

■ GESINE KRÜGER

»The men should marry«

Koloniale Herrschaft, Geschlechterkonflikte und gesellschaftliche Rekonstruktion im Waterberg-Reservat, Namibia

22

Am 17. Oktober 1936 zog eine Demonstration von sechzig Herero-Frauen vor das Büro des *Welfare Officer* des *Waterberg East Native Reserve*. Angeführt wurde sie von sechs Frauen, die aus bedeutenden alten Herero-Familien stammten. Ihre Namen waren Unangoroa und Edla Maharero, Louisa und Augusta Kambazembi, Magdalena Katjimune und Hester Keha. Die Frauen verlasen eine Petition, in der sie die Einführung einer »Junggesellensteuer«, Kompensationszahlungen für unehelich geborene Kinder sowie ein generelles Verbot von Alkohol und »unzüchtigem Benehmen« im Reservat forderten. Außerdem verlangten sie nach einem »Doktor«, der herausfinden sollte, wer für die seit deutscher Zeit herrschenden »Vergiftungen« verantwortlich sei. Die Frauen übergaben ihre Petition und einen vom 16. Oktober datierten Brief dem Beamten, der anschließend ein Gespräch mit ihnen führte und für die Akten protokollierte.¹

Die betreffende Akte, die heute im Staatsarchiv in Namibia liegt, trägt den Titel »*Native Reserve – Waterberg East, Meeting of Women*« und umfaßt 16 Seiten. Sie besteht aus der übersetzten Abschrift der Petition und des Briefes, zwei protokollierten Gesprächen zwischen Beamten und den Frauen und einer Reihe von Schreiben der Verwaltungsbehörden. Die Frauen selbst kommen in der dünnen Akte nur indirekt, d.h. in übersetzten Texten und Zusammenfassungen von Diskussionen sowie in Beurteilungen des »Falles« durch die Beamten zu Wort.

Es ist ein integraler Bestandteil des kolonialen Diskurses über afrikanische Frauen, daß diese inferior und unfähig seien, eigene Interessen zu artikulieren. Am Beispiel der Petition der Frauen vom Waterberg wird aber deutlich, daß Frauen sozialpolitische Forderungen formulierten und versuchten, die Kolonialverwaltung für die Lösung von Konflikten innerhalb der Reservatsgesellschaft einzuspannen. Die Akten zeigen, *wie* die Verdrängung von Frauen aus der Öffentlichkeit von der Kolonialverwaltung ständig (re)produziert wurde, um die vorausgesetzte Inferiorität zu bestätigen, und mehr noch: Indem die Kolonialbürokratie auf ein ganzes Bündel von Ideologemen und Phrasen zurückgriff, um zu beweisen, daß und warum Frauen die öffentliche Rede nicht gestattet sein dürfe, drängte sie die angesprochenen Konflikte in den Hintergrund.

Die Quellen ermöglichen genaue Einblicke in die Verwaltungsrealität einer Kolonialgesellschaft, in die Diskurse der Administration und die Denkweisen der Beamten. Sie führen jedoch, wenn es um die Geschichte der Frauen geht, zwangsläufig zu einer Interpretation von Interpretationen. Damit besteht die Gefahr, den Prozeß, im Namen der Frauen zu sprechen und sie selbst nicht zu Wort kommen zu lassen, noch

einmal zu wiederholen. Um aber überhaupt etwas über die Geschichte der Frauen dieser Zeit zu erfahren, sind wir neben der Erforschung oraler Traditionen auch auf die (wenigen) schriftlichen Quellen angewiesen. Daher soll im folgenden der Versuch unternommen werden, anhand der Akten zu entwickeln, welche Motive hinter der Demonstration der Frauen vom Waterberg-Reservat standen, welche Ziele sie mit ihren Forderungen im Auge hatten, und mit welchen Mitteln sie von den Beamten der Kolonialverwaltung zum Schweigen gebracht wurden. Ich werde zunächst einige wichtige Aspekte der Herero-Geschichte und der Reservatspolitik skizzieren, um den historischen Kontext zu erläutern. Anschließend wird die Petition vorgestellt und diskutiert.

Rekonstruktion

Von 1904 - 1907 hatte die Deutsche Kolonialmacht in Südwestafrika einen gnadenlosen Krieg gegen die Nama- und Hererobevölkerung geführt, der zu Recht als Genozid bezeichnet wird. Große Teile der Bevölkerung wurden während der Kriegshandlungen, auf der Flucht und in Konzentrationslagern getötet.² Viele Autoren, die sich bis heute immer wieder mit dem Kriegsverlauf beschäftigen, lassen ihre Untersuchungen in der Regel mit einer Beschreibung der totalen rechtlichen und ökonomischen Unterwerfung der Herero- und Namabevölkerung enden. Die wichtigsten Eckpfeiler einer entsprechenden kolonialen Gesetzgebung waren die Enteignung von Land und Vieh, das Verbot, Großvieh zu halten, und ein Zwangsarbeitssystem, das zur Umsiedlung großer Teile der überlebenden Bevölkerung führte, sowie ein rigores Paß- und Kontrollsystem.

In der Literatur wird das Bild einer zerstörten Kultur und Gesellschaft – einer »*Ruhe des Friedhofs*«³ – beschworen, die nach dem Krieg durch Unterwerfung, Anpassung und sogar »pathologische« Reaktionen der Bevölkerung gekennzeichnet gewesen sei.⁴ Da in der namibischen Historiographie die Nachkriegszeit bisher kaum untersucht wurde, blieben die individuellen und kollektiven Strategien unsichtbar, mit denen Herero diese Politik der Unterwerfung unterliefen und abwehrten.⁵ Dazu gehörten unmittelbar nach dem Krieg gezielter »Ungehorsam« wie Viehdiebstahl und Landbesetzungen, heimliche Rücksiedlungen in die Heimatgebiete, der Aufbau neuer Kommunikationsnetze sowie symbolische Formen des Widerstandes.⁶

Nach meinen Forschungsergebnissen fand innerhalb der Hererogesellschaft nach dem Krieg ein Rekonstruktionsprozeß statt und zwar nicht vor dem Hintergrund einer *tabula rasa*, sondern in Kontinuität zur Vorkriegszeit, wobei er gleichzeitig neue gesellschaftliche Organisationsformen und Symbole hervorbrachte. Im Mittelpunkt stand dabei die »Erfindung einer Hereronation«, im Sinne einer *invention of tradition*, die mythisch in der Vergangenheit verortet und immer wieder zu erstrebendes Ziel war.⁷ Als Re-Konstruktion bezeichne ich also einen Prozeß, der gleichzeitig auf den Wiederaufbau sozialer, ökonomischer und kultureller Zusammenhänge einer durch den Krieg zerstörten Gesellschaft abzielte und dabei die bewußte symbolische Konstruktion einer Nation beinhaltete. Dabei ist die »Erfindung« der Hereronation einerseits als Bewältigungsstrategie des Krieges und der Erfahrung von Isolation und Versprengung zu verstehen, und andererseits als bewußt eingesetztes politisches Machtmittel, dessen Ziel die Rückgewinnung von Land und Vieh war.

Als nach dem Ersten Weltkrieg die Südafrikaner das Mandat über Südwestafrika antraten⁸, wurden sie von Herero, die sich den Militärbehörden als Vertreter der »Nation« präsentierten, mit dezidierten Forderungen nach Landrückgabe und ge-

setzunglichen Änderungen konfrontiert.⁹ Die Südafrikaner waren jedoch nicht als Befreier gekommen und beabsichtigten keinesfalls, das von den Deutschen enteignete Land komplett zurückzugeben. Zwar waren sie auf Mittelsmänner angewiesen und führten daher ein System offizieller Vertretungen der afrikanischen Bevölkerung ein (z.B. *Headmen*, und später *Reserve Boards* sowie *Advisory Councils*). Die angestrebte Autonomie der Herero-Nation in einem eigenen Territorium war aber von vornherein ausgeschlossen.¹⁰ Gleichzeitig hatten Herero jedoch zu diesem Zeitpunkt durch Rücksiedlungen, Landbesetzungen, Viehakkumulation und die Reorganisation gesellschaftlicher Strukturen bereits Tatsachen geschaffen, die ihren Forderungen Nachdruck verliehen.

Reservate

24

Nicht die Rückkehr der Herero zu einer in den Augen der Administration veralteten Wirtschaftsform, sondern die Eingliederung in eine moderne weiße Ökonomie war das Ziel der *Native Policy* der Südafrikaner, und darin unterschieden sie sich nicht von der deutschen Kolonialherrschaft. 1921 wurde eine *Native Reserves Commission* mit der Planung der Reservatspolitik beauftragt. Im Vordergrund stand dabei »das Problem, die eingeborene Arbeitskraft Farmern und anderen Gruppen zugänglich zu machen«.¹¹ Auf Vorschlag der Kommission wurde ein Reservatssystem eingeführt, das ausdrücklich nicht der »*Restoration der Stämme*«¹² dienen sollte. Zwischen 1922 und 1925 wurden sechs Herero-Reservate eingerichtet (das Waterberg East Reservat 1924), die jeweils von *Headmen* vertreten wurden. Die Reservate waren der direkten Kontrolle des *Magistrate* oder *Native Commissioner* unterstellt, die Verwaltung vor Ort wurde von einem *Welfare Officer* oder *Superintendent* geleitet, der *Headmen* und Mitglieder des *Reserve Board* ernannte. Er war darüberhinaus verantwortlich für die Erhebung von Steuern und Abgaben, die einem Ende der 1930er Jahre eingerichteten *Tribal Trust Fund* zur Selbstfinanzierung der Reservate dienten. *Headmen* und *Reserve Boards* hatten zwar ein Mitsprache- und Vorschlagsrecht in Reservatsangelegenheiten, aber keinerlei administrative oder juristische Macht.

