysterium des Weiblichen, das Geheimnis der *Wandlung des Blutes in die Milch, das die Grundlage für die Urmysterien der Nahrungswandlung ist* (zitiert aus: Neumann, 1989, 45-6).

Wandlung findet auch statt in der Verwurstonung des Schweins: Dass menstruierende Frauen davon ausgeschlossen sind, scheint realistisch begründbar zu sein. Dass sie aber auch von nicht mehr realistisch begründbaren Verboten betroffen sind, geht eher auf den Gebärmutterneid der paläoemotionalen Männer zurück, der die Frau als erste Nahrungswandlerin von der Nahrungsproduktion jetzt ausschließt - waren bislang die Männer ausgeschlossen, bietet sich jetzt die Revanche:

Der menstruierenden Frau gegenüber radikal und wahrscheinlich nachvollziehbar, der Frau als solcher gegenüber unterschwellig und grundlos: Auch ohne die Regel sollten sich Frauen jeder Berührung des Schweins enthalten. Wir kommen nach diesem Exkurs über den Bären- und Hundestellvertreter Schwein und den Gebärmutterneid der Jäger zurück zur Frage nach der Konvergenz vom Bär-Hund-Komplex. Dass das Schwein die Nachfolge von Bär und Hund angetreten hat, zeigt sich bei den Nivkh, die das Schwein zum Schweinefest nicht durch die Tür, *sondern durch's Fenster in's Haus bringen* (Seeland, 237), so wie die Nivkh, die Ainu und viele andere Veranstalter des Bärenzeremoniells es bereits mit dem Bären machten.

## Eine Art Nachwort – aus dem bemerkenswerter Weise viel hervorgeht

Wir haben uns gefragt, welche Funktion(en) der Hund in paläoementalen Kulturen haben kann. Und wir haben uns gefragt, seit wann der Hund vollends als Haushund domestiziert ist. Bevor wir die Erkenntnisse unserer kynosophischen Zeitreise zusammenfassen und mit den archäologischen Ergebnissen abgleichen, sollten wir die Antworten betrachten, die die Archäologen auf diese Fragen bislang gegeben haben.

### Die Antworten der Archäologie: Früheste Hundefunde nach Regionen

#### China

Neolithische Hunde sind in China und Nordamerika in relativ hoher Zahl gefunden worden; das Problem für die Wolf>Hund-Theorie ist, die Brücke zu finden zwischen diesen kleinen neolithischen Hunden und den frühen, großen Wölfen Nordamerikas.

Unter den heute bekannten 32 Subspecies bzw. Rassen des *canis lupus* gehört die nordamerikanische Rasse, besonders ihre arktischen Vertreter, zu den größten Wölfen überhaupt und zeigt wenig Veränderungen in Form und Größe seit der letzten Eiszeit, während die chinesische und andere asiatische Wolfsrassen zu den kleinsten Wölfen gehören (Olsen, 42). Kontakte von „kleinen Wölfen“ und Menschen (*homo erectus pekinensis*) sind in China 42 Kilo-

meter südwestlich von Peking seit -500.000 bis -200.000 nachgewiesen, womit weder Zähmung noch Domestikation behauptet sein soll. Dieser Kontakt setzte sich relativ kontinuierlich fort bis zur allgemein akzeptierten Zeit der Domestikation des Wolfs zum Hund (Olsen, 42). „Kleine Wölfe“ sind in eiszeitlichen Ablagerungen in China gefunden worden, deren Zuordnung im Verlauf des 20. Jahrhunderts für einige Verwirrung gesorgt hat.

Neuere Untersuchungen von Wolf>Hund-Theoretikern ergeben, dass es sich um eine Rasse „kleiner Wölfe“ handelt, während G. und S. Beckmann diesen „Chinesischen Wolf“ als Wildhund auffassen wollen - Olsen aber glaubt fest an ihren Wolfsstatus und ist überzeugt, dass sie die Urahnen der vor-kolumbischen Hunde Amerikas sind:

*The wolf was already a part of the natural assemblage association with early Chinese hominids, which adds to the likelihood of its being a candidate for continued association through the Paleolithic and into the Neolithic, by which time it was certainly domesticated (Olsen, 45).*