Die »wilden« Siedlungen, die während und nach dem Ersten Weltkrieg entstanden waren, sowie Übergangsreservate, die nicht in den geplanten Reservatsgebieten lagen, wurden nach der Einführung permanenter Reservate geräumt. Die Zwangsumsiedlungen aus dem fruchtbaren Farmland im Zentrum des Landes führten zu einer Reihe von Widerstandsakten, die die Regierung 1925 dazu veranlaßte, zu »Demonstrationszwecken« in den Distrikten Windhoek, Okahandja, Grootfontein und Tsumeb Bomben abzuwerfen.¹³ Nachdem die Umsiedlungen Mitte der 1920er Jahre weitgehend abgeschlossen waren, verlagerten sich die Auseinandersetzungen zwischen *Headmen* und Administration in die Reservate. Dabei ist zu bemerken, daß Herero sich nicht generell gegen die Einrichtung von Reservaten wehrten.¹⁴ Die Auseinandersetzungen fanden vielmehr über die Funktion, die Lage und die Größe der Reservate statt, und es gelang den *Headmen* während der 1920er und 1930er Jahre in einem zähen Verhandlungsprozeß, die von Südafrika geschaffenen Reservate beständig zu erweitern.¹⁵ Der Anspruch auf Rückgabe des gesamten alten Hererolandes wurde dabei – zumindest verbal – immer aufrecht erhalten und war eine wichtige Argumentationsfigur in den Auseinandersetzungen mit der Verwaltung.

Herero nutzten das Reservatssystem als ökonomischen und auch ideologischen Rahmen, um wieder zu Viehzüchtern zu werden.¹⁶ Von den Südafrikanern dagegen waren die Reservate in erster Linie als Arbeitskräftereservoirs und Auffangbecken für

die ökonomisch »wertlose« Bevölkerung geplant. Die Reservate sollten die schwarze Bevölkerung einerseits konzentrieren¹⁷ und aus den weißen Gebieten fernhalten, andererseits aber die Arbeitskräftenachfrage der Distrikte befriedigen.¹⁸ Dies war ein Grund dafür, warum nicht nur ein einziges, zusammenhängendes Reservatsgebiet ausgewiesen worden ist. Ein immer wiederkehrender Topos der Regierung besagte, daß die Reservate keine Basis für »Faulenzerei« und »Müßiggang« bieten dürften – damit waren traditionelle oder vermeintlich traditionelle Wirtschaftsformen gemeint, die die Grundlage für ein lohnabhängiges Leben bilden konnten. Die Reservatspolitik war durch umfassende Gesetze und Verordnungen zur Kontrolle der schwarzen Bevölkerung abgesichert.¹⁹

Viele Herero verfolgten jedoch das Ziel, nur begrenzt im weißen Sektor zu arbeiten und so schnell wie möglich eine eigene Herde im Reservat aufzubauen. In den 1930er Jahren hatte sich denn auch trotz aller Behinderungen von Seiten der Behörden eine Schicht wohlhabender Viehbesitzer in den Reservaten etabliert. Zwei Jahrzehnte nach der Zerstörung durch den Deutsch-Herero-Krieg und nach den traumatischen Kriegserfahrungen konnte die Hererogesellschaft auf eine relative ökonomische Erfolgsgeschichte zurückblicken. Der Rekonstruktionsprozeß gestaltete sich insgesamt jedoch keineswegs einheitlich und harmonisch. Er führte nicht nur zu Konflikten in Konfrontation mit dem kolonialen Staat, sondern auch innerhalb der Hererogesellschaft.

Konflikte

In den Reservaten verliefen Konflikte nicht nur zwischen den *Headmen* und den zuständigen Verwaltungsbeamten, sondern ebenfalls zwischen unterschiedlichen sozialen Schichten, und sie betrafen gleichzeitig das Generationen- und Geschlechterverhältnis, wie ich am Beispiel der Petition zeigen möchte. Die Geschichte Namibias der 1920er und 1930er Jahren ist bisher noch wenig untersucht worden.²⁰ Daher sind die Kenntnisse zur Sozial- und Alltagsgeschichte der afrikanischen Bevölkerung und ganz besonders zur Situation in den Reservaten bisher eher fragmentarisch. Fragen, die das Generationen- und Geschlechterverhältnis betreffen, waren bisher noch weniger Thema der namibischen Geschichtswissenschaft und daher ist es schwierig, den Kontext der Petition der Frauen zu erschließen. Verwaltungs- und Missionsakten liefern hier jedoch erste Hinweise. So ist es auffällig, daß sich in den Akten ab den 1920er Jahren zunehmend Klagen der älteren Hererogeneration und der Missionare über »Sittenverfall«, die Auflösung von Familienstrukturen und die steigende Zahl »unehe-lich« geborener Kinder häufen.²¹

Die Mission, die nach dem Hererokrieg erstmals großen Erfolg hatte, verlor ab den 1920er Jahren wieder an Einfluß. Die Klage über einen »Sittenverfall« kann so zunächst als Hinweis gelesen werden, daß die Zahl kirchlich geschlossener Ehen und getaufter Kinder abnahm. Dennoch sind die Beobachtungen der Missionare ernst zu nehmen. Die andere Seite der wirtschaftlichen Konsolidierung innerhalb der Reservate war eine starke soziale Differenzierung. Der Weltwirtschaftskrise und einer zur gleichen Zeit herrschenden Dürre folgten Überweidung und Übervölkerung der Reservate. Während es wohlhabenderen Viehbesitzern gelungen war, den Grundstock für den Aufbau neuer Herden über die Zeit der Depression hinaus zu retten, waren große Teile der Reservatsbevölkerung verarmt. Die *Headmen* setzten sich zwar mit einer gezielten Landpolitik für die Erweiterung der Reservate und für eine Verbesserung der Infrastruktur ein. Ihre Politik und die kontinuierlichen Proteste dienten aber

vor allem den Interessen der wohlhabenderen Viehbesitzer. Der überwiegende Teil der Reservatsbewohner konnte nicht von der Viehzucht leben und war darauf angewiesen, zeitweilig oder dauerhaft im weißen Sektor Lohnarbeit zu finden. Hier ist eine erste Erklärung für tendenziell instabile Familienstrukturen und Konflikte zu sehen, die die Missionare beobachteten. Die Argumentation muß jedoch noch weiter aufgeschlüsselt werden.

Durch das Reservatssystem bestand einerseits ein Zwang, Lohnarbeit auf Farmen, in den Minen und in urbanen Gebieten anzunehmen. Besonders die Stadt bot jungen Leuten aber auch die Möglichkeit, ein anderes Leben zu führen und sich der Kontrolle durch die Älteren dauerhaft zu entziehen. Wohlhabende Viehzüchter und Familienoberhäupter im Reservat versuchten, im Zuge der Rekonstruktion sozialer Beziehungen Klientel an sich zu binden und Kontrolle auszuüben.²² Eine Möglichkeit dazu war die Wiedereinführung der Morgengabe, *ovitunja*, die junge Männer an die Brauteltern zu entrichten hatten. Die vergleichsweise hohe Summe – in den Missionsquellen der 1920er und 1930er Jahren wird sie mit 10 Pfund Sterling angegeben²³ – machte den Schwiegersohn oftmals langfristig zum Schuldner, wenn er sich auf eine offizielle Eheschließung einließ. Die hohe Morgengabe entwickelte sich zu einer weiteren Konfliktebene: sie wirkte entweder als »Eehindernis«, oder sie zwang junge Männer dazu, Arbeit im weißen Sektor zu suchen.

In den Beobachtungen der Missionare und den Klagen der Herero *elders* wird also sowohl ein Generationskonflikt deutlich – junge Leute versuchten sich generell dem Zugriff der Älteren, der Abhängigkeit und sozialen Kontrolle zu entziehen – als auch ein Geschlechterkonflikt, denn Männer konnten sich mit der Möglichkeit, im weißen Sektor Arbeit zu finden, eher ihren Verpflichtungen gegenüber Kindern und Frauen entziehen. Dies galt besonders, wenn sie lange abwesend waren und in der Stadt neue Familien gründeten. Diese wirtschaftliche und soziale Problematik war von Spannungen auf einer religiös-spirituellen Ebene begleitet. *Headmen* und Missionare beklagten zwar gleichermaßen einen Kontrollverlust über die junge Generation, ihre Interessen waren dabei aber nicht deckungsgleich.

Die Beschwerden der Missionare über eine »*Rückkehr zum Heidentum*«²⁴ verweisen darauf, daß die Erfindung der Herero-Nation ihr Fundament nicht nur in einer wirtschaftlichen Konsolidierung hatte. Die Rekonstruktion der *clan*- und Familienstrukturen im Reservat fand ihren sichtbaren Ausdruck darin, daß die »heiligen Feuer«, ehemals sozialer und ritueller Mittelpunkt der Familieneinheiten, wieder entfacht wurden. Auch Beschneidungen und Polygynie verbreiteten sich seit den 1920er Jahren wieder. Die Rückkehr zu diesen kulturellen Praktiken stabilisierte einerseits soziale Beziehungen, führte andererseits aber auch zu Konflikten im Geschlechterverhältnis. Mehr Frauen als Männer blieben Mitglieder der Mission und besuchten weiterhin die Gottesdienste. Viele Frauen lehnten die Polygynie ab. Anhand der Missionsakten läßt sich zwar keine klare Trennung nach weiblichen und männlichen Interessen ziehen, es lassen sich jedoch deutliche Tendenzen nachzeichnen. Die Neustrukturierung und Absicherung männlicher Hierarchien führte ganz offensichtlich zur Stärkung und Veränderung bestimmter Aspekte der Hererokultur als »Traditionen«. ²⁵ So wurde der Dienst am »heiligen Feuer« zunehmend von Männern versehen und nicht mehr von der ältesten Tochter des Familien- oder *clan*-Oberhauptes.

Die anfangs zitierten Klagen über den »Ungehorsam« der jungen Generation und die Auflösung von Familienstrukturen verweisen also nicht nur auf Konflikte zwischen Mission und Hererobevölkerung und zwischen den Generationen, sondern hier verschrän-

ken und überlagern sich mehrere Ebenen, die sich erst durch den Blick auf die Geschlechterverhältnisse erschließen. Diese sollen im folgenden näher beleuchtet werden.

Die Petition, ein Brief und ein Gespräch

The first thing is that we wish to call the »Biggest doctor« to come and find out the persons who poison us, a doctor that [sic!] can locate poison.

The second point is, that the men should marry – all men from 30 years of age and who are still single should be forced to get married – single men who have reached that age and refuse to get married should be taxed. A Bachelor Tax of L 1 per month should be brought into force to serve as a remembrance for them to marry.

The third point: the men living and cohabiting with women to whom they are not married and refuse to marry, the parents or relatives must take the women away from the man within three or four days.

The fourth point: The man responsible for a pregnant woman should be forced to marry the woman, if he refuses, he should be made to pay three cows and calves to the woman.

The fifth point: Beer should not be allowed, the man who drinks beer must go to the white peoples country and drink there but not in the reserve.

The sixth. Young boys and girls must not associate with each other – this must stop.

These things we have written. God and the law must help us. Nation is going to ruination.

I am

Unangoroa Maharero. Louisa Kambazembi. Edla Maharero. Augusta Kambazembi. Magdalina Katjimune & Hester Keha.

(Quelle: Akte SWAA 1149 A.158/23/2 »Native Reserve – Waterberg East, Meeting of Women« National Archives/Windhoek, Übersetzung der Originalpetition, Original nicht vorhanden)

27

Die Petition umfaßte die folgenden sechs Punkte: Die Frauen verlangten einen »doctor«, der herausfinden sollte, wer für die »Vergiftung« des Reservats verantwortlich sei. Es sollte eine Junggesellensteuer für Männer, die das dreißigste Lebensjahr überschritten hatten, eingeführt werden. Männern sollte nicht erlaubt sein, unverheiratet mit Frauen zusammenzuleben. Unverheiratete Väter sollten entweder dazu gezwungen werden, die Mutter ihres Kindes zu heiraten oder eine Kompensations-Zahlung von drei Kühen und Kälbern an die Frau leisten. Der Bierkonsum im Reservat sollte untersagt werden; junge Männer und Frauen mußten sich künftig voneinander entfernt halten. In dem erwähnten Begleitbrief erläuterten die Frauen ihre Forderungen noch einmal. In früheren Zeiten und nach alter Tradition, so schrieben sie, lebten die Familien zusammen und achteten auf die Kinder, bis diese heirateten. Sterilität und voreheliche Schwangerschaften seien nur selten vorgekommen. Sei jedoch ein junges Mädchen schwanger geworden ohne verheiratet zu sein, wäre der betreffende Mann von seinen Verwandten zur Ehe gezwungen worden. Die Menschen hätten früher länger gelebt, so schrieben die Frauen, und im Krankheitsfall sei ein *witchdoctor*²⁶ gerufen worden, der die Patienten bei ihrem Gesundungsprozeß begleitet habe. In Fällen, in denen dabei »Hexerei« involviert gewesen sei, hätte er die Schuldigen zur Rechenschaft gezogen.

Die von den Frauen angesprochenen Konflikte und Forderungen verweisen darauf, in welchem Maße vorkoloniale Familien- und Verwandtschaftsstrukturen sich verändert hatten. Ihre Klagen über die Zerstörung der »alten Ordnung« und der traditionellen Werte sind, wie oben erläutert wurde, aber nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die Frauen grundsätzlich eine Rückkehr der »alten Zeit« wünschten. Ihre Beschreibung der Vergangenheit ist kein getreues Abbild alter »Sitten und Gebräuche«. Vielmehr handelt es sich um eine Legimitationsfigur ihrer Forderungen, die unter anderem darauf zielten, die von der Regierung unter Strafe gestellten spezifischen Konfliktlösungsstrategien wie *witchcraft* offiziell zu etablieren. Die Frauen im Reservat versuchten darüber hinaus die Verwaltung einzuspannen, um in ihrem Interesse ein »neues Gesetz« einzuführen, das der Kontrolle von Männern dienen sollte. Es mag ein Sonderfall sein, daß Frauen versuchten, sich in dieser Weise mit der Kolonialadministration zu verbünden; möglicherweise ist die Forderung einer Junggesellensteuer sogar einzigartig. Die Gesamtschau der von den Frauen angesprochenen Probleme und Lösungsvorschläge ist jedoch kennzeichnend für eine bestimmte Strategie des Umgangs mit sozialem und ökonomischem Druck, die auch in Südafrika vorgefunden und als »*puritan solution*« bezeichnet wurde.²⁷ Diese sogenannte puritanische Lösung verband – unter Berufung auf eine idealisierte Tradition – spirituelle Heilungsprozesse mit dem Gebot an junge Mädchen, zu einem geringeren Grad auch an junge Männer, sexuell enthaltsam zu leben. Zusätzlich galt das Verbot von Alkohol und »Geldverschwendung«.

Tatsächlich richtete sich das Augenmerk der Frauen auch auf die »Moral« ihrer Töchter, wie aus dem Jahresbericht von Missionar Pöninghaus hervorgeht, der sich unter anderem auf die Ereignisse am Waterberg bezieht. Er schrieb: »[...] mit Freuden hören wir, wie eine Anzahl führender Frauen im Waterberg-Reservat einen Anlauf genommen haben, sich der Unzucht entgegenzustemmen und alle unerlaubten Beziehungen ihrer Töchter zu jungen Burschen aufzuheben.«²⁸ Und weiterhin hieß es im Bericht des Missionars, daß »[...] eine Tochter von Samuel Maharero in Okarupuka die Frauen des Reservates angeregt habe, die jungen Mädchen energisch zur Reinheit zu erziehen. So haben die älteren Frauen sich zusammengetan und bearbeiten die sittenlosen Mädchen so lange, bis sie geloben, der Unzucht zu entsagen.«²⁹

Wie die Petition bezeugt, waren die führenden Frauen vom Waterberg aber nicht allein über die Moral ihrer Töchter besorgt. Ihr Focus war vielmehr die soziale und ökonomische Situation von Müttern und Frauen generell. Dennoch sprechen die Äußerungen des Missionars nicht nur für seine selektive Wahrnehmung. Innerhalb kolonialer Gesellschaften mit veränderten Familien- und Verwandtschaftsstrukturen veränderten sich die Beziehungen zwischen Müttern und ihren heranwachsenden Töchtern grundlegend.³⁰ Die Sexualerziehung wurde nicht mehr innerhalb der durch Regeln und Normen kontrollierten *peer group* geleistet, sondern zunehmend in den Verantwortungsbereich der Kernfamilie, das heißt der Mütter verlegt.³¹ Gleichzeitig traten vorkoloniale Mittel der Sozialkontrolle und des Interessenausgleichs, wie etwa geregelte Kompensationsleistungen für außerehelich geborene Kinder, in den Hintergrund. Mütter hatten daher ein starkes Interesse daran, die Sexualität ihrer Töchter zu kontrollieren.³² Das galt umso mehr, wenn Frauen als Familienvorstände die alleinige Verantwortung für die Versorgung der Familie trugen, weil sie selbst nicht verheiratet oder ihre Männer aufgrund der Wanderarbeit längere Zeiten abwesend waren. In vielen Fällen bedeutete dies, daß sie neben ihren Kindern auch die Enkelkinder – in den meisten Fällen die Kinder ihrer Töchter – mit ernähren mußten. Vor

diesem Hintergrund wird deutlich, warum die Frauen vom Waterberg ihre Kontrollabsichten auf ihre Töchter richteten, jedoch gleichzeitig gesetzliche Maßnahmen forderten, die vorrangig Männer erneut in ein geregeltes Kontroll- und Kompensationsystem einbinden sollte.