„Der“ Wolf, von dem wir ja denken, er habe sich im Gegensatz zum Menschen über 500.000 Jahre nicht wesentlich verändert, suchte und fand offensichtlich bereits die Gesellschaft des „Peking-Menschen“. Diesen „Wolf“, den man in Choukoudian nahe Peking in Schichten fand, die 200.000 bis 500.000 Jahre alt sind, hat man auch in Lantian in der chinesischen Provinz Saanxi ausgegraben, so it had a wide range in ti-

me and space (Koler-Matznick, 106): In der Tat eine beträchtliche Konstanz über Zeit und Raum. Der chinesische Archäologe Pei beschreibt den kleinen „Wolf“ so:

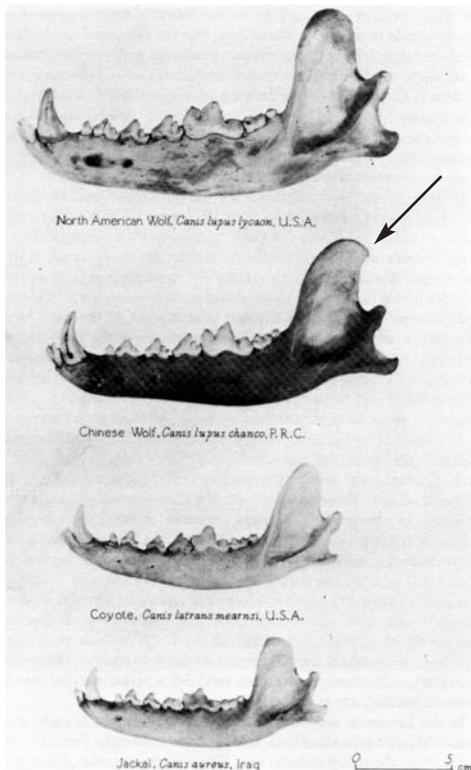
*This diminutive „wolf“ as exhibiting variation in size and tooth adaptations, stating that its skull differs from the typical wolf in much smaller size (about 175.0 mm total length for a large C. l. variabilis specimen), with a more slender muzzle and weak or absent sagittal crests (in: Koler-Matznick, 106).*

Zusätzlich bemerkt Pei an den zu seiner Zeit (1934) noch lebenden Exemplaren, dass der untere Rand des Unterkiefers stark konvex

ist wie beim Hund. Dieser kleine „Wolf“ behielt also über Jahrzehntausende seine unverwechselbaren Merkmale, obwohl er oft genug Gelegenheit hatte, sich mit dem Wolf zu vermischen, d.h. mit dem Grauwolf, aus dem entweder der Chinesische und der Indische Wolf entstanden sind oder in den diese beiden Wolfsrassen sich eingekreuzt haben (Tsuda, 1997, 236).

Das aber ist wahrscheinlicher, denn schon vor 500.000 Jahren näherte sich dieser kleine „Wolf“, der im Gegensatz zum Koyoten und zum Schakal und zu allen anderen Wolfsrassen als einzige Wolfsrasse den Unterkiefer des Haushundes besitzt (> unten links), dem Peking-Menschen.

Und es war kein sporadischer Besuch, den er unseren nahen Verwandten abstattete, sondern die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen dem Wolf und den verschiedenen Varietäten des Menschen bis hin zum *homo s. sapiens* blieben archäologisch nachweisbar konstant.



Die weitgehend gleichen Unterkieferformen vom Nordamerikanischen Wolf, vom Koyoten und vom Schakal im Vergleich zur abweichenden Unterkieferform des Chinesischen Wolfs, die dieser mit allen Haushundrassen gemeinsam hat. In: Pferd, 30.

### Nordamerikas Westen

Die erste Einwanderungswelle der Anatomisch Modernen Menschen nach Alaska, die der Hund bereits begleitet, ereignet sich vor dem Verschluss Amerikas durch die Wisconsin-Vergletscherung, also vor ca. 40.000 bis 30.000 Jahren. Im Old Crow Basin im Norden Yukons (Alaska) fand man die Kiefer mehrerer Hunde, die man auf ein Alter von mindestens 30.000 Jahren schätzt, weil sie im Kontext von Gegenständen vorkommen, die mit der <sup>14</sup>C-Methode auf ein Alter von ca. 30.000 Jahren datieren konnte (Pferd, 25).

Bereits hier kann man deutlich zwei Größenklassen (in der Widerristhöhe dem Fox-Terrier bzw. dem Schlittenhund vergleichbar) unterscheiden, deren Schnittmenge gegen Null tendiert: Ein klares Zeichen für geplante Selektion und vermutlich unterschiedliche