Das grundlegende Mißverständnis

In den folgenden Wochen beschäftigten sich mehrere Instanzen der Kolonialverwaltung mit der Petition, bis hinauf zum *Secretary for South West Africa*, dem höchsten Vertreter Südafrikas im Mandatsgebiet. Der erste Punkt der Petition, der die Vergiftung des Reservats betraf, wurde von den Beamten einerseits als »Eingeborenenaberglaube« denunziert und abgetan, andererseits mit einer Mischung aus Neugierde und amüsiertes Ironie, aber auch höchst alarmiert erörtert. Bei dem ersten Gespräch des *Welfare Officer* mit der Delegation der Frauen hatte sich bereits das ganze Ausmaß des Unverständnisses offenbart. Der *Welfare Officer* hatte zunächst versucht, das Problem der Vergiftung und der möglichen Gegenmaßnahmen zu lokalisieren. »Hexerei« und »Vergiftung« verstand er als Aberglaube, aber auch als Metaphern für ein medizinisches Problem. Er hatte darauf hingewiesen, daß es keinen qualifizierten Herero-sprachigen Arzt in der Kolonie gäbe, sondern nur schwarze Ärzte aus Südafrika, woraufhin die Frauen nach seinem Protokoll antworteten: »*We want any one of these people to investigate the presence of poison amongst our people.*«³³ Die Vergiftung sollte also von einem Experten untersucht werden, wobei es den Frauen auf dessen Bezeichnung – Arzt, Prophet – zunächst nicht ankam. In dem Versuch, sich verständlich zu machen, hatten sie sogar explizit nach einem »*black doctor trained according to european custom*« gefragt, wie aus dem Gesprächsprotokoll hervorgeht.³⁴

Einer der Gründe dafür, warum dem für das Reservat zuständigen weißen *District Surgeon* mit Ablehnung begegnet wurde, war offensichtlich die als entwürdigend empfundene Untersuchungsprozedur.³⁵ Proteste gegen Zwangsuntersuchungen Ende der 1930er Jahre in Windhoek, Grootfontein, Omaruru und Keetmanshoop verdeutlichen, daß Hererofrauen nicht grundsätzlich medizinische Hilfe ablehnten. Sie wehrten sich aber gegen Zwangsuntersuchungen, die teilweise unter Polizeibeobachtung von weißen männlichen Ärzten ohne Rücksicht auf Schamgefühle durchgeführt wurden. Gleichzeitig waren sie offensichtlich der Auffassung, daß die Schulmedizin zwar notwendige, aber keinesfalls ausreichende Heilmittel für das bot, was sie als Krankheit, als Vergiftung des Reservats verstanden.³⁶ Ihre Krankheitsvorstellung erstreckte sich nicht nur auf den Körper und das Individuum, sondern war eingebunden in ein System allgemeiner sozialer Gesundheit. Ganze Familien und Gruppen nahmen zum Beispiel an Ritualen teil, um Patienten zu heilen, die von *witchcraft* betroffen waren.³⁷ Allerdings hatte nicht jede Krankheit notwendigerweise etwas mit *witchcraft* zu tun. Darüberhinaus war *witchcraft* nicht nur mit Krankheit verbunden, sondern auch mit Unglück und Destruktion in den unterschiedlichsten Bereichen. Dabei beschrieb *witchcraft* nicht nur destruktive Kräfte, sondern stellte auch die Möglichkeit der Heilung, der Gegenmaßnahmen bereit.

Vor diesem Hintergrund ist zu vermuten, daß es den Frauen nicht um konkrete Krankheiten ging, sondern um eine allgemeine Unordnung. Es ist offensichtlich, daß sie versuchten, sich der Denkweise der Beamten anzupassen, um diesen komplexen Sachverhalt zu artikulieren, und daß sie ihre Terminologie änderten, um sich verständlich zu machen. Sie sprachen von einem »*biggest doctor*«, einem »*black doctor*

trained according to european custom«, einem »*prophet*« und einem »*witchdoctor*«. Dies verweist weniger auf ungenaue Vorstellungen auf Seiten der Frauen, sondern darauf, daß die Ursache und Behandlung der Krankheit in der europäischen Terminologie und im europäischen Verständnis der Zeit nicht angemessen ausgedrückt werden konnte. Von der Verwaltung völlig übersehen wurde die meines Erachtens zentrale Forderung nach einem *auswärtigen* Experten, die die Frauen im Januar 1937 noch einmal wiederholten.

Der *Welfare Officer* ging auf die Frage des Arztes nicht weiter ein, sondern fragte nach der »Hexerei«, dem Punkt, der ihn am meisten interessierte. Er hatte also verstanden, daß es den Frauen nicht allein um die Behandlung einer spezifischen Krankheit ging. Seine Fragen nach »Hexerei« waren aber kennzeichnend für eine Situation, in der sich die beiden Seiten ständig verfehlten. Er fragte, ob den Frauen ein Fall von *witchcraft* bekannt sei, woraufhin diese den Namen eines Mannes nannten, den sie der Hexerei verdächtigten. Der *Welfare Officer* erwiderte, daß der betreffende Fall bereits ergebnislos vom zuständigen *District Surgeon* untersucht worden sei. Daraufhin antworteten die Frauen, daß ihnen dies bekannt sei. Offensichtlich handelte es sich bei dem betreffenden Mann weder um einen *witchdoctor* in ihrem Sinne noch um die verantwortliche Person für die von ihnen konstatierte allgemeine Vergiftung.³⁸ Die nächste Frage, ob sie die Verbannung des Mannes wünschten, verneinten sie denn auch. Das Problem der *witchcraft* ließ sich nicht auf einzelne Personen beschränken und durch Strafmaßnahmen lösen. Die Frauen hatten zwar einen Namen genannt, vermutlich ging es ihnen dabei jedoch darum, den *Welfare Officer* davon zu überzeugen, daß *witchcraft* als reales Problem existierte und dies ja auch von der Verwaltung durch die Untersuchung des Falles anerkannt worden war. Zudem hatten die Frauen in ihrem zweiten Schreiben gerade die Praxis, *witchdoctors* aus den Reservaten zu verbannen, als eines ihrer Probleme genannt.

Beide Seiten sprachen in der Diskussion von *witchcraft*. Während jedoch die Administration diese als irrationalen und zu bekämpfenden Aberglauben abqualifizierte, geht aus der Petition, dem Brief und den protokollierten Antworten der Frauen hervor, daß *witchcraft* in ihrem Sinne als ein umfassendes wechselseitiges System von Destruktion und Heilung verstanden werden muß. Nicht die Existenz potentieller »Hexerei«, sondern das Ausmaß der Destruktion sorgte die Frauen. Offensichtlich hatte die »Vergiftung« als Verkörperung einer generellen sozialen Konfliktlage ein solches Ausmaß erreicht, daß es keine internen gesellschaftlichen Lösungsmöglichkeiten mehr gab. Gegenüber dieser umfassenden Sicht wurde das Problem der *witchcraft* von den Beamten isoliert und enggeführt auf einen Aberglauben, der mit den sozialen, ökonomischen und spirituellen Problemen nichts zu tun hatte.

Der Gang durch die Institutionen

Von Oktober 1936 bis Januar 1937 wurden die Anliegen der Frauen ausschließlich auf den unterschiedlichen Ebenen der Administration diskutiert. Sowohl die Frage der Hexerei wie die Frage nach Kompensation, Steuer und Wohlfahrt des Reservats wurden recht unterschiedlich beurteilt. Einig waren sich die Beamten jedoch in der Frage, daß die Frauen auf keinen Fall einen Platz in der Öffentlichkeit beanspruchen durften.

Der *Welfare Officer* schickte die Petition, den Brief und seine Notizen über das oben zitierte Gespräch mit einem Schreiben an den *Magistrate* von Otjiwarongo, der gleichzeitig als *Native Commissioner* für das Reservat verantwortlich war. Bemerk-

kenswert an seinem Brief ist weniger, daß er das Problem des »unbekannten Giftes« mit Hexerei und Aberglauben der Frauen abtat.³⁹ Der Kommentar zu den rechtlichen Forderungen der Frauen macht dagegen das Ausmaß seiner Verunsicherung deutlich: Die Einführung einer Junggesellensteuer und von Kompensationszahlungen waren seiner Meinung nach zwar bedenkenswert. Da es aber bereits schlimm genug sei, sich mit der männlichen Bevölkerung auseinanderzusetzen, sei es fraglich, wo es enden würde, wenn diese »*Lady Suffragetten*« zu »*Diktatoren des Reservats*« werden würden. Eine solche Agitation könne leicht auf alle Reservate überspringen und daher müsse eine Reaktion auf die Petition der Frauen genauestens überlegt werden.⁴⁰

Der *Welfare Officer* fühlte sich offensichtlich überfordert und bedroht durch die Präsenz der Frauen, die sich Gehör verschafft, Forderungen gestellt, Lösungsvorschläge vorgelegt, ein Gespräch mit dem *Secretary for South West Africa* verlangt und mit einer Demonstration seinen Verwaltungsalltag heimgesucht hatten. Der Akt als solcher und nicht nur der Inhalt der Petition schien ihm unerhört. Möglicherweise läßt sich seine scharfe Reaktion auf zwei weitere Antworten der Frauen in dem von ihm protokollierten Gespräch zurückführen. Er hatte nämlich zunächst wissen wollen, was geschehen solle, wenn eine Frau den Vater ihres Kindes nicht heiraten wolle oder wenn der Mann die Junggesellensteuer nicht zahlen könne. Die Antworten der Frauen waren deutlich und radikal: der Mann müsse auch zahlen, wenn die Frau ihn nicht heiraten wolle. Könne er kein Geld für die Junggesellensteuer aufbringen, müsse er dennoch zahlen oder das Reservat verlassen.⁴¹

Daß allein schon das Anhören von Frauen einer Rechtfertigung bedurfte, erklärt die Aufregung des *Welfare Officer* wohl zusätzlich.⁴² Der *Magistrate* von Otjiwarongo entlastete den lokalen Vorposten der Verwaltung und reagierte gelassen. Da mit Ausnahme des ersten alle Punkte der Petition Klagen über die Männer im Reservat enthielten, die solche Klagen nicht gegen ihre eigenen Interessen vorbringen würden, hätte der Beamte gar keine andere Möglichkeit gehabt, als den Frauen in diesem Fall Gehör zu schenken.⁴³ In völliger Ignoranz gegenüber der geschlechtsspezifischen Problematik und des sozialen Sprengstoffs, den die Forderungen beinhalteten, stellte der *Magistrate* die Frage, warum »*die Eingeborenen ihre Vorstellungen nicht umsetzen würden*«. ⁴⁴ Damit benutzte er eine Argumentationsfigur, die sich im Laufe der Auseinandersetzung noch öfter finden sollte. Trotz des umfassenden Zuständigkeitsanspruchs für die Reservate wurde von Seiten der Administration beständig darauf verwiesen, daß die Bewohner ihre internen Angelegenheiten selbst zu regeln hätten. Diese Argumentation stand in krassem Gegensatz dazu, daß durchaus in die inneren Angelegenheiten der Reservate eingegriffen wurde, wenn das *customary law*, die »*Stammesgesetze*«, nicht den Vorstellungen der Verwaltung entsprachen. Die *Suppression of Witchcraft Proclamation* von 1933, mit der das Verbot der *witchcraft* in den Reservaten durchgesetzt wurde, ist für diese Praxis ein beredtes Beispiel.

Chief Native Commissioner Courtney-Clark, noch weiter entfernt vom konkreten Verwaltungsalltag des Reservats als der *Magistrate*, sah denn sogar einen positiven Aspekt in der Aktion der Frauen. Er schrieb: »*Die Verwaltung nimmt mit Befriedigung zur Kenntnis, daß die Herero-Frauen im Reservat einen regeren Anteil am Wohlergehen ihres Volkes nehmen*.«⁴⁵ In seinem Schreiben bekommt auch das »*Gift*«, die Krankheit, erstmals einen Namen: Syphilis. Den Vorschlag einer Junggesellensteuer zog Courtney-Clark als zusätzliche Einnahme für den geplanten *Tribal Trust Fund* durchaus in Erwägung und wies darauf hin, daß der *Magistrate* in seiner Funktion als *Native Commissioner* Maßnahmen im Sinne des *customary law* ergrei-

fen könne, um Lösungen für die zur Rede stehenden »internen« Probleme zu finden. Er schlug vor, daß der *Welfare Officer* zunächst gemeinsam mit dem *Herero Reserve Board* Informationen über Brauchtum und Gesetze sammeln könne.⁴⁶ Auch hier wurde die geschlechtsspezifische Problematik ignoriert, denn es ging den Frauen ja nicht um eine »Wiederbelebung des Brauchtums« an sich, sondern um die Einführung neuer Regelungen.

Auf der mittleren Verwaltungsebene wurde der Ansicht des *Chief Native Commissioner* vor allem in Bezug auf die Junggesellensteuer vehement widersprochen. In einem Schreiben aus dem Büro des *Assistant Native Commissioners* in Windhoek hieß es in einem seltenen Moment männlicher Solidarität über alle »Rassengrenzen« hinweg: »*Ich stimme bei allem Respekt nicht mit der Behauptung überein, daß es eine 'Verpflichtung' für einen Mann gäbe, zu heiraten. Viele können sich dies nicht leisten; manche sollten es nicht tun; und manche wollen es sogar nicht einmal, und, da dies ein freies Land ist [sic!], sehe ich nicht, warum es ihnen nicht erlaubt sein sollte, diesem Bedürfnis nachzugeben.*«⁴⁷ Es sei zudem nicht wünschenswert, das »Eingeborenenrecht« willkürlich durch wohlwollende Laien anwenden zu lassen. Da auch das traditionelle Recht – »*perhaps only instinctively*« – auf einem System basiere, müsse es, wie jedes andere Rechtssystem, genau studiert werden. Dieser zunächst durchaus differenzierten Betrachtungsweise gegenüber traditionellem Recht folgte eine respektlose und höhnische Diskreditierung der Frauen, die eine Mischung aus Unwissenheit und kolonialem Zynismus verrät: »*Wenn die alten Eingeborenenbräuche, deren Untergang die Deputation ja so bedauert, noch existierten, würden die Frauen eine nette kleine Abreibung gegen ihre Beschwerden bekommen. Ich glaube nicht, daß eine Wiederholung ermutigt werden soll. Das soziale System der Eingeborenen ist patriarchalisch und die Einmischung von Kindern (und alle Frauen werden von den Eingeborenen als unmündig betrachtet) in die allgemeinen Angelegenheiten des Stammes gefährdet die Basis dieses Systems.*«⁴⁸

Wieviel Einfluß die Frauen im Reservat tatsächlich hatten, konnte die Verwaltung vermutlich nicht abschätzen. Die Tatsache jedoch, daß sie offensichtlich ohne das Einverständnis, oder zumindest unabhängig vom *Reserve Board* gehandelt hatten, versetzte den Apparat in Alarm. Es galt als so empörend, daß Frauen sich in eigener Sache an die Administration wandten, daß der Verdacht geäußert wurde, hinter dieser »*extraordinary procedure*« müsse noch etwas anderes stecken. Es ist tatsächlich denkbar, daß die Mitglieder des *Reserve Board*, vertraut mit der Denkweise und der ironischen Distanz der Beamten, Angst hatten, ein Problem wie *witchcraft* selbst anzusprechen. Weitere Anhaltspunkte für die Interpretation, die Frauen seien vorge-schickt worden, gibt es aber nicht, im Gegenteil: wahrscheinlicher ist es, daß die Frauen ihren Weg bewußt unter Umgehung des »Dienstweges« beschritten, der die Einschaltung des für die Selbstverwaltung des Reservates verantwortlichen *Reserve Boards* erfordert hätte. Die Forderungen der Frauen richteten sich gegen Männer, und damit auch gegen das *Reserve Board*.

Am Ende des Instanzenanges flossen die verschiedenen Stellungnahmen in eine offizielle Verlautbarung der Verwaltung ein, die die deutliche Handschrift des *Chief Native Commissioner* trug. Es sei kein spezielles Gift bekannt und man nehme an, daß es sich in Bezug auf die »Vergiftung« vermutlich um Syphilis oder Gonorrhoe handele. Zur Bekämpfung dieser Krankheiten wurde verfügt, daß Infektionen gemeldet werden müßten und der *District Surgeon* in Zukunft monatlich das Reservat besuchen würde. Die Forderung der Einführung einer Junggesellensteuer wurde zwar

als zusätzliche Einnahmequelle in Erwägung gezogen, nicht aber als Kompensationsleistung für Frauen selbst. Zu diesem Punkt hieß es, die Herero hätten ja traditionelle Bräuche, die gestärkt werden könnten, obwohl die Frauen ausdrücklich das Versagen alter Bräuche zum Ausgangspunkt dafür gemacht hatten, ein *neues* Gesetz einzufordern. Insgesamt wurden die Frauen auf eine Rolle als – unmündige – Hausfrauen und Mütter verwiesen, ohne daß auf ihre Forderungen und Lösungsmodelle eingegangen wurde.⁴⁹ Sie sollten einen positiven Einfluß auf ihre Kinder ausüben, hätten aber kein Mitspracherecht in offiziellen Angelegenheiten und sollten sich nach außen von den Männern vertreten lassen.

Die Frauen hatten – im Grunde durchaus den Diskursen der Administration und der Mission entsprechend – die Auflösung familiärer Strukturen, mangelnde Verantwortung der Männer und den Zerfall eines idealisierten alten *tribal life* als Ursache der Probleme genannt. Hier wäre eine Annäherung vielleicht möglich gewesen. Die Denk- und Redeweisen der Beamten waren aber nur zum Teil von romantischen *tribal life*-Vorstellungen geprägt.⁵⁰ In erster Linie ging es ihnen um die Verwaltung von Reservaten als Arbeitskräftereservoirs. Um »interne Auseinandersetzungen«, und als solche wurden die Forderungen der Frauen letztendlich gesehen, sollten sich die Bewohner des Reservats selbst kümmern.

Das Treffen

Der *Secretary for South West Africa* bat den *Magistrate* von Otjiwarongo, ein Treffen mit den Frauen zu arrangieren, um sie über die offizielle Position der Administration zu informieren. Gleichzeitig sollte ihnen mit Nachdruck verdeutlicht werden, daß die Verwaltung weitere Gespräche mit Frauen nicht akzeptieren würde. Um diese Haltung zu unterstreichen, wurden kein exklusives Treffen mit den Frauen organisiert, sondern eine außerordentliche Sitzung des *Reserve Board* einberufen, zu der drei der Frauen, die die Petition unterschrieben hatten, dazugeladen wurden. Als Begründung für dieses Vorgehen führte der *Magistrate* an, daß es bisher keinen Präzedenzfall dafür gegeben hätte, daß Frauen sich direkt an die Verwaltung gewandt hätten. »*Ich wollte ihnen deutlich machen*«, schrieb er, »*daß die Administration nicht bereit ist, Frauen als Vermittlungsweg für offizielle Mitteilungen der Verwaltung über Reservatsangelegenheiten an die Eingeborenen zu akzeptieren.*«⁵¹

Am 15. Januar 1937 fand das Treffen statt, an dem Louisa Kambazembi, Augusta Kambazembi und Magdalena Katjimune teilnahmen. Hier wurde ihnen die offizielle Stellungnahme vom *Magistrate* übermittelt. Auf die anschließende Bitte um Kommentare sagte eine der Frauen sinngemäß, daß sie keine Antwort auf die Frage nach einem Arzt erhalten hätte. Nachdem die Frauen noch einmal alle Punkte ihrer Petition wiederholt hatten, präzisierten sie erneut, welche Art Arzt sie brauchten. Sie erklärten, daß alle Reservatsbewohner, teilweise seit der deutschen Zeit, von *witchcraft* betroffen seien. Da *witchdoctors* nicht im Reservat praktizieren dürften, seien sie den zerstörerischen Kräften hilflos ausgeliefert. Es könnte jedoch ein ihnen bekannter Prophet aus Betschuanaland gerufen werden, für den sie alle Kosten tragen wollten. Der *Magistrate* protokollierte seine Entgegnung mit den Worten: »*Ich erklärte ihnen, daß sie Opfer ihrer Einbildungskraft sind und daß es keine Hexerei gibt und auch nicht geben kann.*«⁵² Seine anschließende Erläuterung, Krankheiten könnten nicht durch *witchcraft* verursacht sein, und *witchdoctors* brächten daher unschuldige Menschen in Gefahr, konnte den Frauen jedoch nicht genügen. Sie bezweifelten zunächst gar nicht, daß venerische Krankheiten durch ein »Gift« verursacht seien.⁵³ Die »Er-

klärung«, das Gift, das Böse, sei Syphilis oder rufe diese hervor, war jedoch keine Antwort auf die Frage nach der Verantwortung für die «Vergiftung». Denn es ging den Frauen, in der Zusammenschau aller angesprochenen Sorgen und Forderungen, um einen umfassenden Heilungsprozeß.

Nach einer zweistündigen Diskussion mit den drei Frauen nahm das Gespräch eine neue Wendung. Der *Magistrate* richtete sich an einen der Männer und fragte ihn, ob er auch an *witchcraft* glaube, was dieser und alle anderen Männer des *Reserve Boards* bejahten. Der *Magistrate* versuchte nun herauszufinden, wer von ihnen in der Lage sei, andere Menschen zu verhexen. Zu seiner Überraschung stellte sich heraus, daß alle Anwesenden diese Fähigkeit für sich beanspruchten. In einem hilflosen Versuch, mit dieser für ihn erstaunlichen Tatsache umzugehen und die Anwesenden von der Irrationalität ihrer Vorstellungen zu überzeugen, bot er sich selbst als Opfer für ein kleines Experiment an: er wollte verzaubert werden. Er mußte sich jedoch mit der Erklärung begnügen, daß *witchcraft* einer bestimmten, feindseligen Beziehung bedürfe und diese nicht bestehen würde.

Nach diesem gescheiterten Versuch der Verständigung ging das Gespräch in die Konfrontation über. Der *Magistrate* bekräftigte erneut, daß *witchdoctors* auf keinen Fall im Reservat praktizieren dürften. Die Frauen antworteten laut Protokoll, für sie sei jetzt deutlich, daß die Administration ihnen jegliche Hilfe verweigern würde. Sie wären daher gezwungen, das Recht in ihre eigenen Hände zu nehmen. Daraufhin drohte der *Magistrate* mit massiven Strafen. Die insgesamt zweieinhalbstündige Diskussion endete damit, daß die Frauen über die anderen Punkte ihrer Petition nicht mehr sprechen wollten. Dies war ein weiterer Beweis für den *Magistrate*, daß es ihnen im Grunde nur um das abergläubische und irrationale Begehren nach einem *witchdoctor* ging.

Schweigen

Nach den massiven Drohungen des *Magistrate* wollten die Frauen nicht weiter sprechen, denn es gab keine Grundlage für eine Verständigung. Die Akte endet mit dem Schweigen der Frauen und kann als eine Geschichte gescheiterter Kommunikation gelesen werden. Diese gescheiterte Kommunikation ist jedoch nicht nur als kulturelle Fremdheit zu verstehen, sondern erst mit den Kategorien Herrschaft und Geschlecht zu erklären.

Die Frauen hatten in ihrer Petition und in der Diskussion das Recht für sich in Anspruch genommen, über umfassende Probleme und im Interesse der ganzen Gemeinschaft, der »Nation«, zu sprechen. Ihre Sorgen galten der Moral, der Absicherung von Frauen, dem zunehmenden Alkoholmißbrauch und dem allgemeinen Autoritätsverlust gegenüber der jungen Generation. Ihr Augenmerk richtete sich sowohl auf das Verhalten der jungen Frauen, besonders aber auf das der Männer, und hier hatten sie einen ganzen Katalog von Maßnahmen vorgeschlagen. Es ging im Kern der Forderungen um den Machtverlust von Frauen, die ohne Absicherung durch traditionelle Konfliktlösungsformen – und die beinhalteten wesentlich mehr als *witchcraft* – individuell von Ehemännern und den Vätern ihrer Kinder abhängig waren und allein für die Versorgung und Erziehung der Kinder verantwortlich gemacht wurden.⁵⁴

Hier lag der eigentliche Skandal: Nicht Aberglaube, sondern Sozialpolitik stand hinter dem Stichwort *witchcraft*. Welche soziale Sprengkraft sich hinter den Forderungen verbarg, wurde von den Beamten zwar nur am Rande thematisiert, spiegelt sich aber in ihrer Redeweise wider. Sie witzelten über »Suffragetten« und befleißigten sich einer höhnischen Sprache, wenn es bei *witchcraft*, im Sinne der Frauen, über

den rein medizinischen Aspekt der »Vergiftung« hinausging. In dem Moment, in dem sich die Beamten selbst angesprochen fühlen – als potentielle Trinker, Ehebrecher und Väter unehelicher Kinder, als durch Forderungen von Frauen bedrohte Männer – reagierten sie übernervös und verloren ihre Contenance. Visionen von Suffragetten gipfeln in dem Wunsch, die Frauen sollten eine »Abreibung« erhalten. Freilich war ihre Position, da sie nicht nur Männer, sondern auch Kolonialbeamte waren, nicht wirklich bedroht. Die Frauen hatten sich zudem selbst an die Verwaltung gewandt und diese damit als Instanz anerkannt. Diese Tatsache allein war aber schon bedrohlich genug.

Daß die Frauen so ernst genommen wurden, hat meines Erachtens zwei weitere, miteinander verbundene Ursachen: Die Beamten sahen, daß sich wesentliche Prozesse der Reservatsgesellschaft außerhalb ihres Blickfeldes ereigneten. So wurde den Behörden aufgrund des Protestes der Frauen vom Waterberg bewußt, eine wie große Rolle *witchcraft* im Alltag der Reservate spielte. Die Bedrohung durch *witchcraft* wurde zwar als Aberglaube abgetan, hatte aber gerade dadurch in den Augen der Beamten eine große Potenz. Andererseits benannten die von den Frauen in einen Rahmen von *witchcraft* eingebundenen Forderungen klar und deutlich soziale und ökonomische Probleme, deren Lösung zu scharfen Konflikten mit der männlichen Reservatsbevölkerung geführt hätte.

Der unerhörte Fall, daß Frauen sich in eigener Sache an die Administration wandten, garantierte ihnen unter diesen Umständen zwar einen gewissen Grad von Aufmerksamkeit und brachte die Kolonialverwaltung auch in Verlegenheit. Trotz beständiger Abwehr beschäftigte sich der *Secretary for South West Africa* mit dem Fall und es wurde ein Treffen arrangiert. Aber der Versuch der Administration zu verstehen, worum es den Frauen ging, mußte schon im Ansatz scheitern. Anders als die Frauen sahen die Beamten nicht den Zusammenhang der angesprochenen Probleme und Forderungen, sondern zerlegten die Petition und den Brief in einzelne Punkte, die sie unabhängig voneinander erörterten und nach ihren Vorstellungen zu lösen versuchten. Sie zogen eine scharfe Trennungslinie zwischen irrationalen Aberglauben und der wünschenswerten Beschäftigung mit der Wohlfahrt des Reservats, zwischen individuellen und gesellschaftlichen Leiden, zwischen physischen und sozialen Konflikten. Dabei kam es der Kolonialbürokratie entgegen, daß sie sich auf Erörterungen zurückziehen konnte, daß Frauen die öffentliche Rede nicht gestattet sein dürfe. Die Frauen konnten sich also gar nicht verständlich machen, denn es gab keine »Sprache«, mit der sie sich Gehör verschaffen konnten.

Anmerkungen

- 1 Brief mit Anhang des *Welfare Officer*, Otjiwarongo an den *Magistrate*, Otjiwarongo vom 22.10.1936, National Archives of Namibia (NAN), SWAA 1149 A 158/23/2.
- 2 Tilman Dederig, The German-Herero-War of 1904: Revisionism of Genocide or Imaginary Historiography?, in: *Journal of Southern African Studies* 19 (1993) H. 1, S. 80-88.
- 3 Horst Drechsler, Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft, Berlin/DDR 1984 (erste Auflage 1966).
- 4 Theorien von einem »Gebärstreik« der Hererofrauen und einem »Rassenselbstmord« des Volkes unterstreichen dies. Siehe z.B.: W. P. Steenkamp, Is the South-West African Herero Committing Race Suicide?, Kapstadt o.J.
- 5 Dies gilt auch für die anderen am Krieg beteiligten Völker, ich beziehe mich hier aber nur auf die Herero.

- 6 Gesine Krüger, Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Zur Realität, Deutung und Verarbeitung des Deutsch-Hererokrieges, 1904-1907, Dissertation Universität Hannover 1995.
- 7 In der vorkolonialen Zeit waren Herero eine staatenlose akephale Viehzüchtergesellschaft, deren Organisationsform nicht auf einer politischen Zentralgewalt, sondern auf Tribut- und Kientelbeziehungen sowie wechselnden Allianzen unterschiedlicher *clans* beruhte. Die Vorstellung einer geeinten Herero-Nation wird historisch hergeleitet und legitimiert, allerdings im Sinne eines Ideals und nicht als Rückbezug auf eine konkrete vergangene staatliche Einheit.
- 8 Am 9. Juli 1915 wurde der Übergabevertrag von Khorab zwischen Theodor Seitz, dem letzten deutschen Gouverneur von Südwestafrika und Louis Botha, Premierminister von Südafrika und Befehlshaber der Streitkräfte geschlossen. Unter der Federführung des südafrikanischen Verteidigungsminister Smuts, der Mitglied im britischen Kriegskabinet war, wurde vom Völkerbund die Einführung eines sog. C-Mandats beschlossen, das die ehemalige deutsche Kolonie als Mandatsgebiet des Völkerbundes unter die direkte Verwaltung Südafrikas stellte. Im Dezember 1920 wurde das Mandat über die Britische Krone an die Südafrikanische Union verliehen. Faktisch wurde das Mandat von Südafrika wie eine Annektion gehandhabt. Vgl. dazu: Manfred O. Hinz, Die Verfassung der »Fünften Provinz«. Namibia unter südafrikanischer Herrschaft, in: Nangolo Mbumba / Helgard Patemann / Uazuvara Katjivena (Hg.), Ein Land, eine Zukunft. Namibia auf dem Weg in die Unabhängigkeit, Wuppertal 1988, S. 163-184, hier S. 163-165; Alfred T. Moleah, Namibia. The Struggle for Liberation, Wilmington 1983, Kapitel 3: »From Mandate to Incorporation«, S. 27-39.
- 9 Im Otjherero wird »*tribe, clan, family*« mit dem Wort »*omuhoko*« bezeichnet, »Nation und Volk« dagegen mit dem Wort »*otjiwana*«. Siehe: J.J. Viljoen / T.K. Kamupingene, Otjherero woordeboek/dictionary/embo romambo, Windhoek 1983.
- 10 Nach Einführung der Apartheid in Südafrika 1948 sollte das System der *homelands* als halb-autonomer Gebiete unter afrikanischer Verwaltung mit dem Oodendal-Plan auch in Namibia eingeführt werden. Der 1963 verabschiedete Oodendal-Plan kam in Namibia jedoch nie vollständig zur Ausführung.
- 11 Zitiert nach: Wolfgang Werner, Struggles in the Namibian countryside, 1915-1950: Some Preliminary Notes, in: Brian Wood (Hg.), Namibia 1884-1984: Readings on Namibia's history and society, London u.a. 1988, S. 272.
- 12 *Secretary for the Protectorate* an den *Secretary for Lands*, Cape Town 20.5.1920, NAN SWAA A 158/1.
- 13 Lothar Engel, Kolonialismus und Nationalismus im deutschen Protestantismus in Namibia 1907-1945. Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Mission im ehemaligen Kolonial- und Mandatsgebiet Südwestafrika, Bern/Frankfurt am Main 1976, S. 236.
- 14 Wolfgang Werner beschreibt die Strategie der »*self-peasantization*«, eines bewußten Rückzugs von Herero in die ländlichen Gebiete ab 1915. Dieser Prozeß begann jedoch schon während der deutschen Kolonialzeit. Wolfgang Werner, An Economic and Social History of the Herero of Namibia, 1915-1946, Ph.D. Thesis, University of Cape Town 1989; Dag Henrichsen / Gesine Krüger, »We have been captives long enough, we want to be free«: Land, Uniforms and Politics in the History of Herero during the Interwar Period«, in: Patricia Hayes et al. (Hg.), Trees Never Meet. Mobility and Containment in Namibia, 1914-1945, Windhoek 1996 (im Druck).
- 15 1935 umfaßten die Herero-Reservate bei einer Bevölkerung von 25.348 Personen 2.998.968 Hektar Land, während z.B. die Damara-Reservate 335.920 Hektar bei einer Bevölkerung von 23.275 Personen umfaßten. Es ist hierbei jedoch einschränkend zu bemerken, daß das Reservatsland in der Regel in Ungunstgebieten lag und die extensive Viehzucht in Namibia außerordentlich großer Flächen bedarf. Zahlen nach: Anthony Brian Emmett, The Rise of African Nationalism in South West Africa/Namibia, 1915-1966, Ph.D. Thesis University of Witwatersrand, Johannesburg 1987, S. 385.
- 16 Henrichsen / Krüger, Captives.
- 17 Auch die Wohngebiete von Afrikanern in der Nähe urbaner Siedlungen wurden zur besseren Kontrolle konzentriert, z.B. in Omaruru. Siehe: Engel, Protestantismus, S. 235.
- 18 M. J. Olivier, Inbooringbeleid en -Administrasie in die Mandaatgebied van Suidwes-Afrika, Ph.D. Thesis University of Stellenbosch 1961, S. 116 und 256.
- 19 Robert Gordon, Vagrancy and Internal Pacification in Colonial Namibia, 1919-1939, in: Hayes, Trees never meet.
- 20 Der erste Versuch einer Bestandsaufnahme der Zwischenkriegszeit ist das Projekt »*Trees never Meet*«, initiiert von afrikanischen und europäischen Historikerinnen und Historikern. Neben der Durchführung von Konferenzen in Cambridge und Windhoek wurde eine Photoausstellung erstellt, und in Kürze wird der bereits zitierte Aufsatzband erscheinen.
- 21 Es ist zunächst kaum zu beurteilen, ob tatsächlich mehr »*uneheliche*« Kinder geboren worden sind, weil einerseits statisches Material fehlt und andererseits bereits die Definition dessen, was »*unehelich*« bedeutet, problematisch ist.

- 22 Dieses Problem führte im südlichen Afrika häufig zum Bündnis der »traditionalistischen Allianz«, in dem *Headmen* gemeinsam mit der Verwaltung versuchten, die Kontrolle über die junge Generation zu erhalten. Dies geschah zum Beispiel durch Gesetzgebungen, die dauerhafte Niederlassungen in der Stadt verhindern sollten. Siehe: Wolfgang Döpcke, *Das koloniale Zimbabwe in der Krise. Eine Wirtschafts- und Sozialgeschichte 1929-1939*, Hamburg 1992, S. 371-392.
- 23 Oswin Köhler, *The Stage of Acculturation in South West Africa*, in: *Sociologus* 6, H. 2, S. 138-153, hier S. 141, gibt die Summe mit 10 - 30 Pfund Sterling an; dies bezieht sich offensichtlich auf die 1950er Jahre.
- 24 Siehe hierzu: Theo Sundermeier, *Wir aber suchen Gemeinschaft. Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika*, Erlangen 1973.
- 25 Anne Alfhild Bell Hendricksen, *Historical Idioms of Identity Representation among the Ovaherero in Southern Africa*, Ph.D. Thesis New York University 1992.
- 26 Im modernen Otjiherero gibt es zwei Ausdrücke für »witchcraft« (*ounganga, ourozi*) und drei Ausdrücke für »witchdoctor« (*ombetere, omurozi, ondjai*). Siehe: Viljoen / Kamupingene, Otjiherero. Da mir die Originale der Briefe nicht vorliegen, ist es nicht möglich, den von den Autorinnen benutzten Ausdruck zu ermitteln.
- 27 James P. Kiernan, *Pure and Puritan. An Attempt to view Zionism as a Collective Response to Urban Poverty*, in: *African Studies* 36 (1977) H. 1, S. 31-41.
- 28 Jahresbericht über die Arbeit in der Gemeinde Okahandja im Jahre 1936 (Pöninghaus), S. 4, Archiv der Vereinigten Evangelischen Mission (AVEM) 2.510.
- 29 F. Pöninghaus, August 1936 'Der heutige Stand im Waterbergreservat', AVEM 2.635.
- 30 Siehe: Deborah Gaitskell, 'Wailing for purity': prayer unions, African mothers and adolescent daughters 1912-1940, in: Shula Marks / Richard Rathbone (Hg.), *Industrialisation and social change in South Africa. African class formation, culture and consciousness 1870-1930*, Longman 1982, S. 338-357.
- 31 Siehe auch: Shula Marks, *Patriotism, Patriarchy and Purity*, in: Leroy Vail (Hg.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, London, S. 215-240, hier S. 228.
- 32 Gaitskell hat gezeigt, daß diese neuen Normen häufig unter Berufung auf »christliche« Werte und im Rahmen der Mission oder unabhängiger Gruppierungen, wie »prayer unions« verankert waren. Daß viele Hererofrauen in der Mission blieben, mag hier eine Ursache haben, s.u.
- 33 Brief mit Anhang des *Welfare Officer*, Otjiwarongo an den *Magistrate*, Otjiwarongo vom 22.10.1936. Protokoll des Gesprächs zwischen dem *Welfare Officer* und *Herero-Frauen* vom 17.10.1936, NAN SWAA 1149 A 158/23/2.
- 34 Ebd.
- 35 Später fragten die Frauen noch einmal, ob der weiße Arzt in der Lage sei, Diagnosen aus der Distanz zu stellen. Brief des *Magistrate* an den *Secretary for South West Africa* vom 20.1.1937, Protokoll des Gesprächs vom 15.1.1937, NAN SWAA 1149 A 158/23/2.
- 36 Siehe auch: Marion Wallace, *Compulsary Examination of Women. Mobility and Control*, in: Patricia Hayes et al. (Hg.), *Trees Never Meet. Mobility and Containment in Namibia, 1914-1945*, Windhoek u.a. (im Druck).
- 37 Kirsten Alnaes beschreibt den langwierigen Prozeß der Diagnose, Betreuung, Kur und zeremoniellen Begleitung einer modernen Behandlung durch einen »witchdoctor«, die, im geschilderten Fall der erfolgreichen Heilung einer psychosomatischen Erkrankung, einer Familientherapie ähnelt. Siehe: Kirsten Alnaes, *When the body switches off*, paper presented at the Seminar on Conceptions of the Body/Self in Africa at the School of Oriental and African Studies on March 2nd and 3rd, 1987.
- 38 Brief mit Anhang des *Welfare Officer*, Otjiwarongo an den *Magistrate*, Otjiwarongo vom 22.10.1936. Protokoll des Gesprächs zwischen dem *Welfare Officer* und *Herero-Frauen* vom 17.10.1936, NAN SWAA 1149 A 158/23/2.
- 39 Im Brief wird vage davon gesprochen, daß die Vergiftung mit Wanderarbeitern in Zusammenhang gebracht würde. Wenn es sich allerdings tatsächlich um Syphilis handelte, wie weiter unten erläutert wird, war v.a. der Erste Weltkrieg eine der Hauptursachen für deren Verbreitung. Genaue Zahlen zur Erkrankung fehlen, es kann jedoch nicht von einer Epidemie gesprochen werden (siehe: Wallace, *Compulsary Examination*). Dies unterstreicht noch einmal die These, daß es den Frauen nicht in erster Linie um zunehmende Syphilis-Erkrankungen ging.
- 40 Brief mit Anhang des *Welfare Officer*, Otjiwarongo an den *Magistrate*, Otjiwarongo vom 22.10.1936, NAN SWAA 1149 A 158/23/2: »*There is matter for thought, but as it is bad enough dealing with the male population one wonders what is going to happen and where it is going to end when these 'lady suffragettes' become the dictator's of the reserves. [...] I may mention that this kind of agitation is likely to spread throughout all the reserves and it may therefore, be as well to give the matter some consideration before replying.*«

- 41 Ebd.
- 42 Dies zeigt die Formulierung: »*it seems that the Welfare Officer had no alternative but to listen to the meeting of women*«. Ebd.
- 43 Ebd.: »*Since all the complaints, with the exception of the first complaint, are aimed at the males in the Reserve who would hardly represent them in exposing complaints of this nature it seems that the Welfare Officer had no alternative but to listen to the meeting of women.*«
- 44 Brief des *Magistrate*, Otjiwarongo an den *Chief Native Commissioner*, Windhoek vom 28.10.1936, NAN SWAA 1149 A 158/23/2.
- 45 Brief des *Chief Native Commissioner*, Windhoek an den *Native Commissioner*, Otjiwarongo vom 10.11.1936, NAN SWAA 1149 A 158/23/2: »[...] *the Administration notes with satisfaction that the Herero women in the Reserve are taking a more lively interest in the welfare of their people.*«
- 46 Brief aus dem *Assistant Native Commissioner's Office*, Windhoek an den *Chief Native Commissioner*, Windhoek am 12.11.1936, NAN SWAA 1149 A 158/23/2.
- 47 Ebd.: »*I must respectfully disagree with the proposition that there is a 'responsibility' on a man to marry. Many cannot afford to do so; many should not do so; and some even may not desire to do so and, as this is a free country, I do not see why they should not be allowed to indulge this desire.*«
- 48 Ebd.: »*If the old native customs, the passing of which the deputation deplores, were still in existence the women would have received a jolly good trashing for their pains. I don't think a repetition should be encouraged. The native social system is patriarchial and the intrusion of 'children' (all women considered by natives as under tutelage) into general affairs of the tribe strikes at the roots of that system.*«
- 49 Ebd.: »*The Administration relies on the women particularly to teach the children about dangers of this disease and to avoid connection with foreign natives when they go out to work or are away from home.*«
- 50 Über die zum Vergleich herangezogenen Verhältnisse in Südafrika heißt es z.B.: »*In the Union, true native law and custom has prevailed in Zululand and the Transkei only – in farming and urban areas it is merely a pleasant fiction.*« Dies galt umso mehr für Namibia, da hier per Verwaltungsdekret nach dem Krieg 1904-07 jeglichen »traditionellen Bräuchen« die Grundlage entzogen war.
- 51 Brief des *Magistrate*, Otjiwarongo an den *Secretary for South West Africa*, Windhoek 20.1.1937. Protokoll des Gesprächs vom 15.1.1937, NAN SWAA 1149 A 158/23/2: »*My reason for requiring the Reserve Board members and the headmen to be present, was the unprecedented direct approach by the women to the Administration instead of through the Reserve Board. I wished them to realise [...] that the Administration is not prepared to recognise the women as a channel for conveying official communications on reserve matters to the natives in the Reserve.*«
- 52 Brief des *Magistrate*, Otjiwarongo an den *Secretary for South West Africa*, Windhoek 20.1.1937. Protokoll des Gesprächs vom 15.1.1937, NAN SWAA 1149 A 158/23/2: »*I explained to them that they were victims of their imagination, that witchcraft did not exist and could not exist [...].*«
- 53 Auch wenn die Frauen Kenntnisse über Ursache und Behandlung von Krankheiten wie Syphilis hatten, ist zu bemerken, daß gerade Syphilis durch den typischen Krankheitsverlauf dazu prädestiniert ist, als »mysteriöse« Krankheit zu gelten. Nach der Infektion, die sowohl durch sexuellen Kontakt wie durch Schmierinfektionen übertragen wird, heilt die Krankheit scheinbar von selbst und bricht oft erst nach mehreren Jahren im dritten Stadium aus. Ein direkter Zusammenhang von Ursache und Wirkung ist also für Laien kaum zu rekonstruieren. Siehe: H. Brandis / H.J. Otte, Lehrbuch der Medizinischen Mikrobiologie, Stuttgart u.a. 1984, S. 461-471.
- 54 Siehe hierzu: Marks, Patriotism, S. 215-240.